DOES NOT CIRCULATE

STANFORD LIBRARY

UNIVERSITY COLLEGE
LIBRARY

REVUE DES SCIENCES

PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

REVUE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

ET

THÉOLOGIQUES

ONZIÈME ANNÉE

1922

ERRATUM

Au N° d'Octobre 1921, p. 644, lignes 28 et 35 et note 7, prière de lire : X. MOISANT, au lieu de : P. BOISARD.

J. GABALDA, Éditeur

RUE BONAPARTE, 90

FEB 26 1960

L'ÉVOLUTIONISME

ET

LES FORMES PASSÉES [1]

On n'a rien dit contre l'évolutionisme, tant qu'on n'a parlé que des formes présentes [2] : c'est des formes passées qu'il se réclame. La preuve que la vie a évolué, c'est la suite des débris qu'elle a semés tout du long des âges, et que l'on retrouve à travers l'épaisseur de l'écorce du globe. La paléontologie est l'étude de ces débris, et elle est le fondement de l'hypothèse. Elle est, dit M. Marcellin Boule, l'étude de l'évolution du monde animé ; et chaque nouvelle découverte paléontologique, observe M. Bergson, apporte au transformisme une nouvelle confirmation. C'est ce que nous allons voir, en limitant notre enquête aux invertébrés marins, les seuls êtres dont les transformations puissent être contrôlées. Car il faut bien remarquer ceci : il n'y a de preuve paléontologique de l'évolution que là où la généalogie théorique des formes corres-

1. *Auteurs cités.* — BARRANDE. *Système silurien du Centre de la Bohême.* Supplément au vol. I ; vol. II, texte V. Prague, 1871. — BERNARD. *Paléontologie*, Paris, Baillière, 1895; *Bulletin Soc. Géol. Fr.* vol. XXIII-XXV, 1895-97. — BONNIER. *Revue du mois*, 10 mai-juin 1920 ; *Flore complète illustrée.* T. IV. — CAYEUX. *Comptes-rendus de l'Acad. des Sc.* 21 févr. 1921. — DALL. *Pelecypoda.* Text-book of Paleont. adapted from the German of Zittel, vol. I, pp. 422-507. London, Macmillan, 1913. — DEPÉRET. *Les transformations du monde animal.* Paris, Flammarion, 1907. — FAUROT. *An. de Paléont.*, t. IV, fasc. 3, 1909, Paris, Masson. — FAUVEL. *Résultats des campagnes scient.* fasc. XLVI, 1914, Monaco. — FISCHER et OEHLERT, *ibid.* fasc. III, 1892. — GRAVIER. *Annales de l'Inst. Océan.* t. I, 1909, Monaco ; t: II, Paris, Masson, 1911 ; *Rev. scientif.* sept. 1908. — DE GROSSOUVRE, *B. S. G. F.T.* XVIII, 1919. — HYATT. *Cephalopoda*, Text-book Zittel, pp. 583-677. — HÉROUARD, *Bulletin de l'Inst. Océan.* N° 301, janv. 1905 ; *Bul. Soc. Zool. Fr.*, 1904. — KOSLOWSKI. *An. de Paléont.* t. IX, fasc. 2. 1914. — LACAZE-DUTHIERS. *Histoire naturelle du corail*, Paris, Baillière, 1864. — DE LAPPARENT. *Traité de géologie*, Paris, Masson, 1906. — DE LAUNAY. *Histoire de la Terre*, Paris, Flammarion, 1910. — ST.MEUNIER. *La Géologie biologique*, Paris, Alcan, 1914 ; *Histoire géologique de la mer*, Paris, Flammarion, 1920. — D'ORBIGNY. *Paléont. franç.*, Paris, Masson, 1860 ; *Cours élémentaire de paléont. et de géol. stratigr.* t. I, Paris, Masson, 1849. — QUINTON. *L'eau de mer, milieu organique*, Paris, Masson, 1912. — ROULE, *Résultats*, Monaco, fasc. XXX. — SCHUCHERT, *Brachiopoda*, Text-book Zittel, pp. 355-420. — SUESS. *La face de la Terre*, Paris, Colin, 1914. — THEILHARD DE CHARDIN. *An. de paléont.* t. IX, fasc. 3-4, 1915. — THOULET, *Résultats*, Monaco, fasc. XXIX — ZITTEL. *Traité de paléontologie.* t. I et II, Paris Doin, 1887.

2. Cf. *L'évolutionisme et les formes présentes*, dans *R. sc. ph. th.*, t. IX, 1920, p. 5.

pond à une série chronologique des dépôts. Or tous les dépôts géologiques, ou presque tous, sont des formations de mers [1].

I. — Les Foraminifères.

Les plus anciens débris organiques, ceux que l'on doit trouver d'après la théorie de l'évolution dans les tout premiers sédiments, sont de foraminifères, protozoaires sarcodaires, petites gouttes de protoplasma, et d'un protoplasma que les besoins du système avaient fait tenir pour homogène, mais où l'analyse a fini par déceler toutes les infrastructures des cellules les plus compliquées, avec vésicules contractiles, enveloppe et noyaux. On ne s'expliquerait pas, en effet, l'extrême variété de ces êtres sans des diversités correspondantes de la substance molle.

Les foraminifères ou bien se couvrent de matières étrangères, vase, grains de sable, spicules d'éponges qu'ils agglutinent, ou bien sécrètent un test ; dans le premier cas, leurs coquilles sont arénacées-siliceuses, dans le second, elles sont généralement calcaires, et, calcaires, elles sont compactes ou poreuses, imperforées ou perforées. Leur ordre de filiation est généralement le suivant : d'abord les formes nues, amœboïdes (protistes et monères), sans intérêt en paléontologie ; puis les agglutinantes, qui doivent occuper le bas de la série des fossiles ; puis les imperforées, car il est naturel de supposer que le manque de pores accuse un état simple ; enfin les perforées, ordonnées selon le degré de complication de l'intérieur du squelette, selon la disposition des loges et des cloisons, à savoir, en remontant, pour ne citer que les plus importantes : globigérines, fusulines et nummulites.

Or, perforés et imperforés, siliceux ou calcaires, les foraminifères les plus simples avec les plus compliqués apparaissent ensemble pour la première fois dans l'avant dernier système de l'ère primaire, le carboniférien. Bien plus, les plus simples, ceux qui n'ont qu'une loge et pas de cloisons, sont rares ou douteux à l'état fossile et abondent dans les mers actuelles, tandis que ceux qui devraient être récents, étant les plus compliqués avec leur intersquelette et leur réseau canalifère, n'existent qu'à l'état fossile et dans les deux gisements les plus anciens (calcaires à fusulines). Il ne saurait être question, par conséquent,

1. Il s'agit ici d'une enquête sur les fondements positifs d'un système philosophique. Le caractère technique de notre discussion s'impose.

d'une descendance en ligne directe. Aussi considère-t-on les deux grandes divisions de l'ordre des foraminifères, imperforés et perforés, comme deux généalogies collatérales ; et ce n'est réellement, dit Zittel, qu'à partir du trias que l'évolution peut se suivre d'une façon continue et qu'on voit les deux sous-ordres se différencier parallèlement en passant des formes les plus simples aux plus compliquées.

Mais la meilleure volonté du monde ne nous permet pas, même à partir du trias, d'observer dans le tableau de la distribution géologique des foraminifères trace d'évolution.

En supposant qu'une hiérarchie soit plausible des imperforés calcaires, sur leurs trois familles, les deux extrêmes, celles qui doivent être les plus éloignées dans le temps, sont contemporaines et du même âge, et celle du milieu, qui devrait occuper l'entre-deux comme groupe de passage, culmine tout d'un coup au dessus de l'une et de l'autre dans l'éocène. Quant aux perforés, sur sept familles, quatre sont triasiques, et le rang de chacune des trois autres est au rebours de celui que la théorie permet de prévoir, puisque l'une des moins compliquées est surtout tertiaire et récente, et que des deux autres Zittel écrit ceci : « Il est toutefois remarquable que les deux familles les plus élevées de ce sous-ordre [perforés], les Fusulinides et les Nummulinides aient devancé leur tour d'apparition, pour tomber ensuite en régression, celle-ci depuis l'Eocène, celle-là depuis le Dyas [fin du primaire]. »

D'ailleurs ce classement est si peu nécessaire qu'on a pu en proposer un autre qui en est exactement le contrepied, c'est-à-dire que les coquilles données tout à l'heure pour les plus parfaites deviennent les moins avancées, et inversement ; c'est-à-dire que les perforées sont primitives et les imperforées dérivées. Pourquoi, en effet, un test poreux marquerait-il un avantage sur un test compact ? Pourquoi ne pas imaginer que le foraminifère, un jour, trouvant incommodes, dangereux, ces trous dont est percée sa coque et par où il tend ses lignes de pêche, a rentré ses engins, bouché les pertuis, pour s'arranger autrement ? Cette classification du reste a pour elle la loi biogénétique fondamentale ; certains genres classés plus haut parmi les imperforés laissent voir pendant leur croissance, sur les premières de leurs loges, des cloisons à jour, ce qui ne peut être dans le développement de l'individu qu'un souvenir du passé du phylum ; elle trouve de plus à se justifier, comme l'autre, par le même tableau de

la distribution géologique, car les fusulines et les nummulites, — des perforés, — sont primaires, et les milioles, — des imperforés, — ne viennent qu'après. On pourrait même pousser plus avant dans la voie des conjectures et penser que l'imperforé lassé, un jour, de fabriquer du calcaire à ses dépens s'est contenté, pour se vêtir, des fragments de quartz et de silex, des dépouilles de diatomées épars autour de lui sur le fond des mers, ce qui expliquerait pourquoi les formes agglutinantes ou arénacées sont surtout actuelles.

Voilà donc deux classifications transformistes contradictoires qui se réclament du même tableau. Est-ce trop de conclure que ce tableau ne prouve rien quant à une transformation ? D'ailleurs la difficulté de classer ces bêtes dont l'étonnante variété, dit Zittel, et la persistance à travers de longues périodes resteront sans doute des faits étonnants et merveilleux ; l'impossibilité plutôt de trouver un classement par descendance qui convienne à la fois aux types fossiles et aux représentants actuels a fait conclure à la spécificité de leurs protoplasmas. Inutile donc de leur chercher un arbre généalogique, ils n'en ont pas. Les protozoaires, synthéses automatiques des plasmas primordiaux, poussent, foisonnent au pied du règne animal comme l'herbe dans un pré.

Mais il n'y a pas que ces oppositions à l'intérieur de l'ordre, il y a encore la date d'apparition de cet ordre même dans la succession des âges.

Les foraminifères, qui sont protozoaires, au bas de la classification, et qui devraient être dans les premiers sédiments, n'apparaissent, et tout d'un coup, qu'à la fin du paléozoïque, après les vertébrés et les amphibiens. C'est ce qui donnait tant de prix à l'*Eozoon* et l'avait fait saluer « d'ovations universelles ». Au-dessous du dévonien et du silurien qui sont précisément les systèmes où les foraminifères manquent, dans les plus vieux terrains du globe, aux cipolins du Canada, on avait découvert enfin des foraminifères, et gigantesques, avec des cloisons perforées, des canaux et un intersquelette, toutes les caractéristiques du foraminifère-type. Il y eut coup sur coup l'*Eozoon canadense*, l'*E. bavaricum*, l'*E. bohemicum* etc... C'était l'*Eozoon* qui avait édifié de ses loges accumulées les puissantes masses calcaires de l'étage laurentien : « développement maximum sans exemple, disait l'inventeur de cette bête, sans exemple dans les âges subséquents de l'histoire de

la terre et en harmonie avec une des grandes lois de la succession des êtres vivants. » Mais la structure de cet ancêtre était à ce point synthétique qu'on n'a jamais su définir s'il était éponge, foraminifère ou polypier. Ce fossile qui ne devait être que l'humble témoin des commencements de la vie prenait une importance telle qu'il créait bientôt plus d'embarras qu'il n'avait donné de satisfactions, jusqu'à tant qu'il se fût déclaré à l'analyse, comme son frère le *Bathybius*, pour un produit d'origine mécanique, « un simple accident minéralogique susceptible de se produire dans tous les mélanges intimes de la calcite avec la serpentine ou le pyroxène » (Lapparent), un des mille aspects curieux dont certains marbres ont tiré leur nom, comme le *foie-de-veau* ou le *cervelas*.

Apparus à la fois, simples et complexes, perforés et imperforés, dans le carboniférien, ces protozoaires traversent « sans variations appréciables », sans variations qui se puissent définir, toute la suite des âges, pour n'atteindre leur plus grand développement en espèces et en nombre que dans l'ère moderne, à la hauteur de l'homme.

Leurs débris couvrent le fond de presque toutes les mers, et la craie du nord de l'Europe en est pétrie. La craie est une vieille boue abyssale desséchée ; ce sont d'anciens fonds marins des temps secondaires montés au jour. Les tests que ramène à telle station du large des Açores, dans son boudin de vase, le tube sondeur de Buchanan, sont identiques, quant à la composition et à la structure, à ceux que découvre le microscope dans tel fragment des roches de Flandre et de Touraine. « La craie est le produit des transformations auxquelles parviendra la boue à foraminifères quand elle aura subi les vicissitudes que le dépôt secondaire a dès maintenant éprouvées... C'est une boue à globigérines évoluée, pour son compte, dans la grande évolution des roches.» (St. Meunier.) Car une évolution qui ne se discute pas, c'est celle des pierres. Les silex de la craie, si nombreux que certains veulent y voir la preuve que le mode de sédimentation des mers anciennes n'a pas été celui des mers d'aujourd'hui, sont de la silice évoluée. C'est l'état prévu de ce corps le jour où les eaux profondes qui le tiennent maintenant en suspension auront disparu, absorbées par l'écorce ou déplacées par un soulèvement, et que les fonds d'abord ensevelis, puis remontés en l'air, seront soumis aux liquides d'infiltration : la cilice s'y amassera en rognons. Et à supposer même que ce métamorphisme, ainsi que le veut

M. Cayeux n'ait pas attendu l'émersion, à supposer que la lithogenèse puisse être « indépendante du facteur temps », il apparaît de plus en plus par la comparaison des dépôts passés et présents que ce qui se transforme, c'est tout ce qui n'est pas vivant.

En tout cas, « il se forme encore de la craie blanche en certains points du globe, écrit Zittel, et il est possible que la masse épaisse de la craie d'Angleterre, de la France et du Nord de l'Allemagne se soit formée dans les mêmes conditions que la boue à globigérines actuelle ». Puisque la constitution d'un fond marin dépend surtout, quelle que soit sa profondeur, des phénomènes superficiels de l'océan qui le recouvre, l'identité des dépôts ne permet pas de penser que les conditions de la vie dans les mers passées aient été différentes de celles des mers actuelles. Les foraminifères y fixaient le calcaire et la silice de leurs eaux comme ils font de nos jours, et, morts, rendaient à la mer sa silice et son calcaire comme ils font encore. Si leurs débris manquent dans le silurien, ils manquent aussi dans des fonds actuels dont ces bêtes peuplent pourtant les surfaces, mais qui sont trop bas pour que leurs dépouilles y puissent arriver avant une complète dissolution. L'état de conservation des tests dépend, d'après les océanographes, de la hauteur des eaux qu'ils doivent traverser avant de toucher le fond, et, entre deux cents et quatre mille mètres, tous les degrés sont donnés, suivant la profondeur, de la coquille intacte au calcaire réduit en boue. Cet état de conservation dépend exactement du trajet parcouru, et comme il n'est pas possible que des éléments si légers ne dépendent pas surtout des courants, ce trajet sera toujours suffisant, toujours bien supérieur aux plus grandes profondeurs pour qu'on puisse faire de la dissolution totale la règle. Cette dissolution sera la règle encore davantage lorsque ces fonds abyssaux, comprimés, soulevés, remaniés et réduits, seront devenus assises géologiques, auront été constitués craie, roche friable, poreuse, traçante, sujette comme pas une à l'érosion et perméable entre toutes aux agents dissolvants des eaux d'imprégnation. Rendus à l'inorganique, ces éléments minéralisés doivent y perdre leur structure d'emprunt, recouvrer la forme de leur premier équilibre, cristalliser en orthose, en rhomboèdres de calcite, à moins qu'ils ne se décomposent tout à fait en calcaire amorphe. La fossilisation de ces menus débris, si légers que, ramenés des profondeurs, ils se pulvérisent au triage, ne peut être qu'une excep-

tion. En fait, les tests gardés intacts sont retrouvés le plus souvent dans des enveloppes d'oursins, dans des cavités de silex ou des nodules de phosphate de chaux. Dans ces conditions mêmes leur résistance a été très inégale ; tout ce qui était en aragonite est disparu, transformé peut-être par le simple étirement des couches, tandis que les foraminifères en calcite n'ont rien perdu de leurs ornements les plus délicats. Et comme la classification théorique se fonde sur la composition physique de la coquille et que les foraminifères sont souvent divisés en vitreux et porcelainés selon qu'ils sont en calcite ou en aragonite, interpréter en langage d'évolution le tableau de leur distribution géologique conduit à conclure que les formes vitreuses, lesquelles ont résisté, sont primitives, et que les porcelainées, qui n'ont pu subsister que dans les terrains récents, sont dérivées, quand c'est le contraire qui pourrait avoir eu lieu. — En somme, ce que ce tableau nous montre, ce n'est pas les progrès de la substance vivante, mais l'évolution inverse, celle de ses débris rentrant dans la matière.

II. — Éponges et Coraux.

Tant qu'on ne connaissait d'éponges que l'usuelle et les fossiles, il était loisible à chacun d'expliquer selon ses vues les différences. On pouvait croire que, de pierreuses, elles étaient devenues cornées soit par une transformation lente, soit par un changement brusque, à moins d'admettre que, cornées depuis toujours, elles fussent devenues pierreuses par un effet de leur ensevelissement, la part de la fossilisation devant être prépondérante dans ces organismes creux. Mais une connaissance plus étendue, plus approfondie des formes présentes et des formes passées a peu à peu comblé l'intervalle et départagé les opinions.

Pendant que les chaluts ramenaient des mers des éponges dont le squelette est minéralisé comme celui des éponges fossiles, un traitement chimique des éponges fossiles permettait d'obtenir, en les dégageant des produits de pseudomorphose, un squelette « aussi frais et délicat que celui d'une éponge qu'on viendrait de draguer » (Zittel), et, à l'analyse, les unes et les autres, venues des mers crétacées ou des profondeurs de l'Atlantique, révélaient ici et là la même composition, les mêmes propriétés et la même structure, si bien qu'aujourd'hui, dit Zittel, — qui

fait autorité dans cette étude des spongiaires, — « aujourd'hui enfin, il est possible de faire rentrer toutes les éponges fossiles dans les divisions génériques établies pour les éponges de nos mers et l'on ne peut plus voir de différence de plan ni de structure entre les éponges fossiles et les vivantes. »

Mais encore, peut-on trouver dans leur répartition à travers les terrains le plan d'un classement transformiste ?

Les éponges sont cornées, siliceuses ou calcaires (ces deux derniers groupes étant seuls susceptibles de fossilisation). On les subdivise naturellement, quelle que soit la substance, d'après la forme du spicule, élément microscopique fondamental, qui peut être simple (monaxon), ou branchu (triaxon, tétraxon, hexaxon). Les spicules calcaires n'ont jamais plus de trois ou quatre branches ; les siliceux en ont le plus souvent six. Les éponges siliceuses sont dans la faune spongiaire fossile et vivante les plus nombreuses et les plus complexes.

Or elles sont aussi, en géologie, les plus reculées, les premières. Dès l'époque silurienne, les hexactinellides sont déjà marquées nettement dans leurs deux groupes principaux des dictyonines et des lyssacines, et toutes les hypothèses qui feraient dériver les hexactinellides des tétractinellides ou des monactinellides nous reportent dans les périodes anté-siluriennes (Zittel). Mais depuis on a découvert, précisément dans l'anté-silurien, dans le cambrien et le précambrien des régions canadiennes, des débris d'éponges silicatées qui sont encore des hexactinellides et des mieux caractérisées. Pour le coup, au lieu de reporter plus bas l'hypothèse d'une dérivation à partir des formes les plus simples (monacts), on a changé la classification, on l'a renversée sens dessus-dessous ; les hexactinellides sont devenues protosponges, et la filiation se fait désormais en sens inverse, des formes complexes, hexacts, et tétracts, aux formes simples, triacts et monacts ; les spicules, d'abord minéralisés, passent peu à peu aux filaments cornés, soyeux ; les formes s'assouplissent et elles se simplifient. A vrai dire, le principe de la nouvelle classification n'est plus le spicule, mais l'appareil irrigateur. Seulement comme les complications de cet appareil sont au plus haut degré chez les hexactinellides, on fait dériver celles-ci de formes embryogéniques théoriques qui ne sont d'aucun intérêt, car il n'en est de trace nulle part.

Si la distribution géologique des éponges n'indique rien quant à leur descendance, elle n'est pourtant pas sans signification.

On y observe que l'apparition des faunes se fait par groupes et par bonds. Où les éponges siliceuses abondent les calcaires manquent, et réciproquement. Les dragages ont en effet révélé que les siliceuses habitent les profondeurs, et les calcaires les eaux littorales. La présence des hexactinellides et des lithistidées dans le système néocrétacé, ou celle des calcisponges dans l'étage néocomien fixent donc moins une date dans l'histoire que le niveau d'un gisement, le faciès d'un horizon. L'opposition des deux groupes est radicale, absolue, c'est celle de deux milieux, littoral et profond, celle de deux substances, le calcaire et la silice. Mais la répartition bathymétrique des faunes comporte une explication évolutioniste que les coraux vont nous permettre de discuter.

Chez les **Coraux** la cavité centrale est partagée par des lames calcaires en compartiments « disposés, dit Lacaze-Duthiers, comme des stalles tout autour d'une salle circulaire. » L'ordre d'apparition de ces lames et des loges qu'elles définissent pendant le développement de l'embryon, dirige la classification. Tous les jeunes polypes ont le corps divisé en quatre ou en six parties égales ; ils sont tétracoralliaires ou hexacoralliaires. Or les premiers, dits rugueux, sont paléozoïques et éteints ; les seconds sont mésozoïques et vivants. La présomption est grande que les seconds descendent des premiers. En réalité, tout n'est pas aussi simple.

D'abord il n'est pas sûr que le plan tétraméral soit primitif. Les opinions sont partagées autant qu'elles peuvent l'être, chacune ayant pour soi d'excellentes raisons. Les rugueux sont premiers si l'on s'en tient en gros à leur histoire, mais ils peuvent être dérivés si l'on regarde à leur morphologie. Leur calice présente, avant l'établissement des quatre loges caractéristiques, six cloisons primaires ; ils pourraient n'être que des formes avortées, à moins que, eu égard à leur symétrie binaire ou bilatérale, on ne les mette tout à fait au-dessus des hexacoralliaires, dont la disposition est nettement rayonnée. « Rien n'autorise à considérer les *Hexacorall[i]a* comme supérieurs en organisation à des polypiers construits sur un plan tétraméral. » Dans l'impossibilité de les classer en ligne directe, il faut leur supposer un ancêtre commun.

L'ancêtre des anthozoaires sera donc l'*Anthozoon*, type synthétique abstrait, obtenu par réduction et où se retrouvent à l'état d'ébauche les traits principaux des groupes subordonnés. « Il a précédé dans le temps les tétracoralliaires qui comptent au nombre des fossiles les plus vieux. » Mais sont-ils bien les plus vieux ?

Ils abondent dans le primaire, mais les hexacoralliaires n'en sont pas absents, ils y sont représentés par trois familles qui tiennent en zoologie le haut bout de la classification et dont l'une, les *Archæocyatidæ*, pullule dans les plus vieux sédiments, le cambrien et le précambrien du Canada. Dans le cambrien, où les rugueux manquent, Walcott a découvert une actinie, coralliaire sans squelette, du type hexaméral, si parfaitement conservée qu'on lui trouvait aussitôt dans la faune actuelle sa famille, les *Edwardsidæ*, et son genre dans cette famille, les *Edwardsia*.

Inversement, si les hexacoralliaires peuplent nos mers, le type tétraméral n'y est pourtant pas inconnu, on le signale chez les cérianthes, les paractiniaires, et dans trois ou quatre genres des turbinolides. Entre les polypiers paléozoïques et les coraux vivants, c'est donc moins une succession qu'un relais, une relève ; dès la fin du prinmaire, les hexacoralliaires se renforcent et relèvent les rugueux, qui disparaissent.

Cependant l'observation pour la première fois dans le lias d'une « différence tranchée » entre les coraux des récifs et ceux d'eau profonde, porte à penser que c'est vers cette époque que se serait opérée dans le groupe du type tétraméral la séparation de ces deux faunes madréporaires dont les études océanographiques récentes ont établi les oppositions fondamentales. « Les coralliaires paléozoïques se trouvent presque toujours en grand nombre comme de véritables coraux de récifs ; il ne paraît pas encore y avoir eu à cette époque de différenciation entre les coraux de mer profonde et les coraux de récifs, et les échantillons isolés que l'on trouve appartiennent aux mêmes genres que ceux des récifs. » (Zittel).

On est convenu, dans l'hypothèse de la descendance, de trouver aux êtres d'eau profonde le faciès archaïque, tandis que ceux des littoraux l'auraient évolué. La raison en est obvie. A mesure que s'accusaient davantage, avec les climats, les variations des milieux, leur simplicité devait pousser les premiers organismes à gagner les profondeurs, indépendantes de la latitude et toujours calmes.

En effet, sur les côtes de la Floride, note Lapparent, les coraux et les échinodermes d'eau profonde ont entièrement le faciès des faunes tertiaires et crétacées. Sur 42 genres de polypiers recueillis dans la grande campagne du *Challenger*, 20 sont connus à l'état fossile. Parmi ces derniers, il en est 8 des formations secondaires, savoir 2 du terrain jurassique et 6 du terrain crétacé. « Il semble bien que les grandes profondeurs soient comme le refuge à la faveur duquel les genres d'ancienne date ont réussi à prolonger leur existence. »

Le raisonnement vaudrait si les différences entre ces faunes étaient morphologiques, si, littorale et profonde, ces faunes étaient portées sur des degrés séparés de la classification. Or coraux des récifs et coraux des profondeurs sont tous du même type hexaméral, et leurs différences ne sont le plus souvent que celles des variétés dans la même espèce. A ne considérer même que ces variétés, ce sont les polypiers profonds, qui, par les dimensions de leur calice, par le nombre de leurs septes, — de même que les éponges siliceuses par toute leur structure, — présentent le faciès le plus évolué.

Tout ce qu'on peut conclure du fait que les coraux profonds ont des congénères fossiles, ce n'est rien quant à leur âge, rien qui permette de dire que, fossiles, ils étaient actuels, ni que, vivants, ils sont anciens, c'est seulement que ces fossiles sont des coraux profonds et que leur gisement correspond à tel niveau. Ces êtres que les naturalistes nous donnent pour très polymorphes, très impressionnables, d'une plasticité déconcertante, qui sont parmi les ordres inférieurs du règne animal ceux dont la morphologie est la plus expressive, la plus dépendante des causes actuelles, doivent être précieux entre tous pour aider à reconstituer les milieux passés et fixer les caractéristiques des terrains.

Si les coraux des récifs paléozoïques sont inconnus dans le cambrien, cela confirme ce que l'on sait par ailleurs de ce système sédimentaire où règnent, du moins pour le nord de l'Europe, les plages basses, vaseuses, constamment remaniées par les incursions de la mer, toutes conditions impropres à ces constructeurs qui veulent des soubassements solides. Ils apparaissent pour la première fois dans l'ordovicien, mais « sporadical, sparsely represented » : dans cet étage où abondent les troubles, les sédiments détritiques, les coulées éruptives, les récifs coralligènes, qui supposent par-dessus tout la stabilité des bassins et la

limpidité des eaux, ne pouvaient être que clairsemés. Comment s'étonner de ne pas trouver des coraux d'eau profonde dans ces terrains de l'ère primaire dont les niveaux ne les comportaient pas ? S'ils se montrent dans le lias, pas n'est besoin de supposer une différenciation transformiste des faunes pour avoir la raison de cette apparition : l'Europe alors dessine un archipel coupé de bras de mer où circulent des courants venus du sud où est le large. Ils abondent dans la craie et leurs différences y sont tranchées, parce que la craie est une mer profonde à sédimentation calme, où les trois grands districts bathymétriques des océans modernes, littoral, sublittoral, et coraux d'eau profonde jusqu'à 2.000 mètres au moins, sont représentés. Pourquoi s'étonner d'y rencontrer des polypiers profonds dont le faciès est actuel, puisque c'est la première et la seule grande submersion dont il nous soit donné d'explorer les dépôts ?

La comparaison des calcaires à polypiers des terrains secondaires avec ceux de l'époque actuelle met les géologues d'accord pour reconnaître leur identité. L'étude même des marbres coralligènes paléozoïques ne permet pas d'y voir aucune différence. « Rien n'est plus intéressant, écrit M. Stanislas Meunier, que la conformité des récifs de tous les âges, relativement à leur morphologie générale.» Un naturaliste belge a su découvrir dans le dévonien de l'Entre-Sambre-et-Meuse un véritable archipel corallien formé d'îles auxquelles convient exactement le nom d'atolls, d'une disposition tout à fait comparable à celles qui se trouvent réalisées de tous côtés dans le Pacifique actuel. «De même que les atolls modernes ne sont que les sommets d'une chaîne corallienne sous-marine, de même les îles dévoniennes du sud-est du massif de Roly, dont les intervalles ont été comblés par le calcaire noduleux, se présentent comme ayant été reliées entre elles par des récifs à une profondeur de dix mètres au maximum.» Ces îles sont arrondies et parfois tout à fait circulaires et se détachent nettement au milieu des schistes qui sont des boues argileuses de remplissage. Mais cette assimilation n'est pas acceptée de Lapparent, pour une raison que M. Stanislas Meunier passe sous silence, et qui est à savoir que les mollusques à test épais, si caractéristiques des récifs manquent dans le dévonien où, au contraire, abondent les brachiopodes, accusant un autre mode d'activité physiologique.

Entre ces mollusques à test épais et les coraux cons-

tructeurs ce serait un cas de commensalité. Ayant observé que les récifs les plus hauts font toujours directement face au vent dominant, on pensait jusqu'ici que l'exposition aux agitations du large était pour les polypiers une condition de prospérité ; les commensaux du récif ne pouvaient être par conséquent que des mollusques dont le couvercle fût capable de supporter le choc des vagues. Ce sont là les conditions spéciales que sous-entend l'édition américaine de Zittel quand elle écrit : « Les anciens coraux de récifs rappellent surtout les récifs modernes frangeants ou de barrière, et non pas les atolls dont la formation dépend de conditions particulières. » « Or cette affirmation, écrit M. Gravier, souvent répétée dans les ouvrages de zoologie et de géologie, que le lieu d'élection des polypes coralliaires est le bord des récifs battus sans cesse par le ressac, est inexacte ; en réalité, la partie du récif qui est exposée au maximum du mouvement du flux et du reflux est comparativement morte, comme on peut le voir sur la ligne du haut-fond du récif de la Clochetterie à Obock ; on n'y trouve que des colonies adaptées à ces rudes conditions d'existence. Sans doute les polypes coralliaires se développent d'une façon luxuriante sur le talus en pente douce des atolls, à une faible profondeur, où l'eau est encore agitée, mais il y a une grande différence entre cet habitat et la ligne de ressac du récif. » On conçoit donc que le manque de mollusques à test épais dans les marbres dévoniens ne soit plus un argument contre l'assimilation complète, établie il y a quarante ans par M. Dupont, des récifs paléozoïques aux atolls actuels.

III. — Les Oursins.

Ni Zittel ni ses continuateurs américains ne nous donnent un tableau de la répartition stratigraphique des coraux, sans doute à cause du remaniement profond que doit subir tôt ou tard la classification de ces bêtes dont l'étude des parties molles est à peine commencée, sans doute aussi, et plus probablement, parce qu'on n'en saurait rien tirer en faveur du système.

Mais voici les oursins, dont l'importance en paléontologie ne le cède à celle d'aucun groupe ; « ils répondent à tout ce qu'on peut exiger de bons fossiles caractéristiques », grâce à la forme du test, qui se trouve être par chacun de ses traits l'expression de l'organisation entière de l'animal, grâce à leur parfait état de conservation, qui permet de

reconnaître les derniers détails et de reconstituer les structures disparues avec la même assurance qu'on aurait à traiter des oursins vivants. Conditions exceptionnelles qui nous font espérer ici des indications nettes sur la descendance. Or, en effet, « tout le développement phylétique des Echinides montre d'une manière évidente dans l'apparition des différents ordres et familles, et dans la succession des divers genres, non seulement l'accroissement de richesse en formes et un développement successif vers l'époque actuelle, mais aussi un développement ascendant de l'imparfait au perfectionné, un progrès continu du bas vers le haut.» Et encore: «la comparaison des caractères morphologiques des oursins fossiles avec leur succession géologique et avec l'ontogénèse de leurs parents actuels, conduit à des séries génétiques où l'on voit s'accorder parfaitement la phylogénie, l'ontogénie, et la morphologie. » Que voulez-vous de plus ?

Les oursins forment deux groupes très définis : les réguliers, chez qui les deux extrémités anale et buccale sont diamétralement opposées, et les irréguliers où elles sont excentriques. Pour l'évolutionisme les premiers sont rayonnés et primitifs, les seconds bilatéraux et dérivés. Un élément de systématique également important, c'est la bouche, qui a, ou n'a pas de mâchoires. Le progrès évolutif de ces bêtes s'entend donc comme une complication composée de la bouche et de la symétrie. Le premier oursin devrait être rayonné avec une bouche sans mâchoires, et le dernier devrait être bilatéral avec un appareil masticateur, ou une « lanterne d'Aristote ». Or cet appareil masticateur atteint chez les réguliers et chez les irréguliers, chez les rayonnés et les bilatéraux, un degré égal de perfection. Et même ne tiendrait-on compte que de l'évolution de la susdite lanterne, que les plus différenciés, les plus hauts dans la classification seraient encore les plus anciens, et les plus bas dans les terrains, les moins élevés seraient surtout actuels ; ceux que leur bilatéralité met au sommet se trouvent par leur lanterne très ravalés. De plus, réguliers et irréguliers se montrent ensemble dans les mêmes terrains vers le lias. Il faut donc les considérer comme deux généalogies parallèles apparues à la fois dans les premières formations secondaires.

Les réguliers constituent un ordre parfaitement homogène, trop homogène même pour que leur classement par familles ne soit pas artificiel. Les différences qui servent à les définir, telles que la forme des tubercules et des

piquants, l'état du péristome, celui de l'appareil apical, la mobilité des plaques, peuvent donner ce que l'on appelait naguère de bonnes coupes génériques, mais elles sont trop particulières pour que l'on puisse établir une comparaison et trouver ainsi des liens de parenté. Aussi les Américains ont-ils complètement remanié la classification pour ordonner les réguliers d'après l'état des dents, qui sont creuses ou carénées, et d'après les épiphyses articulaires des mâchoires, qui sont larges ou étroites. On a dès lors les aulodontes, les stirodontes et les camarodontes, qui, du trias au récent, s'avancent par échelons, ce qui satisfait en effet à l'hypothèse, car « it is earnestly desired that we should find fossils in the proper geological horizon representing every step in a genealogical sequence. » Mais comme ce remaniement n'a été commandé par aucune découverte nouvelle, les motifs qui faisaient rejeter à Zittel ces moyens de classement gardent toute leur force. « L'appareil masticateur présente dans les différents genres des variations de toute espèce, notamment dans la forme des pièces complémentaires (épiphyses) et des *rotulæ* (compas). Elles n'ont aucun intérêt pratique pour les paléontologues, car l'appareil masticateur n'est que fort rarement visible, et même dans ce cas n'est le plus souvent conservé qu'en partie. Généralement, on ne trouve que les mâchoires, les dents et les poutres, soit en relation les unes avec les autres, soit isolées. Les pièces complémentaires et les étriers ne se présentent à l'état fossile que dans des cas extrêmement rares. » Si leur conservation est si rare, il n'est pas surprenant que les genres que ces épiphyses servent à distinguer soient surtout récents.

D'ailleurs, fondamental pour classer les réguliers, l'appareil masticateur devient d'intérêt secondaire dans le rangement des irréguliers, car ici les formes les plus élevées sont bilatérales, mais n'ont pas de mâchoires ; l'oursin marche à la bilatéralité, mais il perd sa lanterne. Le même organe dont la complication tout à l'heure marquait le progrès de la faune, marque maintenant ce même progrès par sa simplification : l'évolution change de signe. Notons que la bilatéralité, l'orientation de la marche dépend directement, d'après la théorie, de la différenciation de la tête et, dans la tête, de la perfection de la bouche, principe du tube digestif, lequel fixe avec la verticale un des deux plans perpendiculaires de cette symétrie. Par conséquent, un progrès vers la bilatéralité allant de pair avec une atrophie des mâchoires

est en contradiction avec tous les principes du système. Pratiquement la question est résolue, puisque gnathostomes et agnathes, oursins sans mâchoires et oursins avec mâchoires, partent ensemble du Jura.

Les oursins paléozoïques sont un bloc à part ; leurs rapports aux deux ordres ultérieurs, réguliers et irréguliers, ne sont pas faciles à définir, car ils ont toutes les complications, celle des zones ambulacraires, celle de l'appareil apical, celle des mâchoires qui sont puissantes, celle des plaques qui sont mobiles. « Ils peuvent être considérés légitimement comme les précurseurs des *Regulares*.» Évidemment, ce sont des oursins. Mais d'expliquer comment ces bêtes que leur diagnose place au sommet de la classification se trouvent occuper les terrains les plus bas, comment l'évolution a pu se faire de ces bêtes si hautement différenciées, « highly specialised », à des descendants amoindris, tels que les cidarides, dont les plaques sont soudées et dont la lanterne est simple, tels que les échinonéides, qui n'ont point de mâchoires ; d'expliquer comment les plus vieux oursins sont les plus parfaits, c'est ce que l'évolutionisme ne fera jamais.

On suppose alors que tous les intermédiaires ont été perdus jusqu'au lias. On imagine surtout des « refontes » et « extrêmement énergiques » : trois refontes, une entre le paléozoïque et le secondaire, dans le dyas, qui est une formation problématique, et deux autres au cours du crétacé. Pour expliquer l'apparition d'oursins que rien n'annonce et qui disparaissent sans lignée, on imagine des refontes, et des refontes dans ce même milieu marin dont on invoquera la constance, « la remarquable uniformité », dès qu'il s'agira de nous dire pourquoi tant d'oursins, et c'est le plus grand nombre, traversent tous les terrains sans changement.

L'embranchement lui-même des échinodermes est à ce point séparé qu'on ne sait lui assigner aucune forme de passage. « Toutes les classes se montrent complètement différenciées dans le silurien, et parmi les organismes qui les accompagnent il n'en est aucun que l'on puisse considérer comme leur forme souche. » La dernière tentative est de M. Hérouard, et curieuse.

La symétrie quinaire de l'oursin est un cas de tératologie. La bilatéralité est une propriété fondamentale de la substance vivante, c'est la résultante de la division cellulaire ; elle est donc primitive. La symétrie radiaire n'est que dérivée, c'est la réunion d'un certain nombre

de plans de symétrie bilatérale passant par un axe commun. La larve de l'oursin, d'abord bilatérale, subit à un moment donné une orientation brusque ; elle est paralysée tout d'un coup dans une de ses moitiés ; l'axe quinaire prévaut alors. « Phénomène remarquable dont on ne peut expliquer les causes, » phénomène tératologique. « L'embranchement des échinodermes peut être considéré comme un embranchement d'origine tératologique, ou plutôt il est plus tératologique qu'aucun autre, car on peut dire que la série des êtres que nous considérons comme représentant l'évolution normale n'est dans sa totalité qu'une branche de la tératologie représentant la série des monstres nés viables et capables de se reproduire. » D'abord bilatéraux, les oursins, brusquement frappés d'hémiplégie dans toute leur race, tournent au plan radiaire, puis, rayonnés, ils reprennent peu à peu le dessus et reviennent à la bilatéralité. Nos discussions sont donc bien oiseuses. Qu'importe des tableaux paléontologiques ? Tournez-les comme vous voudrez, il y a toujours évolution ; ces monstres roulent dans un cercle.

IV. — Les Coquilles.

Ici les documents sont infinis, mais les principes de l'hypothèse sont assez simples pour que la discussion des faits n'entraîne pas à de longs développements.

La division classique des **Brachiopodes** en libres et articulés ne permet pas de décider dans quelle direction s'est faite leur évolution. Les premiers n'ont pas de charnières à leur coquille, mais ils sont libres, et leur appareil musculaire est un des plus ingénieux que l'on puisse imaginer, les seconds ont une charnière, et la fermeture des valves en est plus sûre, mais leurs mouvements sont limités. D'ailleurs les uns et les autres sont cambriens.

M. Schuchert a remanié la classification, qui devient un modèle du genre. Sans aucune de ces hésitations et contestations qui, partout ailleurs, dans les diagnoses des formes vivantes comme dans celles des formes passées, marquent les attributions de genres et d'espèces, il ordonne ces molluscoïdes, par des gradations précises, en primitifs, progressifs, dérivés, spécialisés et terminaux, et leur dresse un arbre qui, par la multitude et la symétrie de ses ramifications, ne laisse rien à désirer. Il n'y manque qu'une chose, c'est que cette généalogie soit prouvée.

Car les brachiopodes sont paléozoïques, et des plus bas terrains de l'ère primaire. Toutes ces différenciations dont doivent procéder plus de trois mille espèces fossiles connues, se trouvent resserrées dans deux étages, le cambrien et le silurien : vitesse de transformation surprenante de la part de ces êtres dont les représentants actuels sont justement ces fameuses lingules qui ont traversé toute l'histoire de la terre sans variations.

Il est remarquable comme ces généalogies interviennent toujours efficacement dès que les séries géologiques font défaut ; ces arbres qu'il est impossible d'établir toutes les fois que l'on met en parallèle la classification théorique avec la succession des terrains, réussissent au contraire admirablement dès que les moyens d'en repérer le développement n'existent plus. C'est le cas pour les planorbes d'eau douce du miocène supérieur, pour des *Vivipara* du pliocène inférieur, pour des *Unios* et des trigonies du tertiaire récent, pour certaines ammonites, pour toutes ces « séries de formes » à évolution rapide, rangées par degrés suivant certains détails de la sculpture qui n'ont aucun rapport avec la substance animale, et confinées dans un étage ou un épisode sédimentaire dont on ne peut connaître ni la durée ni le régime de formation, perdus qu'ils sont dans une subdivision stratigraphique dont tout reste à déterminer : « Séries toujours faites en dépit à la fois du point de vue géographique et du point de vue géologique » (St. Meunier) ; « jouet pour les collections d'amateurs », dit la *Paléontologie française ;* « le plus solide argument de la théorie de la descendance. » (Depéret).

Cette parfaite continuité des séries, M. Kozlowski la retrouve chez les brachiopodes du carbonifère supérieur de Bolivie, mais étalée dans l'espace par des débris contemporains : « véritables variations individuelles qui démontrent une fois de plus l'étendue de la plasticité d'un organe comme la coquille chez les brachiopodes, et combien est souvent abusive la création d'espèces nouvelles basée seulement sur les détails extérieurs de leurs valves. » Les océanographes la signalent chez les brachiopodes de l'Atlantique actuel, où telle espèce parcourt toute la série bathymétrique pour atteindre sa taille la plus considérable dans les grandes profondeurs. Cette parfaite continuité, les naturalistes l'observent dès qu'ils disposent d'un grand nombre d'échantillons vivants : « Lorsqu'on a entre les mains une grande quantité d'individus provenant de nombreuses stations, on rencontre souvent tous

les termes de passage entre deux espèces réputées distinctes, que l'on se trouve ainsi amené à fusionner en une seule. »

C'est l'histoire de la fameuse série du cheval. Des condylarthres à l'*Equus*, tous les stades possibles étaient représentés avec des transitions tellement ménagées, avec une telle concordance entre l'évolution progressive des types et l'âge stratigraphique des dépôts ; les formes s'y déduisaient les unes des autres avec une telle logique qu'il était « impossible de ne pas reconnaître de la manière la plus précise une série réellement généalogique, le plus bel ensemble phylogénique que nous offre l'étude des animaux fossiles ». Or, nul n'ignore désormais ce qu'il en reste, de « cette prétendue filiation des équidés » (Depéret).

Il est curieux d'observer ce que deviennent ces arbres généalogiques quand leurs embranchements principaux ne dépassent pas une formation et que la faune dont ils doivent expliquer la parenté est nombreuse, complexe, identifiée sur des débris, non pas insignifiants comme sont la plupart des coquilles, mais expressifs de toute l'organisation molle comme sont les os du squelette.

Le classificateur n'est plus gêné par l'axe des durées tel que le définit la série des assises, mais il doit encore concilier deux choses que l'on ne voit pas souvent compatir : l'appel des affinités et le mouvement évolutif. Il faut relier les formes d'après leurs ressemblances, tout en les dérivant les unes des autres par voie de succession. Et comme les ressemblances « jaillissent à tout propos », et avec les ressemblances, les liens de parenté, il en résulte un dessin de lignes sinueuses, de courbes compliquées, qui n'a plus rien d'un arbre ; le tableau généalogique devient une espèce de carte hydrographique, ou plutôt on dirait une coupe verticale instantanée des courants de l'atmosphère ; les régressions y égalent les progrès, et la cote d'évolution est presque nulle. Par conséquent, on supprimerait l'hypothèse que ce tableau ne perdrait rien de son intérêt ; on mettrait toutes les faunes sur le même plan horizontal, on supposerait toutes ces bêtes contemporaines, qu'il y gagnerait au contraire en exactitude et en clarté, d'abord parce que rien ne prouve dans la poche à phosphate ou la brèche à ossements où ces bêtes étaient enfouies qu'elles n'étaient pas contemporaines, et parce que, au lieu d'être filées pour ainsi dire sur une seule ligne, les relations entre les formes pourraient être rayonnantes, et toutes les affi-

nités, toutes les ressemblances se trouver de la sorte exprimées. C'est ce que fait M. Bonnier.

« Ce système des tableaux généalogiques, dit-il, présente l'inconvénient d'être dominé par l'hypothèse de la descendance. Il en résulte parfois, d'une manière inconsciente je l'admets, que certaines relations se trouvent précisément omises, parce qu'elles détruiraient l'arbre généalogique et sa clarté. De plus on y suppose que, dans le temps, l'organisation des êtres va toujours en se perfectionnant, c'est le progrès continu ; mais on aurait autant de droit d'établir ces tableaux à l'envers ou même tout autrement. » Il introduit donc les ponts et les chaussées dans la classification. Ses tableaux à lui, figurent une carte routière, mais ils ont sur les autres, sans rien leur céder en clarté, ce double avantage, de ne rien omettre des affinités naturelles et de pouvoir être mis sens dessus-dessous sans souffrir de contradiction.

Les **Lamellibranches** sont généralement classés en paléontologie d'après les empreintes laissées dans la coquille soit par les muscles qui font mouvoir les valves, soit par ceux qui servent à rentrer les siphons. Ils sont asiphonés ou siphonés. Asiphonés, ils peuvent avoir une ou deux empreintes ; avec une empreinte ils sont monomyaires, avec deux, ils sont hétéro ou homomyaires, suivant que les deux empreintes sont ou ne sont pas égales. Siphonés, ils sont *Integripalliata* quand l'empreinte du bord du manteau est simple : les siphons sont alors courts et fixés ; ils sont *Sinupalliata* quand la ligne palléale est sinueuse : les siphons sont rétractiles, le point d'insertion du muscle rétracteur se reconnaît au sinus. Le premier lamellibranche n'avait qu'un muscle, il était monomyaire, puis il en a pris deux : on voit naître le second chez les hétéromyaires où il est petit, puis les deux s'égalent et, homomyaire, le mollusque marche aux siphons qui sont courts d'abord et bientôt rétractiles. Cette classification mono, hétéro et homo, parfaitement ordonnée selon les degrés de complication croissante de parties molles essentielles, telles que le système musculaire et l'appareil de nutrition, sera une preuve péremptoire de l'hypothèse, — si la répartition stratigraphique lui correspond.

Or une première surprise, c'est que les lamellibranches dont l'organisation est la plus simple, ceux qui tiennent le bas de la classification théorique, et qui devraient être par conséquent les plus anciens, sont les huîtres, bivalves

monomyaires très actuels ; et les premiers dans le temps, ceux qui tiennent le bas de la série géologique et qui devraient être disparus, sont les moules, bivalves hétéromyaires où le muscle antérieur commence de paraître, et qui foisonnent de nos jours. On suppose donc que l'huître a régressé ; elle a perdu le second muscle, vu son pied diminuer et grossir sa valve gauche ; mono régresse à partir d'hétéro. Mais hétéro d'où sort-il ? S'il régresse aussi, ce ne peut être que d'homo avec ses deux muscles pairs, or homo le suit. S'il progresse, ce ne peut être que de mono, or mono lui succède. Il ne peut pas y avoir régression ; il ne peut pas y avoir progrès. Qu'à cela ne tienne ! Il y a eu progrès d'un côté (hétéro), régression de l'autre (mono), — sans qu'il soit décidé pour autant d'où nous vient hétéro (voir Zittel, p. 145). Et ces différenciations en sens contraire ont dû s'opérer très vite, brusquement, car en réalité les trois groupes mono, hétéro et homo ont des représentants dans le silurien. Les siphons sont même dans le bas silurien (*Yoldia, Lucina, Ledida*) ; d'ailleurs que la ligne palléale soit sinueuse ou non, les siphons sont toujours rétractiles (Dall).

Les Américains ont repris la classification des lamellibranches, en donnant à la charnière et aux dents de la charnière un rôle primordial. Le système de serrure, chez ces êtres dont tous les organes sont logés dans la coquille, doit être « l'effet le plus complet de la sélection naturelle, et la variété et la complexité une simple question de temps ». Les bivalves sont groupés sous trois grandes divisions, dont on nous fait remarquer pour les deux premières, les deux plus anciennes, qu'elles comportent en même temps des traits archaïques maintenus à travers d'immenses périodes géologiques, et des spécialisations remarquables et persistantes. Les traits archaïques sont pris des paléochonques, groupe à part, polymorphe, synthétique, prophétique, et surtout arbitraire, qui n'apparaît que dans le silurien, alors que les trois ordres qu'on lui réfère le précèdent d'un étage. Mais encore, observe-t-on dans ce nouveau classement une évolution de la charnière et des dents ?

Les trois divisions principales sont représentées dans le terrain le plus bas, l'ordovicien, et avec elles, quatre types de dentures : taxodonte, schizodonte, dysodonte et pantodonte ; il y manque isodonte, diogénodonte, cyclodonte, téléodonte et asthénodonte. Les premiers lamellibranches ont des dents à leurs charnières, et les derniers,

ceux de l'autre bout de la série, n'en ont point. C'est déjà le contraire de ce que l'on attendait. La série serait renversée, qu'elle serait, du moins pour les extrêmes, plus conforme à l'hypothèse. De plus, entre tous les modèles intermédiaires de charnières, ceux que l'on nous donne comme les plus modernes, c'est diogénodonte et surtout téléodonte, encore que l'avantage du second ne soit pas évident. Mais pourquoi le même genre Astarté, diogénodonte typique, dont Zittel dit expressément (p. 65) que les plus anciennes espèces remontent au silurien, M. Dall (pp. 473 et 506) le fait-il partir de la fin du trias ? Quant aux téléodontes, ils ne font aucune difficulté. On les trouve dans l'ordovicien, mais sous un autre nom, les pantodontes, sous-ordre singulier qui compte une famille, laquelle réunit deux genres, et placé là en marge du reste, parce que, mis à leur rang, ces quelques bivalves feraient traverser toute la page du tableau de leur distribution à des lignes qui n'en doivent pas, en principe, dépasser la seconde moitié. Pour être réduit, ce groupe ne laisse pas d'être à ce point complexe que l'on hésite entre « l'admettre comme un ancêtre probable, et y voir un type parfaitement développé du moderne assemblage », à ce point complexe que sa denture à la fois participe du caractère synthétique des formes les plus archaïques et prophétise les types futurs. Mais quels que soient l'artifice et les noms grecs, il demeure que les *Allodesmidæ* ont une et deux dents cardinales à chaque valve, une et deux dents latérales laminaires de chaque côté du crochet, reçues sur la valve droite dans des rainures correspondantes, et que ce type de charnière tenu pour le plus moderne, le plus « efficient », ou le plus compliqué, est du bas silurien.

D'ailleurs, est-il bien le plus efficient, qu'en savons-nous ? Pour être compliquée, une serrure en est-elle plus pratique ? Entre Vénus et Astarté qui saura décider ? Vaut-il mieux avoir vingt dents qui sont petites, que deux ou trois qui sont grosses ? Mytilus qui traverse tous les âges et qui n'a pas de dents, est-il moins armé que Pétricola, par exemple, qui est téléodonte et se montre au crétacé ?

Les grandes oppositions de l'ordre théorique de descendance et de la répartition effective des débris, on pourrait les pousser jusqu'aux derniers détails anatomiques de l'organisme, elles sont infinies. Tel bivalve, développé quant à la charnière, est en régression par

les siphons ; tel a les siphons très longs, dont la charnière ou le pied sont rudimentaires ; si le système musculaire est ici atrophié, le sexe s'y trouve parfait ; et le ligament peut être ancien, quand les branchies sont complètes. L'archaïque coexiste au moderne du haut en bas des séries. Mais le moderne, quand il est en bas, s'appelle prophétique, et quand l'archaïque est en haut, on le nomme obsolète ou réminiscent. On peut renverser l'ordonnance, il suffit d'intervertir les termes du discours pour que le système subsiste. « L'indépendance de l'évolution des organes, écrit Bernard, est frappante. Dans les groupes les plus naturels et les mieux définis, on trouvera toujours des formes pour lesquelles un organe déterminé sera en retard ou en avance sur le stade de différenciation réalisé par l'ensemble des autres formes. » La corrélation des organes, qui a créé la paléontologie, gêne maintenant les paléontologues. Comme disait M. Hérouard, les êtres vivants sont des monstres : ils n'ont pas suivi l'ordre de nos théories.

Au sujet des **Gastéropodes** Zittel répète ce qu'il a dit des lamellibranches, ce qu'il répète un peu partout, à savoir qu'il est très difficile d'en reconstituer l'arbre généalogique. Il faut admettre qu'ils sont déjà nettement différenciés dès l'époque cambrienne. Tout ce qu'on a pu faire, c'est disposer les deux grandes divisions de cette classe selon deux lignées parallèles « sans rapports morphologiques ni paléontologiques entre elles, sans aucun lien de parenté apparent », l'une reliant les prosobranches, les gastéropodes dont les branchies sont situées en avant du cœur, l'autre reliant les opisthobranches, dont les branchies sont en arrière ou flottantes sur le dos. « Les études embryogéniques, d'autre part, ont appris peu de chose sur la phylogénie de ces mollusques. On est ainsi amené à se demander si c'est bien décidément dans cette voie qu'il y a lieu d'espérer les grands progrès de l'avenir. »

Cependant la preuve ici d'un développement progressif dans le temps, Zittel la trouve dans ce fait que les prosobranches holostomes, relativement inférieurs en organisation, sont justement les plus anciens dans la série géologique, tandis que les siphonostomes, plus élevés, ne sont apparus qu'à l'époque secondaire, pour devenir prépondérants à l'époque tertiaire. Mais cette subdivision par l'état du péristome est rejetée de l'édition américaine parce

qu'elle n'est pas naturelle, et qu'elle exagère un caractère de la coquille qui n'a pas son corrélatif dans les différences anatomiques (p. 535). On les groupe donc d'après le pied ; ils sont hétéropodes ou platypodes. Or les seconds, chez qui cet organe atteint son « développement typique », sont cambriens par deux familles ; les autres, où le pied sert de nageoire, sont surtout récents, et c'est tout naturel, leur coquille étant d'une fragilité et d'une délicatesse extrême. Au surplus, cette subdivision ne paraît pas beaucoup meilleure. En l'absence du corps, on conjecture la forme du pied à l'aide d'une pièce calcaire ou cornée qui y est fixée au-dessous, et qui bouche l'habitacle quand l'animal est rentré. Après la mort, supposé que le mollusque n'ait pas abandonné sa coquille pour mourir, cet opercule tombe ; aussi la plupart du temps trouve-t-on la coquille sans l'opercule. Très rare à l'état fossile, il a, dit Zittel, « peu d'importance pour la Paléontologie. »

L'état du péristome n'indique rien touchant les parties molles et l'opercule qui permettrait, quand il existe, de déterminer le pied, est introuvable. C'est une alternative dont on ne sort pas : ou la classification porte sur la coquille, et elle est artificielle, ou elle se fonde sur l'organisme et elle est invérifiable.

On conclut pourtant dans la susdite édition que, « en général, la succession stratigraphique des groupes correspond étroitement à l'ordre zoologique, les formes les plus généralisées apparaissant d'abord, les plus spécialisées venant après. » Mais c'est justement cet ordre d'évolution zoologique qui manque d'être fixé.

Pour avoir les branchies devant ou derrière le cœur, la bête en est-elle plus ou moins parfaite, plus ou moins spécialisée ? De fait, la question ne se pose pas pour les deux divisions principales de la classe, prosobranches et opisthobranches. Les premiers pourraient être spécialisés dans les sexes, qui sont séparés, et les seconds, qui sont hermaphrodites, et dont les branchies sont indifféremment libres sur le dos ou placées sur les côtés, pourraient être généralisés, mais cette succession irait contre la théorie. La question se pose pour l'intérieur du premier ordre, entre les prosobranches à deux branchies et les mêmes à une branchie, et elle est toute résolue au tableau de leur distribution, car les deux types sont cambriens, l'un avec trois familles, l'autre avec deux.

D'ailleurs on nous avertit très bien que, « vu le mauvais état des restes cambriens des gastéropodes, l'informa-

tion qu'on en peut tirer sur la disposition des parties molles est précaire, et que, néanmoins, il est de bonnes raisons, quoique purement théoriques, de supposer que les rhipidoglosses et les cténobranches n'étaient pas autrefois aussi nettement séparés qu'ils le sont à présent.» Ces bonnes raisons toutes théoriques, on les soupçonne. Les formes généralisées des classifications américaines, définissent des exemplaires animaux qui, au bas des ordres ou des classes, jouent le rôle des idées de Platon au sommet du monde. Elles composent dans leur unité toutes les perfections des êtres dérivés. Il va sans dire qu'elles sont surtout généralisées par une opération de l'esprit, et que cette opération est d'autant plus efficace que le fossile est plus incertain, que les traits du débris sont plus rares et plus effacés.

Mais ce que l'histoire de ces bêtes doit nous montrer, c'est le passage des branchies aux poumons, car l'évolution, dont le principe est dans la mer, est un mouvement « terripète », et ces bêtes se distribuent dans l'espace sur tous les habitats. Le gastéropode a gagné successivement le rivage, l'estuaire, l'eau douce et la terre ; il a été branchifère, amphibie, et pulmoné. Or l'apparition des pulmonés dans le carboniférien, dit Zittel, est un fait des plus remarquables. L'édition américaine répète : « L'histoire géologique des pulmonés est remarquable. » Entendez qu'elle est surtout inattendue. Ces pulmonés paléozoïques sont en effet d'emblée des formes terrestres ; ce sont des coquilles d'escargots sauvées on ne sait comment de la purée végétale d'un delta houiller de la Nouvelle-Écosse. Et pour trouver des gastéropodes d'eau douce il faut arriver à la fin du jurassique, aux marbres de Puberck, formés de leurs débris amoncelés.

Du reste la marche du mollusque à la terre n'a pas été rectiligne. Il y a des formes aquatiques avec poumon, c'est-à-dire que certains pulmonés une fois évolués ont préféré, comme les souffleurs, de retourner à la mer. Quant aux amphibies, sont-ils des pulmonés en régression ou des branchifères en progrès ? S'ils ne survenaient pas si tard, durant le crétacé, ce pourraient être des formes généralisées.

Mais où l'histoire des pulmonés devient tout à fait remarquable, c'est en anatomie comparée. Ils s'y trouvent tout au bout des rameaux de l'arbre des branchifères, lesquels sont tous vivants. Il vaudrait beaucoup mieux, par conséquent, pour la théorie, que les pulmonés

n'eussent point de fossiles. Ce qui fait dire à M. Quinton, qui s'est fait une spécialité de nos origines salées : « Enfin la paléontologie, dans les limites où on doit lui prêter créance, montre, à côté de la haute antiquité des Gastéropodes aquatiques, la récence du Gastéropode pulmoné. » C'est, comme on voit, une récence très relative, puisqu'il s'agit du carbonifférien, et même du dévonien. Et puis, ne nous exagérons pas l'importance de ce poumon. Le pulmoné ici est surtout un branchifère qui régresse et finit par respirer l'air en nature avec son manteau.

Les pulmonés manquent dans le cambrien ; ils y manquent en principe surtout, si l'on peut ainsi parler. Agassiz a ramené des profondeurs du golfe du Mexique des quantités considérables de coquilles terrestres. Imaginez ces profondeurs émergées, devenues cambriennes ; dans cet amoncellement de débris le géologue verra un épisode continental ou d'eau douce, et entre le sédiment marin et le dépôt adventice, interposant des émersions ou des régressions, il reportera sur des âges très séparés les deux aspects d'une même formation. Agassiz a ramené des profondeurs des coquilles terrestres, on a ramené aussi du golfe de Gascogne des fragments de bois d'aulne revêtu de son écorce et des débris de typha parfaitement conservés ; on a ramené en plein océan de six mille mètres une douve de baril, un noyau de pêche, un tuyau de pipe. « De tels résultats donneront peut-être à penser aux paléontologues de l'avenir, et, en attendant, fourniront aux paléontologues actuels matière à de sérieuses réflexions. »

V. — Céphalopodes et trilobites.

Ici l'ouvrage est fait, et par un maître. Il pourrait suffire de remarquer que Barrande, durant un demi-siècle de recherches, n'a pas trouvé, dans aucun des éléments de la structure interne ou externe de ces deux ordres d'invertébrés dont il a découvert et classé quatre mille espèces, trace d'évolution. C'est ce que l'on oublie de nous dire toutes les fois que l'on parle du « *Système silurien du Centre de la Bohême.* » Indiquons brièvement, en les référant aux traités récents, les conclusions de cette enquête immense, sans égale en paléontologie, et qui, pour la rigueur des discussions, la clarté des preuves, et l'excellence de la langue, se range aux plus belles parmi les œuvres de la pensée française.

Les **Céphalopodes,** d'après l'évolutionisme, ont été successivement nautilides dans l'ordovicien, goniatites du silurien au trias, et ammonites du trias à la fin du crétacé où ils disparaissent brusquement. Ces transformations, on veut les suivre par la ligne de suture qui va du simple au compliqué, et par les goulots siphonaux qui changent peu à peu de direction : tournés primitivement en arrière, vers la pointe de la coquille, ils finissent par regarder en avant, vers l'ouverture.

Les nautilides ont la ligne de suture simple ; c'est par là qu'on les a distingués d'abord des ammonites dont la suture est dès le deuxième tour compliquée. Mais cette complication indique-t-elle un progrès ? Vraisemblablement, dit Zittel, car elle augmente avec l'âge chez les individus, avec le temps chez les groupes. La raison n'est pas suffisante. On observe cependant que cette complication peut dépendre de la forme des coquilles et servir à les consolider : elle est faible chez les nautilides dont la coquille est très épaisse, elle est extrême chez les ammonites dont la coquille est « mince comme une feuille de papier. » Le progrès n'en serait pas davantage apparent, puisque de part et d'autre la solidité est assurée, et chez les nautilides par le moyen le plus naturel qui consiste à se donner des parois très épaisses, le plus efficace aussi puisque ces bêtes sont venues jusqu'à nous.

Si par le détail de leur ornementation les nautilides et les jeunes ammonites se rapprochent, voici des différences qui les séparent, et radicalement, dès les embryons, dont les homologies sont fondamentales dans l'hypothèse de la descendance. La loge embryonnaire des premiers est une calotte conique, plus ou moins aigüe, marquée d'une cicatrice, et en continuité avec le reste de la coquille ; celle des secondes est sphérique, distincte, toujours enroulée et sans cicatrice. Les transformistes qui ont besoin d'avoir des commencements semblables, veulent que la chambre initiale des nautilides soit caduque, disparue, et que la cicatrice ait servi de passage à l'embryon. Et c'est la difficulté. On imagine très bien cette empreinte dans une coque que son hôte abandonne, mais ici elle se trouve dans une coque où il doit pénétrer. L'a-t-il sécrétée, cette coque, avant d'y être ? L'a-t-il bâtie du dehors en s'y ménageant une porte ? Alors ce n'est plus un mollusque, et ce n'est point une coquille. D'ailleurs, les plus larges de ces entrées seraient aux jeunes mollusques, d'après Barrande, dans le rapport d'un câble ou d'un

chameau au trou d'une aiguille. La cicatrice devait apparemment donner passage à un ligament rattachant au corps de l'embryon un organe provisoire, tel que des branchies, un vitellus, ou une vessie natatoire, destiné à disparaître aussitôt terminée la première cloison.

En principe, les goulots des siphons devraient être dirigés en arrière chez les nautilides. En fait ils y sont dirigés en arrière et en avant. *Nothoceras* est prosiphoné comme une ammonite authentique et c'est un nautilide incontestable par sa forme générale, sa suture simple, et ses lamelles rayonnantes. « Or aucun paléontologue n'a fait à *Noth.* l'honneur de le considérer comme le premier ancêtre des Ammonides. Cet honneur a été au contraire attribué à *Goniatites*, malgré la direction contrastante de ses goulots (rétrosiphonés) qui s'est maintenue jusqu'au dernier représentant de ce type. Il est évident qu'il y a dans ce cas une préférence un peu arbitraire contre laquelle nous n'élevons aucune réclamation, puisque ces filiations nous paraissent également arbitraires. » Avec *Noth.*, il y a *Bathmoceras* dont le siphon est insolite, dirigé en avant, et qui apparaît tout d'un coup dans le bas silurien sans qu'aucune espèce montre le moindre indice d'une transition à partir des formes habituelles de cet organe. Que deviennent ces genres dans la classification transformiste ?

Bath. est un fragment qui ne présente que les « derniers stades du développement », ce qui permet de supposer que dans les premiers le siphon était orthodoxe, si prématurée que soit cette différenciation, *Bath.* étant de la première phase de la faune seconde. Quant à *Noth.* on le rejette dans l'appendice, « *Incertæ sedis* », et l'on met en doute l'exactitude de la diagnose de Barrande, parce, dit-on, qu'« il serait dangereux de l'accepter avant que le développement soit étudié » : « petites manœuvres », écrivait l'explorateur du bassin de Bohême, et qui ne l'ont jamais détourné de reconnaître avec une déférence extrême à ceux-là mêmes dont elles lui venaient le mérite de leurs travaux.

De fait par une préférence arbitraire les goulots siphonaux définissent les relations des goniatites aux ammonites. Mais on retrouve ici la même difficulté, car les deux sens *pro* et *retro* coexistent dans les goniatites du dévonien (*Monticoceras*). Il est donc parfaitement indifférent que l'on nous montre dans les traités une préparation « fortement grossie » de telle forme triasique où ces deux directions semblent se remplacer, comme il importe peu

que les goulots soient des « colliers » ou des cloisons retroussées. De quelque nom qu'on les nomme, quel que soit leur sujet, ils se trouvent là où la théorie voudrait ne pas les voir.

L'évolution du groupe ammonéen est démontrée par celle de la ligne suturale qui compte trois degrés, le goniatite, le cératite et l'ammonite, dont chacun doit correspondre à peu près à l'horizon que sa faune caractérise, le dévonien, le trias et le crétacé. Or les deux degrés cératite et ammonite se déclarent ensemble au carboniférien, le premier par une suture bien plus compliquée que celle de ses représentants typiques du trias, et au trias *Pinacoceras* brusquement apparu présente la plus haute différenciation qu'aient jamais atteinte les cloisons du second dont l'apogée est pourtant au crétacé. Goniatite arrive ainsi tout d'un coup dans le silurien avec deux lobes latéraux profonds que rien n'annonce, que rien ne suit, que des sutures simples.

On veut aussi retrouver dans le développement individuel de l'ammonite un résumé de ces degrés, mais « le stade cératite est en général sauté », c'est un effet de tachygenèse, d'évolution accélérée ; s'il se montre, c'est un cas de régression, d'évolution ralentie ou rétrograde. C'est pourquoi, conclut Zittel, on ne peut en aucune manière déduire l'âge géologique d'une ammonite de la structure de la ligne de suture. On ne peut s'en servir que pour établir les séries de formes, séries dont « le développement peut se constater pas à pas dans les différentes couches successives », et qui sont à ce point nombreuses qu' « il n'y a pas de classe d'animaux invertébrés qui ait donné un plus grand nombre de faits en faveur de la théorie de la descendance. » C'est le lieu de noter à ce sujet les observations de Barrande.

Pour chaque type, dit-il en substance, il existe toujours une série verticale d'espèces caractéristiques à partir de son origine jusqu'à son extinction, et qui constitue le corps du genre, ou son tronc si on le compare à un arbre. De ce tronc se détachent soit des séries verticales parallèles, distinguées par quelque particularité commune à toutes les espèces, soit des groupes horizontaux ou temporaires offrant toujours des caractères nouveaux. Toutes les espèces de ces groupes horizontaux étant plus ou moins intimement liées entre elles par certains éléments de leur coquille, on pourrait les disposer en une série artificielle, ordonnée suivant l'intensité croissante ou décroissante

de l'un de ces éléments, et personne ne penserait à voir dans ces différences graduelles les résultats d'une évolution lente, toutes ces espèces étant contemporaines. Comment donc des variations du même ordre pourraient-elles démontrer la transformation et filiation entre des espèces successives sur des horizons superposés ? — Du reste, sont-elles bien successives, puisque les subdivisions stratigraphiques dont elles sont tirées, comme les vingt et une zones du trias, sont ordonnées justement selon la suite de ces variations ? Et ces variations, sont-elles bien continues ? « Il n'y a pas variation continue mais évolution par *saltations*. C'est ce que je crois pouvoir conclure de l'étude spéciale des Ammonites secondaires basée sur l'examen de nombreux matériaux. » (de Grossouvre).

Les preuves d'un développement, on les voit au dessin des sutures, particularités très accessoires, sans destination connue, dépendantes de la coquille, qui ne peut être elle-même que très subordonnée dans ces mollusques que leur morphologie place au sommet de l'embranchement, dont l'œil a la perfection de celui du vertébré quand il n'est pas encore photogène, et dont beaucoup de formes sont nues. On les voit, ces preuves, dans la direction des goulots du siphon. Mais que ne nous les fait-on voir dans le siphon même, organe caractéristique de l'ordre entier et dont la relation à la substance molle doit être essentielle, et qui a eu le temps d'évoluer entre le cambrien et les mers actuelles ? C'est que rien dans le siphon, ni position, ni structure, ne se prête aux idées d'une transformation ; au contraire, si l'on peut ainsi parler. Les nautilides ont un gros siphon et la suture simple, les ammonites ont un petit siphon et la suture compliquée. Pour évaluer les avantages des uns sur les autres il manque une mesure, et les apparences sont assez indécises pour que d'Orbigny en puisse conclure que « depuis le premier âge animé du globe, les céphalopodes ont certainement marché du composé au simple, ou dans une voie de non-perfectionnement. » Reste l'ordre chronologique de succession, mais si les nautilides sont inférieurs parce qu'ils sont plus anciens, comment se fait-il qu'ils ont seuls survécu ? Et puis, il y a les « refontes », trois refontes, et les intermittences entre ces refontes, et les « saltations » entre ces intermittences.

Hyatt a essayé de démontrer l'évolution des nautilides par la forme des coquilles. Droites ou orthocones, elles sont toutes jeunes, primitives ; incurvées ou cyrtocones,

elles sont adolescentes, etc. Les ammonites suivraient les mêmes phases et seraient successivement bactriticones ou droites, mimoceracones ou incurvées, etc. « Mais le développement historique des *Nautiloïdea* ne donne aucune preuve directe à cette manière de voir. » (Zittel). Toutes les formes, droites ou enroulées, coexistent en géologie sur les mêmes paliers. Et bactriticone est mis là pour la symétrie, car *Bactrites* est donné partout ailleurs pour un nautilide véritable.

Quant aux **Trilobites,** les études approfondies de Barrande, en particulier sur les métamorphoses de ces crustacés, auront prévenu toutes les tentatives pour interpréter les faits en faveur des théories. « Il est actuellement impossible de paralléliser le développement phylogénétique des Trilobites avec un développement ontogénique. » (Zittel).

CONCLUSION.

Il est facile de faire de la paléontologie, disait Gaudry. Il suffit de classer les débris du simple au composé ; on obtient l'histoire de la vie avec celle de la terre ; les étapes du développement zoologique correspondant à la superposition des terrains. C'est la paléontologie telle que Dieu l'a faite. Mais à mesure que les découvertes se multipliaient, il apparaissait davantage que la tâche est moins aisée que ne le pensait l'illustre paléontologue, et les *Enchaînements du monde animal* où il voulait voir le plan même de la création tant la suite en était naturelle, ne font plus autorité. Les généalogies se sont succédé depuis trop nombreuses pour qu'aucune de celles que l'on nous propose aujourd'hui soit donnée comme définitive. Quand la faune a des représentants vivants, le paléontologue attend pour voir si les séries concordent que le zoologue ait dressé la classification, mais le zoologue pour dresser sa classification a besoin de savoir quelle est la distribution des débris ; pour vérifier cet instrument il nous y faut la démonstration, pour vérifier la démonstration, un instrument, nous voilà au rouet. Si les faunes sont éteintes le paléontologue ordonne librement ses séries, ses séries de formes, mais alors ce sont les repères chronologiques qui sont douteux ou font défaut, et dans ces séries mêmes on retrouve le vice inhérent à toutes les

classifications par descendance, car le détail qui les dirige, à supposer qu'il ait une valeur morphologique, laisse sans explication le développement de mille traits corrélatifs. C'est-à-dire que les mêmes oppositions qui font paraître à leur apogée dans les bas terrains des êtres comme les trilobites que leur perfection égale aux plus élevés des invertébrés, ou à leur apogée dans le tertiaire des êtres tels que les nummulites qui sont protozoaires, se répètent du haut en bas de la division stratigraphique et se poursuivent jusque dans le dernier élément de l'organisation : elles sont absolues, et elles sont infinies.

Deux choses entre toutes auront contribué à ruiner ce postulat fondamental du parallélisme des séries, du synchronisme des deux histoires de la terre et de la vie, d'une part la transformation expérimentale des matériaux géologiques, et de l'autre la distribution bathymétrique des faunes dans les mers actuelles. Le métamorphisme nous apprend que deux terrains peuvent être de même nature et n'être pas du même âge, et l'océanographie nous aura révélé que dans le même groupe animal deux formes peuvent être très différentes et se trouver contemporaines.

Ce que l'on a pris pour des variations progressives, pour des intervalles dans le temps, peut n'être que des degrés dans l'espace, marquer moins des dates que des niveaux ; tests, spicules ou coquilles fixent moins l'âge d'un terrain qu'ils ne caractérisent un faciès et de plus en plus devront servir à reconstituer les anciens milieux, à dégager dans le problème du passé de la terre « cette inconnue qui est la profondeur originelle des dépôts maintenant émergés. Là est l'avenir de la Zoologie. » (Thoulet). Si le développement généalogique des formes vivantes perd de plus en plus ses meilleurs moyens de vérification, une évolution qui se déclare chaque jour davantage et qui n'est plus comme l'autre une hypothèse mais un fait, c'est celle de la matière, dont on peut désormais suivre tous les passages entre l'état sédimentaire et la cristallinité, et sous l'action de la plus simple des causes et de la plus actuelle, la pression. « J'avouerai que je me persuade de plus en plus que les roches passent des unes aux autres par gradations insensibles. » (Thoulet). Là encore c'est la notion de faciès qui peu à peu se substitue à celle d'âge. La nature d'un dépôt n'est pas un document d'histoire mais de géographie. Les plus anciens débris d'êtres vivants attestent des formes qui ne le cédaient en

perfection à aucune de celles qui leur sont congénères dans les mers actuelles ; et les plus vieilles roches, celles que l'on voulait qui fussent primitives, sont d'autres sédiments recuits. Soit celles de la terre, soit celles de la vie, les origines sont reculées à jamais dans le même mystère. Le mot de Darwin sur l'insuffisance des documents paléontologiques se trouve rajeuni : ce ne sont pas seulement des pages entières qui manquent à notre histoire, c'est les trois quarts du livre qui sont perdus, brûlés.

A moins de supposer, comme le fait, par exemple, Lapparent, que la vie a pris possession du globe, « non, à ce qu'il semble, d'une façon progressive, et par une lente évolution d'organismes inférieurs, mais, autant qu'on puisse en juger, par l'apparition presque immédiate de types possédant toute la perfection que comportaient les circonstances ambiantes » : créationisme mitigé, un peu surprenant au terme d'un traité où l'on s'est appliqué à sérier les dépôts selon les degrés mêmes de la classification transformiste, selon tous les principes d'une évolution lente et progressive.

Tout en géologie nous éloigne de plus en plus d'une vérification des hypothèses cosmogoniques, pour rendre plus évidente dès les plus lointains âges l'action des causes actuelles. Le monde précambrien se révèle parfaitement organisé, mais rien non plus dans ses dépôts n'indique une composition différente de celles des fonds les plus modernes. Et si les terrains sous-jacents ont été fondus, ce n'est pas par le feu central hypothétique mais par la pression des formations ultérieures (ou un chimisme particulier dit de contact). Entre les temps géologiques proprement dits et les nôtres une seule différence subsiste, mais essentielle, à savoir celle des climats, et d'autant plus remarquable que personne ne songe plus à y voir un effet du refroidissement planétaire.

On conclut à l'uniformité de la température aux âges géologiques, de la présence sous des latitudes opposées de faunes et de flores semblables. Le degré de la température est donné par les coraux fossiles de la mer arctique au carbonifère. Le refroidissement progressif et la localisation des climats sont marqués par l'émigration vers le sud des polypiers constructeurs et des plantes subtropicales et tempérées.

Le géologue pourrait conclure à l'uniformité du climat même s'il s'agissait des dépôts marins ou continentaux de l'ère quaternaire ; l'émersion d'une part, et l'érosion de

l'autre vont à confondre sur le même plan des formes qui, vivantes, se superposaient les unes aux autres sous la même latitude dans des climats différents. Sous l'équateur, les faciès polaires sont donnés deux fois, en profondeur dans les eaux, en hauteur dans les montagnes ; un fond exondé et un delta fossile peuvent y porter des témoins de cette double série verticale des climats. C'est là sans doute la raison de ces « ensembles curieux » souvent signalés en géologie, et qui ne sont curieux que dans l'ignorance où nous sommes de l'altitude des continents et de la profondeur des mers disparus. La présence sous des latitudes différentes de flores et de faunes semblables n'entraîne donc pas nécessairement l'uniformité absolue du climat de surface. Telle bête actuelle qui vit à fleur-d'eau au Groenland a des représentants dans les fonds de l'Atlantique méridional. De ce que l'on trouve à tel étage des types de l'Alaska dans l'Amérique du Sud ou à Madagascar, il ne s'ensuit pas que le climat fût alors uniformément froid, ou que les influences fussent boréales jusqu'au delà des tropiques dans l'hypothèse d'un climat uniformément chaud.

De même, la compression vers le sud des hautes températures ayant sa raison immédiate dans l'émersion du sol au nord, on ne peut, sans exagérer les écarts, rapporter par exemple la flore crétacée de la Terre de Grinnell à la latitude de nos Vosges. Nous devons renoncer à savoir quelle pouvait être la température moyenne au 82° parallèle avant l'intervention des glaces. Cependant, si le manque d'altitude peut rendre compte d'un climat tempéré vers les pôles, il n'expliquera pas le faciès tropical coralligène de la mer arctique au carbonifère. Et c'est là tout le problème.

On a cherché à le résoudre de bien des manières. On a imaginé un déplacement de l'axe terrestre, mais la disposition concentrique, circompolaire, des plantes fossiles tempérées ne permet pas de penser que cet axe se soit jamais déplacé. On a imaginé une variation périodique de l'excentricité, mais cette cause astronomique aurait dû avoir sur un même parallèle le même effet, or la Sibérie fait exception au phénomène glaciaire, et au lieu, comme le veut l'hypothèse, d'alterner sur l'un et l'autre hémisphère, les glaces semblent y être concomitantes. On a imaginé le soleil autrefois nébuleux et dilaté, mais les coraux supposent une lumière éclatante, et les formations glaciaires dont témoignent dès le cambrien et dans

le carbonifère même des conglomérats à blocs striés n'entrent pas dans l'explication. De plus, au refroidissement du soleil devrait correspondre un refroidissement de la terre, lequel n'est pas prouvé. « Les plus belles découvertes du siècle prochain en géologie, les plus suggestives, sont peut-être à faire dans cette voie (des causes astronomiques). » (de Launay). Les motifs ne manquent pas qui porteraient à penser le contraire.

Il se peut qu'au siècle prochain on ne s'étonne pas plus de trouver *Lithostrotion* à la pointe Barrow qu'on ne s'étonne au siècle on nous sommes de trouver des montagnes à cent quatre-vingt kilomètres de leur racine. Il y sera exotique. Seulement alors on aura rompu avec l'idée d'une contraction du noyau, d'une diminution du rayon du globe. La loi des mouvements sera celle des glaciers glissant sur un plan de fusion, elle sera celle des atolls du Pacifique sans les effondrements. Le paléozoïque sera toujours septentrional et le néogène méditerranéen, mais le centre de radiation sera vers la zone chaude. Ne sachant rien des origines on se résignera à ne rien prévoir des fins. « C'est à l'écroulement du globe terrestre que nous assistons ; cet écroulement a commencé, il est vrai, depuis très longtemps, et la faible antiquité du genre humain nous permet quand même de ne point perdre courage... Jouissons de la lumière du Soleil et reconnaissons combien la Vie est dominée par les caractères et les destinées de la planète. » (Suess). On dira alors : Jouissons de la lumière et admirons comme la terre est dominée par les destinées de la vie.

Angers. François VIAL.

LE TITRE KYRIOS

ET

LA DIGNITÉ ROYALE DE JÉSUS

A lire les paraboles eschatologiques (Mt., XXIV, 37-XXV, 46 ; Lc., aux passages parallèles), on est surpris de constater l'insistance avec laquelle les sources reviennent sur le terme *Kyrios*. Cela paraît répondre à un dessein. D'autre part, dans cette même section évangélique, l'idée de la royauté de Jésus est tout à fait à l'avant-plan, et saint Luc lui-même nous suggère l'impression qu'il faut avoir en lisant ces pages : « Jésus était aux portes de Jérusalem, et (les disciples) pensaient que le *Royaume de Dieu* allait bientôt apparaître » (Lc., XIX, 11). On est incliné à se demander si le titre *Kyrios* ne serait pas en relation avec la dignité royale que l'on reconnaît à Jésus, Christ et Roi. Ainsi posée, la question s'élargit et se dédouble naturellement. Le terme *Kyrios* constitue-t-il réellement un titre royal ? Nos documents chrétiens ont-ils gardé le souvenir d'un moment où l'on aurait nettement perçu le lien entre ce titre et la dignité messianique royale de Jésus ?

L'étude de ces thèmes offre un certain intérêt, au point de vue de l'histoire des origines chrétiennes et du développement du culte rendu à Jésus-Christ dès la naissance de l'Église. On connaît la thèse retentissante, mais sûrement trop unilatérale, amplement proposée par Bousset [1]. Il s'agit de déterminer en quel milieu et sous quelles influences le titre *Kyrios* est venu s'attacher au Christ. Pour Bousset, le titre *Kyrios*, essentiellement religieux et divin, est né du culte, dans les petites communautés hellénistiques qui, antérieurement à saint Paul, se sont

1. *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913; *Jesus der Herr*, Gött., 1916. C'est au premier ouvrage que se rapporteront nos références, quand nous citerons simplement Bousset.

ST. BASIL SEMINARY LIBRARY

mises à traiter Jésus comme un des dieux à mystères du paganisme. Saint Paul a reçu d'elles, à Antioche, ou à Tarse, ou à Damas (?), avec le vocable qui devint le centre de sa conception religieuse, ses idées mystiques et le fondement de toute sa théologie [1].

On oppose avec raison, à cette théorie, que saint Paul a identifié le *Kyrios* chrétien avec le *Kyrios* de l'A. T. [2], mais on peut trouver que la question d'origine du titre n'est pas tranchée ipso facto, car on prétendrait aisément que l'exégèse suppose le culte ; et d'autre part on ne comble pas encore ainsi le fossé que d'aucuns s'obstinent à creuser entre les communautés palestiniennes et les églises hellénistiques pauliniennes. La formule *maranatha*, un bien primitif s'il en est, invite d'ailleurs à chercher dans la direction de l'araméen, où *mar* (sous les formes *mari*, *maran*), fournit un parallèle au *Kyrios* grec.

D'après M. Wernle [3], le titre *Kyrios-mar*, incluant primitivement le culte de Jésus, serait issu de *marê*, avec sens divin, du livre de Daniel, qui aurait été attribué à Jésus après sa résurrection. Ceci peut avoir une part de vérité, mais n'est sûrement pas suffisant comme explication.

J. Weiss doit avoir raison quand il donne un antécédent au culte de Jésus ressuscité dans le respect dont il fut entouré vivant [4]. Mais on hésite à le suivre quand il choisit, pour force motrice du développement du culte, l'idée de la dignité de Jésus comme docteur, et rattache ainsi le titre *Kyrios* à un *mari* ou *maran* araméen qui aurait la même signification que *rabbi* [5]. Cette idée de la dignité de Jésus, docteur et maître, est trop extérieure au développement de son culte pour le conditionner essentiellement ; et d'un autre côté on ne peut pas démontrer que *maran* — le terme *maranatha* et la formule *ὁ κύριος ἡμῶν* nous obligeant à exclure *mari* — ait jamais eu ce sens caractéristique de *rabbi* que l'on postule.

---

1. *Kyrios Christos*, p. 92-125.

2. Cf. Van Crombrugghe, *De verbo incarnato*[2] p. 13 ss. — Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Grundriss der Th. Wissenschaften) 1921, p. 398, admet, à côté d'autres influences, celle des LXX.

3. Dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 25e année, fasc. 1-2, p. 20 ss. Nous n'avons pu malheureusement prendre contact avec les idées de M. Wernle qu'à travers les critiques de Bousset, *Jesus der Herr*. Voir, pour le point qui nous intéresse ici, p. 17.

4. *Das Urchristentum*, p. 576, note 2. Cf. Althaus, dans *Neue Kirchl. Zeitschrift*, 26 (1915), p. 534.

5. Weiss, ibid. ; cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 266 ss.; Seeberg, *Ursprung des Christusglaubens*, 1914, p. 15 ; Althaus, *loc. cit.*, p. 532 s.

Il nous semble que l'on devrait chercher la solution du problème dans une direction toute différente. L'importance que prennent les idées royales et messianiques dans le développement du culte et de la christologie nous font croire que *Kyrios* ne peut être étranger à ces idées ; et s'il est avéré que *Kyrios-maran* est un titre royal, il a pu — il a dû — être donné à Jésus durant sa vie et après sa résurrection ; il a pu être réclamé par le Christ lui-même, en quelque circonstance solennelle. Le titre royal, par lui-même, prend facilement une signification religieuse. Appliqué au Messie, surtout appliqué concrètement au Messie Jésus, qui se présentait avec sa puissance de thaumaturge et son autorité divine, il devait prendre une valeur religieuse transcendante. Quand Jésus fut élevé dans sa gloire royale, qui était aussi la gloire de Dieu (*δόξα*), et que sa dignité divine apparut dans une lumière nouvelle, le titre *Kyrios* se trouvait exprimer admirablement toute la signification religieuse du Sauveur ; on le donnait à Iahvé, roi de son peuple, on vit qu'il appartenait au Roi-Messie Jésus, le Dieu fait homme, avec la même plénitude de sens.

Nous aurons donc à démontrer avant tout — ce sera l'objet unique de cet article, — que *l'appellation Kyrios-maran est un titre usuel et caractéristique des rois,* qui leur convient de par le simple fait de leur dignité royale, indépendamment de toute qualité divine dont ils peuvent se targuer. Il nous restera ensuite à suivre les traces, dans nos documents chrétiens, de ce titre royal et à établir, par une convergence d'indices, que c'est bien avec ce sens, indicatif de la dignité royale au premier plan, que le titre *Kyrios-maran* s'est attaché à la personne de Jésus-Christ.

Dans l'acception commune et très étendue du terme *Kyrios*[1] signifiant *seigneur, maître, Monsieur,* etc. , plusieurs spécialisations se sont établies. A côté de la spécialisation essentiellement religieuse qui fait du titre l'appellation de certains dieux[2], il en existe une autre, prétendons-nous, également importante, pour ne pas dire plus, qui fait de *Kyrios* un titre du protocole des rois. Cette proposition ne devrait sans doute pas se démontrer, si une regrettable confusion n'était passée dans les

1. Cf. SOPHOCLES, *Greek Lexicon,* au mot Κύριος, 4, (a).
2. Voir surtout DREXLER, dans l'article que nous allons citer.

mœurs. Parce que l'on veut que *Kyrios* appartienne spécifiquement et uniquement à la langue religieuse, à la langue du culte, on en fait le même attribut divin, qu'on le trouve appliqué aux souverains ou à certains dieux orientaux [1] ; on conclut même de l'emploi du titre à la divinisation des monarques qui le reçoivent. Les invraisemblances historiques auxquelles accule semblable théorie prouvent à tout le moins qu'elle manque de nuances. Poussée avec rigueur, elle conduirait à donner l'apothéose, de leur vivant, aux Hérodes, aux Candaces d'Ethiopie, qui n'y ont sans doute jamais pensé, et qui ne l'ont pas reçue après leur mort. Et pourquoi s'arrêter ? Les moindres gouverneurs de province, en vertu de ce titre, s'il suffit, revendiqueraient, eux aussi, les honneurs divins [2]. Nous soutenons donc que *Kyrios* avec ses antécédents sémitiques *bêlu, adôn, mar* (accompagné dans ce cas de pronoms personnels compléments), quand on les trouve appliqués aux souverains, constituent essentiellement un titre royal. Ce n'est que concrètement, par des réactions extérieures, qu'ils prennent çà et là une couleur religieuse. Nous ne prétendons pas pour autant que ce même titre *Kyrios*, de même que *bêlu* et *adôn*, ne puissent devenir des qualificatifs de la divinité, ni qu'il n'y ait jamais contamination des acceptions l'une par l'autre ; mais en règle, pensons-nous, il faut maintenir la distinction.

Il faut évidemment chercher dans le monde oriental et surtout sémitique les origines du titre appelé à tant d'avenir. C'est là que le concept représenté par notre mot « Seigneur » est vraiment chez lui ; les relations de maître à serviteur ou esclave y sont essentielles et conditionnent la constitution et la conception de toute société ; la dépendance vis-à-vis du chef a été considérée comme la suprême sécurité et a fait fonction de noblesse. Le roi est naturellement « Seigneur » vis-à-vis de ses sujets, aussi bien que le dieu vis-à-vis de ses hommes liges. Pour faire l'histoire complète du mot et de ses applications, il faudrait donc partir du titre assyro-babylonien *bêlu*

---

1. DREXLER, art. *Kyria und Kyrios* du Dictionnaire de Roscher, II, I, col. 1764 ; DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1909, p. 263-275 ; BOEHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos*, p. 53 ss. ; BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 109 ss. ; LIETZMANN, *Handbuch*, III, I, p. 93 ss. ; LOHMEYER, *Christuskult und Kaiserkult*, p. 23 s. et notes correspondantes.

2. Il ne faudrait pas confondre la cause de tous les gouverneurs avec celle de quelques généraux romains victorieux, dont le culte s'unit ou plutôt se confondit avec celui de la déesse Rome. Voir sur ce culte WISSOWA, *Religion und Kultur der Römer* [2], p. 341.

et du vocable égyptien *nêb*. Mais étant donné le but que nous poursuivons, nous devons concentrer notre attention sur l'aire géographique qui, avec la Palestine pour centre, embrasse la Syrie et l'Égypte [1], et nous intéresser avant tout aux dialectes araméens et à la langue grecque ; sans nous arrêter aux grandes civilisations fondamentales [2], il nous importe par-dessus tout de connaître le sens que l'on donnait au titre *Kyrios* lorsque, dans le monde araméen et gréco-romain, les souverains s'en paraient. Nous apporterons cependant quelques exemples anciens, choisis avant tout en Syrie, pour montrer combien ce titre, avec signification de dignité royale, appartient au très vieux fonds des idées araméennes.

Dans les correspondances échangées au XVe (XIVe) siècle entre les princes vassaux de la côte méditerranéenne et de son hinterland et les Pharaons Aménophis III et Aménophis IV (Lettres d'El-Amarna, nº 45-339 de l'édition de Knudtzon), le Pharaon est toujours appelé le Seigneur (*bêlu*) vis-à-vis de son vassal, celui-ci étant le serviteur (*ardu*) [3].

Voici, par exemple, le style de Rib-Addi, « l'homme » de Gébal (Byblos), dans une lettre au Pharaon :

« Rib-Addi à *son Seigneur*, le roi des pays, le grand roi, le roi du combat : Que Ba'alat de Goubla donne force *au roi, mon Seigneur*. Aux pieds de *mon Seigneur*, mon soleil, je me prosterne sept fois, sept fois... Que le roi consulte les archives de la maison de son père, pour voir si l'homme qui est à Goubla n'est pas un *serviteur* fidèle...» (nº 74).

Parlant à un gouverneur et général égyptien, il désigne le roi par les termes : « *le roi, ton Seigneur* » (nº 73, ligne 35). On pourrait dire dans ce même cas : « *le roi, notre Seigneur* » (nº 145, l. 17 s.).

Ces formules appartiennent au protocole et reviennent dans ces documents un nombre de fois incalculable. Elles ne marquent en aucune façon un culte ; *bêlu* y signifie « le maître » : c'est évident dans des documents comme

1. Bousset, p. 108 ss., cherche en Syrie et en Égypte le berceau du titre Κύριος.

2. En Assyro-Babylonie, en particulier, *bêlu* a une nuance religieuse. Mais cela tient avant tout à l'inextricable enchevêtrement des idées de royauté des dieux et de divinité des rois. Voir Chr. Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, Leipzig, 1919. Il faut noter que là aussi la divinisation du roi ne se fait généralement qu'après sa mort (p. 22).

3. Cf. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, II, p. 1009.

le n° 96, où le roi est « *le maître* » (possesseur) d'ânes, non sans quelque allusion à ses sujets (ligne 23 ; comparer avec l. 12 ss.) ; et le n° 73 où Amanappa devra « *dire au roi, son Seigneur* : *Puisque tu es mon père et seigneur* » (lignes 35 s.).

Ce sont d'ailleurs les mêmes termes *Seigneur* et *serviteur* qui déterminent à leur tour les relations entre les petits souverains vassaux et leurs sujets, comme entre les princes et des officiers supérieurs égyptiens. Ainsi par exemple : n° 73, l. 27, « *votre Seigneur* », (aux habitants d'Ammia vis-à-vis de leur prince). N° 75, l. 34, « *leur Seigneur* », à propos encore des gens d'Ammia. N° 81, l. 12, « *votre Seigneur* », aux habitants de Berouna. N° 102, l. 22, « *les Seigneurs des villes* ». Id. n° 138, l. 49. Rib-Addi lui-même est appelé « *notre Seigneur* » par ses sujets (n° 138, l. 65), lesquels, pour désigner le Pharaon, disent « *le roi, ton Seigneur* » (le Seigneur de Rib-Addi), dans le même document, l. 124. — Voici d'autre part comment le fils d'Aziri, d'Amourrou, parle à un haut fonctionnaire égyptien : « Tu es *mon Seigneur*. Puisse *mon Seigneur* écouter son serviteur. Aziri est *ton serviteur*. Ne le retiens pas. Renvoie-le vite, qu'il protège les territoires *du roi, notre Seigneur* » (n° 169, l. 10 ss.).

Telle est donc la phraséologie de Gébal et des autres petites principautés : les sujets disent, en parlant de leur roi, prince, ou gouverneur : « *notre Seigneur* ». Quand celui-ci s'adresse au Pharaon son suzerain, il dit lui-même : « *mon Seigneur* », tandis que ses sujets désignent le Pharaon par l'expression « *le roi (ou Seigneur) de notre Seigneur* ». L'emploi constant du pronom complément met en relief ces *relations de dépendance immédiate* qui existent entre le souverain et ses sujets, et qu'exprime essentiellement le titre « Seigneur ».

Nous rencontrons un vocabulaire identique aux livres de Samuel et des Rois. Le Dictionnaire de Gesenius-Buhl dit, au mot *Adôn* : « *Adôni*, mon Seigneur, terme de politesse... adressé spécialement au roi ». Il faut certainement dire plus et reconnaître que *Adôni, Adonéka*, etc. est d'un usage tellement fréquent, à l'adresse des rois, que c'en devient leur titre propre. Il serait fastidieux de recueillir tous les exemples : nous signalerons les principales formules, avec quelques passages plus caractéristiques

Mon Seigneur, ton Seigneur, etc. (I Sam. , XXIV, 11 , XXV, 28 ss., 41 ; II Reg., IX, 7, etc.) ; II Reg., XVIII, 23, où le grand échanson assyrien dit au ministre d'Ezéchias :

« Est-ce à *ton Seigneur* et à toi que *mon Seigneur* m'a envoyé dire ces paroles ? »

Mon Seigneur le roi, ton..., etc. (I Sam. , XXVI, 17. 19, XXIX, 8, etc., formule extrêmement fréquente) ; I Reg., I, 36 ; *Iahvé, le Dieu de mon Seigneur le roi.* — I Reg., I, 20 : *mon Seigneur le roi,* tout Israël a les yeux sur toi, pour que tu fasses connaître qui doit s'asseoir sur *le trône de mon Seigneur le roi* après lui. Cfr. I, 27.

Mon (*ton,* etc.) *Seigneur le roi David.* I Reg., I, 31 : *Vive mon Seigneur le roi David* ; I, 37 : Qu'il élève son trône (de Salomon) au-dessus *du trône de mon Seigneur le roi David.*

Notre Seigneur David, (I Reg. , I, 11) ; *votre Seigneur Saül* (II Sam., II, 7).

En résumé, une lecture rapide d'une concordance permet de constater que l'on dit tout naturellement, en s'adressant au roi : « *mon Seigneur* » ou en parlant de lui : « *mon Seigneur, ton Seigneur* », etc. Très facilement les familiers du roi en viennent à dire : « *notre Seigneur* », et ses sujets emploient la même formule. Fréquente est la formule : « *mon Seigneur le roi* » ; et parfois, il devient évident qu'elle équivaut à quelque chose comme « Excellence » : particulièrement instructif est à ce propos le Ier chapitre du Ier livre des Rois. — La formule longue : *mon Seigneur le roi David,* est à remarquer. Le titre sert aux rois voisins, et aux rois d'Assyrie. Le terme Seigneur conserve évidemment son sens fondamental de maître ; il marque les relations des serviteurs ou des sujets avec *leur roi propre* ; et il faut constater une nuance entre la façon dont les officiers, familiers, etc., emploient le mot et la façon dont les simples sujets s'en servent. Le roi est à un titre supérieur le seigneur de ses familiers.

On peut trouver dans les autres livres de la Bible ce même usage de « seigneur », moins fréquent évidemment, les sujets traités s'y prêtant moins : voir Gen., XLII, 30 ; Is., XIX, 4 ; XXXVI, 8-12 ; Jér., XXXVII, 20 ; Ps., XLV, 12 ; CX, I. L'emploi du pluriel majestatif est à remarquer et prouve que nous avons affaire à un véritable titre : Gen. , XLII, 30 ; Ps. , XLV, 12 ; I Reg. , I, 33 etc.

Aux circonstances solennelles, c'est le cri « le Seigneur » qui acclame le roi. On crie à son intronisation : « Vive le roi, » ou bien plutôt « Vive notre Seigneur le roi (Salomon) ! » (I Reg., I, 39-40, Cfr., I, 31). Quand on est reçu en audience, on se prosterne en disant : « Mon Seigneur » (I Reg. , I, 17. 24.).

Aux funérailles royales, le peuple tout entier se lamente en ces termes : « *Hélas, le Seigneur ! Hélas, sa majesté !* » (Jér. , XXII, 18 ; XXXIV, 5.).

Le terme *adôn* fut sûrement employé en phénicien avec le même sens d'épithète royale. Dans la plus ancienne inscription (*Baal du Liban,* CIS, 1,5, Cooke 11, du VIIIe siècle), le gouverneur de Qarth-Hadacht s'intitule « *serviteur* » de Hiram, roi de Sidon. Nul doute qu'il ne donne à son roi le titre corrélatif « Seigneur ». L'usage de *adôn* est propre aux Phéniciens et aux Hébreux. Ce mot est devenu un prédicat de la divinité, en Phénicie comme en Israël, mais on ne peut douter que la désignation, par le titre, du maître humain, simple maître ou roi, ne soit primitive vis-à-vis de l'acception de l'épithète comme attribut des dieux ou de Iahvé [1].

Le passage au monde araméen se fait très bien par les textes de Sindjirli. Nous entrons là pour la première fois en contact avec le terme *marê,* qui aura des états de service remarquables. Nous apprenons qu'au VIIIe siècle le protocole des cours vassales vis-à-vis du grand roi est resté ce qu'il était au temps des lettres d'El-Amarna.

Dans la dédicace de la statue de son père Panammou [2], Barrekoub félicite celui-ci de « s'être attaché au manteau de « *son Seigneur* » מראה *le roi d'Assyrie* » (ligne 11). Deux fois l'inscription répète la même expression : « *son Seigneur le roi d'Assyrie* » (l. 12 et 17) ; elle emploie trois fois une expression plus complète : « *son Seigneur Téglath-Phalasar,* roi d'Assyrie » (l. 13, 15, 16) ; une fois le titre simple, toujours à l'adresse du roi : « *mon Seigneur* ».

Le même Barrekoub, dans l'inscription inaugurale de son nouveau palais (Sindjirli : Barrekoub, Cooke 63), écrit : « Pour la justice de mon père et ma propre justice, mon Seigneur Rekoub-el et *mon Seigneur Teglath-Phalasar* m'a fait asseoir sur le trône de mon père » (lignes 4-7). Parce que le même titre est employé en parlant du dieu et en parlant du roi, on ne peut pas en conclure pour autant que Barrekoub prenne le grand roi pour son dieu. C'est de lui qu'il tient son autorité, c'est vrai, mais comme vassal (serviteur, l. 3). Ce n'est que dans la formule archaïque qu'il récite : « *Seigneur des quatre parties de la terre* »,

1. Voir BAUDISSIN, *Adonis und Esmun,* p. 65 s. Nous avons intercalé dans la phrase de Baudissin l'incise « simple maître ou roi », qui exprime, croyons-nous, l'impression des textes.

2. COOKE, *A Text-book of North-semitic Inscriptions,* 1903, nº 62.

pour traduire le vieux titre *šar kibrat irbitti*, que « Seigneur » prend une nuance sacrée. Barrekoub a sans nul doute avec son dieu Rekoub-el des relations plus intimes, et d'un autre ordre. Il dit de celui-ci, avec un autre accent : « *mon Seigneur est Baal de Harran* [1] ».

Nous voici dans le monde araméen, à la période des Achéménides. Les papyrus araméens d'Eléphantine font entrevoir un usage de *marê* que nous croyons assez caractéristique.

Quand, en 407, les Juifs d'Eléphantine adressent leur requête à Bagoas, le satrape de Jérusalem, l'ethnarque de la petite colonie militaire et les prêtres lui écrivent en ces termes [2] :

« *A notre Seigneur* (maran) *Bagohi, gouverneur de Judée*, tes serviteurs Iedoniah et ses confrères, prêtres dans la cité de Iêb. Que le Dieu du ciel salue bien des fois, en tout temps, *notre Seigneur*, et qu'il t'établisse en faveur auprès du roi Darius... » (Pap. 1 de l'édition Ungnad, lignes 1 et 2). La même expression *notre Seigneur* revient à la ligne 18, puis l. 23.

Le papyrus d'Euting (éd. Ungnad, pap. 2ª) commence comme suit [3] :

« ... que les Égyptiens se sont révoltés ; nous, nous n'avons pas abandonné nos postes, et l'on n'a trouvé rien de mal à nous reprocher. En l'année 14 du roi Darius, alors que *notre Seigneur Archam* s'en fut vers le roi, voici le méfait des prêtres de Knoub... »

L'expression « *notre Seigneur Archam* » a fortement attiré l'attention. M. Sachau, après M. Euting, concluait de cette façon de désigner le satrape d'Égypte Arsamès que le document ne lui était pas adressé ; que le destinataire en était quelque grand de Perse [4]. Plus justement, semble-t-il, M. Ungnad et M. Staerk s'en tiennent au sens obvie du document en l'adressant à Arsamès. Il n'en est pas moins vrai que le fragment A, dont nous avons cité les premières lignes, prend l'allure d'un récit et que *maran*, employé dans ce contexte, ressemble très fort à un titre honorifique spécial, comme serait « son Excellence [5] ». Et c'est d'ailleurs parce qu'on s'adresse

1. Bas-relief de Barrekoub à Sindjirli. COOKE, p. 182 ; reproduit par JEREMIAS *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* [3], p. 246.

2. Traduction du R. P. LAGRANGE, dans *R. B.* 1908, p. 326.

3. Traduction d'après M. CLERMONT-GANNEAU, dans *R. B.* 1905, p. 147.

4. SACHAU, *Aramäische Papyrus...*, p. 26.

5. STAERK, *Alte und Neue aramäische Papyri* (Kleine Texte) p. 3, note 1.

à Arsamès lui-même qu'on l'emploie ; dans les autres cas, parlant de lui à la troisième personne, on dit *Arsamès* tout court.

Le terme *maran* revient plusieurs fois dans les documents adressés aux gouverneurs (1, ll. 1. 2. 18. 23 = 2, ll. 17. 22 ; 2ᵃ, A, l. 2 ; 5, ll. 7. 12. 13), et dans ces seuls documents (si nous laissons de côté le papyrus 4), de telle sorte qu'on se croit autorisé à dire qu'il est commandé par l'étiquette. Quant à ce cas du papyrus 4, où *maran* est employé aux lignes 1 et 5, on donne volontiers raison à M. Staerk qui, de l'emploi du titre, conclut que le destinataire ne peut être que le satrape [1].

M. Ungnad [2] veut au contraire que *maran* remplace le pronom de la seconde personne, suivant les analogies de l'usage oriental d'aujourd'hui. Cela ne peut suffire. Que la valeur du terme « Seigneur » aille parfois en se dégradant jusqu'à devenir, à la fin, un simple synonyme de notre mot « Monsieur », c'est fort juste, bien que, dans les papyrus d'Eléphantine, il y ait toujours, attachée à *mari*, *marak*, etc. , une nuance de respect ; on ne dit pas cela à tout le monde ni de tout le monde. Mais à côté de l'usage commun, il y a place pour un usage très spécial, où *maran*, *notre* Seigneur, s'applique au gouverneur [3].

Il est d'autant plus facile, pensons-nous, d'admettre cette façon de voir qu'à ce moment les rois de Perse, ne le trouvant pas sans doute assez expressif, semblent renoncer au titre traditionnel « Seigneur » pour se cantonner dans les formules « roi » et « roi des rois [4] » ; que d'autre part le terme « seigneur » n'avait pas perdu toute noblesse puisque dans cette même littérature d'Eléphantine, Iahvé s'intitule « le Seigneur du ciel [5] », comme au livre de Daniel (V, 25), cette expression mettant en relief, comme nous le dirons, la royauté de Iahvé.

Il faudrait tenir compte aussi du fait que nous retrouvons en Égypte, à la période romaine, le titre κύριος ou ὁ κύριος ἡμῶν attribué particulièrement aux gouverneurs [6].

---

1. *Ibid.*, p. 33.

2. *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, p. 1, note 2.

3. Nous pensons trouver un usage analogue dans Néh., III, 5, où le titre « Seigneur » doit désigner le gouverneur Néhémie ; Esd., X, 3, où « mon Seigneur » désigne sûrement Esdras.

4. D'après HÉRODOTE, I, 90, l'appellation δέσποτα était employée (LIETZMANN, 94).

5. Papyrus 1, l. 15.

6. Cf. SCHUERER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I ³, (1901), p. 66, n. 2 ; HELBING, *Auswahl aus Griechischen Papyri* (Sammlung Göschen) p. 86. Par contre, LIETZ

On établirait facilement, croyons-nous, des ponts qui conduiraient de l'usage suivi sous la domination des Perses à celui que nous revoyons en vigueur à l'époque romaine, par exemple : I Mac., II, 53 *κύριος Αἰγύπτου*, à l'adresse de Joseph, vice-roi d'Égypte ; IX, 25 *κύριους τῆς χώρας*, des gouverneurs. En Phénicien, *rab* sert à désigner le gouverneur.

Dans les parties araméennes du livre de Daniel, nous retrouvons *marê* avec son sens, que nous considérons comme fondamental, de titre royal. Dan. IV, 16, *mari* à l'adresse de Balthasar (Gr. *κύριε*) ; Dan., IV, 21 : « *Mon Seigneur (Mari) le roi* » (Θ.: *τὸν κύριον μοῦ τὸν βασιλέα.*) En Dan., II, 47, les LXX traduisent l'expression araméenne *marê malkin* par *κύριος τῶν βασιλέων*. Le titre est donné à Dieu, mais c'est celui que porteront les Ptolémées, comme nous allons bientôt le constater ; et il est bien difficile que *marê*, encore ici, ne signifie pas avant tout : « roi ». De même en Dan., V, 23, *marê* est appliqué à Dieu dans l'expression *Seigneur du ciel*, clairement parallèle à la formule *roi du ciel* (Dan., IV, 34). En toutes ces formules, qui doivent s'expliquer l'une par l'autre, *marê* ne peut être qu'un titre marquant spécifiquement la royauté, que ce soit celle du monarque ou celle de Dieu.

A parcourir les inscriptions phéniciennes de l'époque des Ptolémées, on croit voir qu'un mouvement s'est produit dans la répartition du titre *Adôn*. Non seulement on continue à l'appliquer aux dieux, comme précédemment ; mais on dirait qu'il leur est réservé. Hâtons-nous de dire que ce peut n'être qu'une apparence. Si l'on n'affecte plus *adoni* comme titre royal, on peut en chercher la cause dans un mot d'ordre venu de la cour. Comme les rois de Perse, les diadoques trouvent insuffisant ce titre que les moindres souverains peuvent porter ; il leur faut une épithète qui soit une affirmation de leur suzeraineté. *Adôn milkim*, traduction (?) de *κύριος βασιλείων*, joue ce rôle, et la formule exprime non pas la divinité du monarque, mais son pouvoir œcuménique [1]. Ainsi, dans l'inscription bilingue de Larnax Lapêthos (CIS,

---

MANN, Handbuch, III, I, p. 94, trouve cet usage « accidentel ». La Chrestomathie de Wilcken (MITTEIS und WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I, 2, fournit bon nombre d'exemples : n° 13, l. 2 ; n° 18, c. 1, l 4. et 9 ; n° 35, c. 1, l 11, 12. (σοι τῷ κυρίῳ) ; n° 23, l. 1 (τῷ κυρίῳ ἡμῶν... κόμετι) ; p. 67 sub n° 43. P. Lips. Inv. 362, l. 8 ; n° 43, l. 5 etc. — Cf. Wadd. 1907.

1. « *The Chief Holder of Royal Power in the East.* » COOKE, *op. laud.* p. 38. Voir là aussi une série d'exemples de l'emploi de *Adon milkim.*

I. 95 ; Cooke 28) à l'expression phénicienne *au Seigneur des rois Ptolémée* correspond simplement dans la partie grecque : βασιλέως Πτολεμαίου. Et cette inscription est dédicatoire d'un autel élevé à 'Anath et au roi ! C'eût été le cas, ou jamais, de se servir du *Kyrios* avec sens religieux. — Quand de par ailleurs les Phéniciens veulent donner aux Lagides un titre divin, ils ont la ressource de puiser aux riches trésors de la titulature officielle d'Alexandrie: les *divins Adelphoi* deviendront *élonê aḥaim* (Cooke 10, lignes 7.8). *Elôn* traduira Θεός, s'opposant à *Adôn* comme Θεός à κύριος.

Les inscriptions nous révèlent le langage officiel. Mais on peut se demander si, en marge de celui-ci, *Adoni* ne conservait pas sa valeur traditionnelle de titre royal. La correction de M. Clermont-Ganneau à l'inscription de Narnaka (Cooke 29 ; ibid., p. 86) nous permettrait en effet de la retrouver, et très accentuée. Yatanbaal, le gouverneur du district, au moment des compétitions entre Ptolémée VII Philométor et son frère, pour protester de son attachement à Philométor qu'il considère comme le successeur dynastique légitime, offre des sacrifices « *au Seigneur qui est sien, Melqarth* », et « *au Rejeton légitime* (?) *de Cléopâtre* (?) *et à son (Seigneur)* », c'est-à-dire *son roi*.

Le titre Seigneur serait dans ce contexte l'équivalent de « roi », et marquerait même très explicitement la dignité royale, avec l'obligation qui découle pour le vassal d'en accepter la reconnaissance.

L'esprit dans lequel M. Clermont-Ganneau procède à sa restitution nous intéresse d'ailleurs autant, et plus, que la correction prise matériellement. L'illustre orientaliste part certainement de l'idée que « mon Seigneur » est le titre du souverain régnant. « Cette légère correction, écrit-il [1], nous donnerait un mot excellent en soi, et parfaitement en situation : ולאדנ, « et à mon Seigneur ». Ce serait la qualification du Souverain de qui Yatanbaal était le vassal. Si l'on admet cette lecture rectifiée, on notera la nuance observée dans l'emploi du vocable : אדן « Seigneur ». Quand Yatanbaal parle de son maître terrestre, il se sert de ce vocable directement avec le suffixe pronominal : לאדני, « à mon Seigneur ». Quand, au contraire, il parle de son dieu, de Melkart, il a recours à une périphrase, dont l'emphase même accentue encore

1. *Études d'archéologie orientale*, II, p. 168.

le caractère respectueux : לאדן אש לי, « au Seigneur qui est à moi, qui est le mien » (ll. 9, 10). »

Nous touchons au cœur de notre sujet en abordant l'examen de la signification que revêt le terme « Seigneur » dans les petits royaumes syriens de culture foncièrement sémitique, au moment où ils se laissent pénétrer d'idées ou du moins de coutumes, modes et expressions hellénistiques, puis romaines.

N'avons-nous pas chance de rencontrer dans la langue de ces petits peuples, vivant dans des conjonctures analogues à celles des Juifs, d'excellents parallèles des premières phraséologies chrétiennes ?

Les inscriptions nabatéennes nous fournissent quantité de renseignements, partant du second siècle avant notre ère, jusqu'à la fin du premier siècle après. Et par un heureux destin, c'est précisément le long règne d'Arétas IV, contemporain de la naissance du Christianisme (9 avant J.-C. — 40 après) qui nous a laissé la plus riche moisson d'inscriptions et de monnaies [1].

Les épigraphistes reconnaissent que *marana* était à Pétra le titre du roi, et plus précisément du roi régnant [2]. Ceci nous dispense d'entrer dans de trop longues considérations pour démontrer une chose claire.

Le titre *marana* désigne toujours le roi régnant, sans exception aucune, non pas seulement quand on s'adresse à lui, mais quand on parle de lui, même un seul de ses sujets. Le titre est en passe de devenir un appellatif ; il est au moins aussi spécifique de la royauté que le mot français « Sire », et on le traduirait sans doute plus exactement encore par notre expression : le souverain. Donnons des exemples.

Dans une inscription funéraire de Hégra, de l'an 4 de notre ère (CIS, II, 199 ; Cooke 81), Houchabou propose, pour qui violerait son tombeau de famille, une amende au dieu Douchara et à « *notre Seigneur Arétas, le roi* » (notre traduction conserve, comme dans les textes suivants, la place que les mots occupent en nabatéen). Même expression, dans le même contexte, CIS, II, 205, ligne 10, et 206, l. 7s. (Cooke, 85 et 86).

---

1. Cf. SCHUERER, *Geschichte*, I³, p. 736 ss.

2. LIDZBARSKI, *Ephemeris* I p. 331, note I : « Aus CIS II 199⁸, 201⁴ ist zu ersehen, das מרא der Titel der Könige war... » Cf. même page, texte. — DALMAN, *Neue Petra-Forschungen*, p. 100 : « Wenn Duschara der 'Gott unsers Herrn' heisst wie CIS II 211, Duss. Safa. 36, weiss man, dass der regierende König gemeint ist. »

Une autre inscription de Hégra est datée *la dix-septième année de notre Seigneur Arétas, roi des Nabatéens, qui aime son peuple* (CIS, II, 201 ; Cooke 82, 4s.). Telle est la formule pleine du protocole du roi Arétas. Par contre, Halaphou dit absolument, pour désigner Arétas : « *notre Seigneur* », *marana* (CIS, II, 209 ; Cooke, 89 l. 9, Hégra, A. D. 31). C'est le même titre simple *marana* qui intervient régulièrement dans une formule assez courante pour désigner le dieu : « *le dieu de notre Seigneur.* » Ainsi, nous relevons : « *Douchara, le dieu de notre Seigneur* », CIS, II, 208 (Cooke 88), l. 6 ; 209 (89), l. 8, ces deux inscriptions appartenant au règne d'Arétas, et CIS, II, 350, (Cooke 94) l. 3 ; « *A'ra, le dieu de notre Seigneur qui est à Bosra* », dans l'inscription d'Imtân (Cooke, 101), de l'année 93 de notre ère [1].

Le roi s'appelait donc couramment *marana ;* et il existait la formule du protocole, plus solennelle, par exemple pour Arétas : « notre Seigneur Arétas, roi des Nabatéens, qui aime son peuple. » Or, la qualification de *marana* ne peut nullement s'expliquer par la déification du roi, et est très loin d'impliquer cette déification.

Les Nabatéens distinguaient fort exactement entre *marana*, le roi, et *élaha*, le dieu. On peut dire en effet que chez eux marê n'est pas appliqué à la divinité, si ce n'est peut-être dans l'épithète מרא מיתא, dont le sens se détermine bien difficilement [2], et plus tard, quand des influences étrangères eurent agi, dans l'expression que nous retrouvons à Palmyre מרי עלמא « le Seigneur du monde [3]. »

Le roi vivant n'était pas à Pétra un être divin, et l'épithète de Douchara ou de A'ra, « le dieu de notre Seigneur », semble exprimer, en conformité avec la vieille tradition orientale, la seule fonction religieuse du roi, intermédiaire de la divinité. Par contre, les Nabatéens connaissent l'apothéose de rois défunts, sans doute par imitation des mœurs des Lagides ; mais précisément, le roi appelé à l'apothéose ne se qualifie plus de *marana*, mais de *élaha*, le titre divin propre. Ceci ressort bien de

1. On ne peut contester la traduction, unanimement admise, de אלה מראנא par « le dieu de notre Seigneur » (le roi). אלה est à l'état construit. L'état emphatique est toujours אלהא. Le parallélisme de l'expression avec « A'ra, qui est à Bosra, le dieu de Rabel ». (CIS, II, 218) est frappant. On peut aussi la comparer avec CIS, II, 354, l. 2. Voir Cooke, p. 170, n. 29 et p. 233 ; Dalman, *Neue Petra-Forschungen*, p. 100 ; Lidzbarski, *Ephemeris* I, p. 331, n. 1.

2. Voir *R. B.* 1908, p. 397 s. ; Lidzbarski, *Ephemeris* III, p. 87 s.

3. Cf. *R. B.* 1908, p. 244 s.

l'inscription d'El-Mer, de la 29e année d'Arétas (20 après J.-C.), dédiant une statue à un Obodas admis à l'apothéose, propablement Obodas II [1]. La dédicace commence ainsi : « C'est la statue du *divin Obodas* (mot-à-mot : d'*Obodas le dieu*) qu'ont faite les fils de Houneinou, etc. » Le fragment d'Uranius rend exactement la valeur de *élaha* : Ὀβόδης ὁ βασιλεὺς ὃν θεοποιοῦσιν [2].

Nous retrouvons, à Palmyre, un vocabulaire pareil à celui des Nabatéens.

Dans la seconde moitié du troisième siècle de notre ère, la famille d'Odeinat s'élevait à Palmyre au faîte du pouvoir, faisant sa fortune en même temps que celle de son pays. Septimius Hairan, fils d'Odeinat premier du nom et fondateur de la dynastie, préside aux destinées de la ville avec le titre de *Ras*. (Vog. 22, Cooke 125, l. 2.) Le frère puîné de Hairan, Septimius Odeinat, conçoit de plus hautes ambitions et des manifestations significatives se font jour dans les inscriptions palmyréniennes [3]. Or, il nous paraît que l'usage du titre *maran* traduit précisément ces prétentions, et est le prélude de revendications impérialistes de plus en plus précises et opposées à Rome. En 258, la dédicace d'une statue de Septimius Odeinat porte : *Statue de Septimius Odeinat, l'illustre consul, notre Seigneur* (Vog., 23, Wadd., 2602 ; Cooke 126). Aux oreilles palmyréniennes, « notre Seigneur » sonne vraisemblablement comme « notre roi. » D'autant que l'empereur ne reçoit pas d'autre titre : il est nommé *César, notre Seigneur* (*maran*), dans une inscription de l'an 263 (Vog., 25, Wadd. 2606 ; Cooke 128). Mais en grec, dans une langue que les Romains comprennent, on montre des scrupules. On inscrit dans la partie grecque de la dédicace d'Odeinat, pour répondre à *maran*, δεσπότης, tandis que le titre *maran* de l'empereur se rend pas κύριος [4].

On tiendra cette position à double face, le seul terme *maran* servant en palmyrénien à titrer les empereurs comme les rois, se dédoublant dans le grec en κύριος pour l'empereur et δεσπότης, δέσποινα pour les souverains palmyréniens, jusqu'au jour où Vaballat, résolu à marcher l'égal d'Aurélien, prendra lui-même le titre de *Kyrios*. Un papyrus de Fayum (Mitteis-Wilcken, I, II

1. Schuerer, I, p. 736.
2. Schuerer, *ibid.*
3. Voir *R. B.* 1920, p. 401.
4. La restitution de κύριος s'impose, à lire Wadd. 2606. Voir aussi Ditt. Or 639.

n° 5), daté du 21 février 272 [1], en tout cas avant que la révolte de Vaballat soit absolument consommée, donne le texte suivant : (Ἔτους) β τοῦ κυρίου ἡμῶ[ν Αὐ]ρηλιανοῦ Σεβ[α]στοῦ καὶ ε (ἔτους) τοῦ κυρίου ἡμῶν Σεπτιμίου Οὐαβαλλάθου Ἀθηνοδώρου τοῦ λαμπροτάτου βασιλέως Αὐτοκράτορος στρατηγοῦ Ῥωμαίων Μεχεὶρ κς.

Ὁ κύριος ἡμῶν répond pour Vaballat à Αὐτοκράτωρ. Mais étant donné que κύριος est à ce moment, comme nous le dirons, le terme populaire consacré par l'usage pour dénommer l'empereur, en particulier dans les actes [2], l'emploi de ce titre ici a déjà le caractère d'une usurpation à peu près patente du pouvoir et de toutes les prérogatives impériales. Il ne restera plus à Vaballat qu'un pas à franchir, qui sera de s'intituler Auguste.

Mais nous devons retourner un an en arrière. Deux inscriptions palmyréniennes de 271 prouvent encore bien clairement que *maran* est un titre corrélatif de la dignité royale.

En 271, les deux hommes de confiance de la reine Zénobie, la veuve d'Odeinat, régente du royaume au nom de son fils aîné Vaballat, élèvent de concert deux statues, l'une au souverain défunt, l'autre à Zénobie, pour occuper une place d'honneur dans la grande colonnade consacrée aux gloires de Palmyre [3] ; la statue de Septimius Odeinat reçoit la dédicace araméenne : *Statue de Septimius Odei-[nat] roi des rois... Les Septimii, Zabdâ, général en chef, et Zabbai, général de Tadmor, les egregii, l'ont élevée à leur Seigneur...* [4].

Le texte grec correspondant est perdu, s'il a jamais existé. Le titre « roi des rois » est un emprunt au protocole des rois perses des différentes dynasties ; Odeinat a dû s'en parer après sa victoire sur Sapor (362). Nous faisons remarquer que *Maran* fait écho au titre « roi des rois. »

Analogue était l'inscription de la reine Zénobie : *Statue de Septimia Bat-Zabbaï, clarissima, pia, la reine. Les Septimii, Zabdâ, général en chef et Zabbaï, général de Tadmor, les egregii, l'ont élevée à leur Dame...* (Vog., 29 ; Cooke, 131). Grâce au titre de *pia*, Zénobie fait à peu près

1. C'est la date donnée par M. Wilcken. M. Clermont-Ganneau (*R. B.* 1920, p. 405, n. 2) opte pour 271.

2. « D'ordinaire ce mot (κύριος) ne désigne que l'empereur ». (Wadd. sub n° 1907).

3. Clermont-Ganneau, dans *R. B.* 1920, p. 382.

4. Vog. 28, Cooke 130. Pour la traduction de plusieurs termes, voir *R. B.* 1920, p. 382 ss.

figure d'impératrice romaine ; dans le texte grec, qui répond cette fois au palmyrénien, on a traduit מרתהון par *δέσποινα*. Tout cela dit que nous rendrions assez exactement le sens de מרא ou מרת, dans ces contextes, par notre mot « Souverain, souveraine. »

A Palmyre comme à Pétra, il y a opposition entre les termes *maran* et *élaha*. Le roi ou l'empereur régnant, ou le roi dont il importe, par politique, de garder un souvenir vivant, reçoivent le titre *maran ;* pour les empereurs ayant reçu l'apothéose, on exprime par *élaha* l'idée du latin *divus*. Voir Vog. 15 (Cooke, 121) l. 3 *: le divin Alexandre César* (Gr. Θεός); Vog. 16 (Cooke, 122) l. 3 : *le divin Hadrien* (Gr. Θεός) [1]. On n'eut guère le loisir de songer à l'apothéose des souverains indigènes.

L'exemple des Nabatéens et des Palmyréniens suffirait à établir que le terme *maran* ou *marana* était employé par tous les Syriens avec la valeur spécifique d'un titre royal. Mais nous pouvons appuyer notre généralisation sur une indication positive très précise. Qu'on relise, dans Philon d'Alexandrie [2], le récit de la curieuse mésaventure dont fut victime, en 38, à Alexandrie, le roi Agrippa, arrivant de Rome. Sa seule présence eut le don d'exciter la populace païenne. Ce furent d'abord des insultes ; puis on imagina une scène de carnaval. On affubla un idiot des insignes de la royauté, on lui imposa un panier défoncé(?) pour diadème, une natte pour manteau royal, un roseau de papyrus en guise de sceptre ; des jeunes gens se constituèrent ses gardes du corps ; on lui demandait justice, on l'interrogeait sur les affaires publiques [3], et tout le public le saluait du cri de *Marin* : *εἶτ' ἐκ περιεστῶτος ἐν κύκλῳ πλήθους ἐξήχει βοή τις ἄτοπος Μάριν ἀποκαλούντων.*

Ou nous nous trompons fort, ou nous voici en face de notre titre *maran*, à peine déguisé sous la transcription grecque [4], et la façon dont on s'en sert nous montre à

1. Cette dernière inscription date du règne d'Adrien. On anticipe l'apothéose officielle.

2. *In Flaccum* § 5, 6. MANGEY II, 521 s. Nous sommes forcés de prendre cette citation dans l'édition de Francfort 1691.

3. LAGRANGE, *Saint Marc*[1], 393 s. ; SCHUERER, *Geschichte*, I, p. 497.

4. SOPHOCLÈS dans son Lexique au mot Μάρις et dans l'Introduction p. 35 fait de Μάριν un accusatif de la seconde déclinaison, nominatif syncopé en ΙΣ, représentant *marê*. Remarquant fort à propos que nous avons là le titre d'un prince, DALMAN, *Gr. des J.-P. Aramäisch*, p. 152, n. 3, rapporte le terme grec à *mari*. Quelle que soit la façon dont on veuille expliquer la vocalisation en *i*, étant donné que *maran* est le titre royal usité, il ne peut pas se faire que *marin* ne le représente pas.

l'évidence qu'il est très indicatif de la dignité royale, et très répandu. Les Alexandrins expliquent, d'ailleurs, pour ceux qui ne seraient pas initiés, le sens de l'expression : *οὕτως δέ φασιν τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ σύροις· ἤδεσαν γὰρ Ἀγρίππαν καὶ γένει σύρον, καὶ συρίας μεγάλην ἀποτομὴν ἔχοντα, ἧς ἐβασιλευσε.*

Ceux qui avaient mis le mot barbare en circulation expliquaient aux autres que c'était le terme dont on se servait en Syrie pour dénommer *le souverain* (on ne pourrait traduire autrement *τόν κύριον* dans ce contexte, et nous verrons à l'instant que c'est le sens normal que Philon attache à ce vocable.) Tous connaissaient suffisamment la nationalité et la qualité d'Agrippa pour goûter la farce. De toute nécessité on doit admettre, pour donner à notre passage sa vraie signification, que *Marin* représente le titre royal *marana* ou *maran ;* et qu'il ne manquait pas de Grecs à Alexandrie pour être au courant de l'usage qu'on en faisait en Syrie : comme on peut savoir en Angleterre la valeur et l'emploi du mot « Sire » en France.

L'incident d'Alexandrie nous a conduit à la périphérie du monde araméen, à l'un des nombreux points de rencontre de la langue araméenne avec la langue grecque. Nous prendrons ici un nouveau départ pour suivre la diffusion du terme grec *κύριος* dans le monde oriental ou ses alentours immédiats, à l'époque héllénistique et au seuil de l'époque romaine.

La grande vogue de *Kyrios* date de ce moment. On peut s'en convaincre rien qu'en étudiant, dans le dictionnaire de Sophoclès, toutes les acceptions qui attestent un développement par rapport au grec classique, et les nombreux dérivés qui se créent. Un élément étranger a dû intervenir, qui a fait la fortune du vocable ; et que peut-il être sinon un apport du monde des idées orientales ?

Au premier siècle de notre ère, *Kyrios* avait reçu, dans les sociétés orientales, le sens très caractérisé d'un titre royal, autant dire tout court qu'il signifiait « le roi », ou « le souverain ». Les textes nous le disent aussi clairement qu'ils le peuvent.

Au commencement de son traité *De mutatione nominum*, Philon explique pourquoi Dieu a choisi de se révéler sous le nom de *κύριος* ; cela revient à demander pourquoi Dieu s'est présenté comme roi : ou, pour le dire dans le vocabulaire du grand Alexandrin, pourquoi Dieu, de

toutes les Puissances qui l'entourent, a manifesté de préférence la Puissance royale. « Car, remarque Philon, la dénomination *κύριος* tient à l'autorité et à la dignité royale (*ἡ γὰρ κύριος πρόσρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί.*) Il fallait, continue-t-il, que nous reconnussions le gouvernement divin ; « c'est pourquoi il est écrit (Philon commente Gen. XVII, 1) *le Seigneur* — et non pas Celui qui est — est *apparu;* c'est-à-dire *le Roi* est apparu.» (*διὸ λέγεται "ὤφθη" οὐ τὸ ὄν, ἀλλὰ κύριος· οἷον ἐφάνη ὁ βασιλεὺς...*) [1].

Philon revient fréquemment sur cette explication du titre *κύριος*, sous lequel Dieu est désigné, dans *Legis Allegoriarum lib. I, de Abrahamo, de Somniis*, dans le *Quis rerum divinarum haeres*. Pour lui, *δεσπότης, κύριος, ἡγεμών* sont synonymes et pratiquement interchangeables. Des passages comme le suivant sont également significatifs : *μὴ νομίζεις ἔσεσθαι βασιλεὺς ἡμῶν καὶ κύριος* [2].

Dans l'inscription de Pselkis, qu'il faut dater d'après M. Wilcken de l'an 13 avant J.-C. (Mitteis-Wilcken, I, II, n° 4), Arpocras, le chargé d'affaire d'une reine Candace d'Éthiopie, la désigne par la formule *τὴν κύριαν βασίλισσαν.* Ceci n'a rien à voir avec un culte quelconque de la reine; Arpocras distingue très bien le retour de sa mission pour en rendre compte à sa souveraine *ἀναβαίνων... [πρὸς] τὴν κυρίαν βασίλισσαν* et un pèlerinage de dévotion qu'il fait à cette occasion au dieu local de Pselkis : *ἥκω... καὶ τὸ προσ[κύνημα] ἐπόησα ὧδε παρ[ὰ] τῷ κυρίῳ Ἑρμ[ῇ].*

Remarquons en passant, puisqu'on insiste parfois là-dessus [3], qu'on ne peut tirer aucune conclusion du fait que dans un même contexte, *Kyrios* soit employé pour désigner un dieu et un souverain terrestre. Pourquoi ne pourrait-on se servir des deux acceptions du terme à la fois ? Elles ne sont d'ailleurs pas si éloignées l'une de l'autre, sans que la raison en soit à chercher dans la divinisation de tous les souverains. L'idée de souveraineté, de domination, est immédiate et primitive ; le point d'application du titre lui donne sa dernière détermination : la souveraineté sera transcendante si le *Kyrios* est Sarapis ou Hermès, elle sera essentiellement royale, si le sujet

---

1. *De mutatione nominum*, MANGEY, II, p. 581 ; WENDLAND, p. 159 s.

2. *De Josepho* (COHN IV, 62).

3. DEISSMANN, p. 265, n. 6. Dans cette même note, Deissmann relève l'usage sacré de ἥκω. Dans tous les passages que j'ai pu examiner dans DITTENBERGER, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, chaque fois qu'il s'agit d'un pèlerinage, ἥκω ou ἦλθον est précisé par προσκυνεῖν ou προσκύνημα ποιεῖν.

qualifié est un souverain. Que la contamination des deux concepts, qui somme toute restent voisins, l'un par l'autre, soit possible, nous ne songeons pas à le nier ; mais l'histoire du titre et ses usages nous obligent à dire qu'en règle générale, la ligne de séparation entre les deux acceptions est nettement tracée.

Nous rencontrons encore le titre *Kyrios* dans le protocole grec des Hérodes. Voici la dédicace (Wadd. 2364, Ditt. Or. 415), trouvée à Si'a (Hauran), dans les ruines d'un temple, d'une statue d'Hérode le Grand : [*βα*] *σιλεῖ Ἡρῷδει κυρίῳ Ὀβαίσατος Σαόδου ἔθηκα τὸν ἀνδριάντα ταῖς ἔμαῖς δαπάναι*[*ς*].

Dans ce contexte, *κύριος* doit rendre le même son que l'araméen *marana* [1]. La formule hérodienne ne rappelle-t-elle pas celle des rois nabatéens : notre Seigneur Arétas, le roi ? Aurait-on le courage de faire d'Hérode-le-Grand un dieu ? Quel beau thème à exploiter devant Auguste par la délégation juive qui vint protester contre la tyrannie du père et du fils, à l'avènement d'Archélaüs, si des flatteurs se fussent avisés de décorer l'Iduméen d'un titre sacré ! Quelle belle antithèse *Θεός* eût donnée au *Θηρίον* qui résume tout le discours des Juifs ! (Josèphe, Antiquités XVII, 11, 1).

Citons encore l'inscription d'El-Mouchennef (Wadd. 2211, Ditt. Or. 418) : *Ὑπὲρ σωτηρίας κυρίου βασιλέως Ἀγρίππα*... plus probablement du règne d'Agrippa I ; et, du règne d'Agrippa II, l'inscription trouvée à Sour en Trachonitide (Ditt. Or. 425, Schürer, I, p. 596) : *στρατηγήσας βασιλεῖ μεγάλῳ Ἀγρίππᾳ κυρίῳ*. Rien évidemment ne nous autorise à voir en ce pauvre mot *κύριος* un titre divin. Il est trop clair qu'il répond au *marana* araméen de l'époque, et qu'il est employé avec le même sens.

On peut signaler encore Ditt. Or. 423 (Wadd. 2413 b) indiquant la date d'après le protocole d'Agrippa II : *ἔτους ιη βασιλέως Ἀγρίππα κυρίου* et 426, l. 2s. : *βασιλέως Ἀγρίππα κυρί*[*ου*].

Remontant de l'âge d'Auguste et des premiers empereurs vers les sources de l'hellénisme, notre attention est retenue par le protocole des Ptolémées. Mais déjà, à propos des inscriptions phéniciennes, nous avons constaté que

1. C'est bien l'opinion de Waddington : « le mot *κυρίῳ* montre que (le monument) a été élevé de son vivant ». Idem *Ditt. Or.* 415.

l'enquête, sur ce terrain, est moins aisée, les Ptolémées semblant préférer, au titre *Kyrios*, des épithètes plus ronflantes. Les papyrus, à notre connaissance, ne donnent pas d'exemple, jusqu'ici, du terme *Kyrios*, sans génitif, mis au service des Lagides. C'est d'autant plus frappant qu'à l'époque romaine, il est d'usage courant. Nous le rencontrons cependant dans quelques inscriptions souvent citées pour étayer la thèse que *Kyrios*, avec valeur sacrée, appartiendrait à la langue du culte des diadoques. Il y a d'abord l'inscription du temple d'Isis à Philae (Dittenberger, Or. 186), de 62 av. J.-C. , qu'il vaut peut-être la peine de citer entièrement : *ἥκω πρὸς τὴν κ[υ]ρίαν Ἶσιν καὶ πεποίηκα τὸ προσκύνημα τοῦ κυρίου βασιλ[έ]ος θεοῦ νέου Διονύσου φιλοπάτορ[ο]ς [καὶ φιλ] αδέλφου...*

Βασιλεύς est le mot principal. *Κύριος* précédé de l'article sert d'épithète et *θεός* commence l'énumération de titres construits en apposition. Rien n'autorise à mettre *κύριος* sur le même pied que *θεός*. La comparaison avec l'usage des LXX, Philon, etc. nous autorise au contraire à dire que *κύριος* n'est qu'une épithète royale. Et enfin, l'inscription ne suggère-t-elle pas elle-même qu'il y a une grosse différence entre une Kyria Isis et un Kyrios Basileus ? Le Kyrios roi fait ses dévotions à la déesse, comme un pauvre mortel qu'il est !

Il y a ensuite l'inscription d'Alexandrie, de l'an 52 av. J.-C. (Deissmann, p. 265) : *τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις*. Cette formule peut, croyons-nous, se comparer au *divis imperatoribus* des Romains, *θεοῖς μεγίστοις* faisant encore fonction d'adjectif, *κυρίοις* étant ici le nom principal et signifiant « les souverains. » C'est indûment que Deissmann, dans sa traduction, place une virgule pour séparer les deux membres de la locution : *die Herren, die grössten Götter*. Pour dire cela, et faire de *κύριος* un synonyme de *θεός*, le grec aurait dû, lui aussi, répéter l'article. Lohmeyer [1] va plus loin pour exprimer plus clairement la pensée du maître dont il s'inspire et traduit : Die Herren *und* grössten Götter. J'ai souligné la conjonction, dont on devrait bien justifier l'intrusion. Nous devons maintenir l'analogie de cette formule grecque avec *divis imperatoribus*.

Il faudrait bien aussi expliquer pourquoi les Ptolémées emploient si rarement le titre *Kyrios*. Dans les documents rassemblés par M. Wilcken, dans sa Chrestomathie, pour illustrer le culte des souverains, *θεός* intervient dans de

multiples combinaisons (*θεοὶ ἀδελφοί, σωτῆρες, κ. τ. λ.*), *κύριος* est laissé de côté. Fait exception seul le n° 109 (Papyrus de Munich), énumérant les titres de Philopator, en traduisant en grec de vieilles épithètes égyptiennes. Nous trouvons, l. 2, *κύριος βα[σιλειῶν]*, le *Seigneur des diadèmes*, expression à laquelle le déterminatif donne une valeur religieuse particulière, et l. 7 *κύριος τριακοντετη[ρίδων]*, qu'on traduirait sans doute à peu près exactement par « prince jubilaire [1]. » Ces épithètes ont été conservées par les successeurs de Philopator ; mais cela fait mieux ressortir encore la rareté de l'épithète simple. On ne comprendrait pas que les Ptolémées, poursuivis par la hantise des honneurs divins, aient négligé de se servir de ce mot *Kyrios*, si bien adapté à leur but, s'il avait la signification que l'on dit.

Née dans le milieu alexandrin, la Bible des LXX peut refléter les modes d'expression de l'âge des Ptolémées. Non seulement les LXX n'hésitent jamais à traduire mot-à-mot le titre royal Adôn (Adôni, etc,) par *Kyrios*, en particulier dans la formule très fréquente *ὅ κύριός μου ὁ βασιλεύς*, mais plus d'une fois ils ajoutent *Kyrios* là où l'original portait sans doute simplement *mélek* : II Reg., XIV, 15. 22 ; Dan., II, 4 et III, 9 ; cfr. Soph., I, 5 (S[2]). La Sagesse de Sirach (LI, I) use du titre *κύριε βασιλεῦ*, en l'adressant à Dieu, mais dans le style royal. Nous trouvons au livre de Judith *mon* (ton) *Seigneur* désignant Nabuchodonosor : II, 13. 14 ; XI, 4 (*τοῦ κυρίου μου βασιλέως Ναβουχοδονοσόρ*). Cfr., II, 5 : *ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς*. Cette même expression *mon Seigneur* convient à Holopherne : V, 5 ; X, 15 ; XIV, 13 ; voir aussi V, 20 et XI, 10 : *δέσποτα κύριε*.

D'une façon générale, nous devons dire que l'impression laissée par les documents est celle-ci : à l'époque hellénistique et au commencement de l'époque romaine, *κύριος* était, dans les royaumes orientaux, un titre spécifique des rois. Nous retrouverions volontiers la trace de cet usage dans le mot que Suétone prête à Caligula [2] à

1. Cf. WENDLAND, *Handbuch* I, II (*Die Hellenistisch-röm. Kultur*, Beilagen) 1912, p. 406. Au sujet de l'épithète κύριος βασιλείων, il nous paraît bien que c'est par confusion que l'on fait de κύριος βασιλέων un titre ptolémaïque (voir COOKE, p. 38). « Il est à noter, dit M. Clermont-Ganneau, que Ramsès III prend sur la stèle de Médinet Abou, dans le protocole initial, le titre de « seigneur des diadèmes », qui fait défaut, au contraire, dans la partie correspondante de la stèle de Ramsès II. C'est le titre qui, je crois, comme je l'ai indiqué chemin faisant, a probablement donné naissance au titre אדן מלכם du protocole phénicien, usité à partir d'Alexandre et correspondant sensiblement au κύριος βασιλείων du protocole des Ptolémées ». (*Études d'Archéologie orientale*, I, p. 84.)

2. *Caligula* XXII ; cf. *Domitien* XII.

l'adresse des rois : εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς. (Iliade, II, 204 s.) ; le voisinage de κοίρανος (si proche de κύριος, surtout dans la prononciation), et de βασιλεύς a attiré l'attention sur le passage d'Homère. Cfr. Philon, *De Mundo* (Mangey, II, 601).

Que faut-il penser cependant de la méthode qui ne renonce jamais à donner à *Kyrios* son sens soi-disant sacré, indiquant un culte réel ? M. Lohmeyer écrit : « ... dans les cultes qui ont été rendus aux dynasties d'Égypte et d'Idumée, (le titre *Kyrios*) apparaît souvent [1] ». Dans la note justificative de cette assertion, il renvoie, d'après Deissmann, au seul texte τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις, pour les Ptolémées, et aux quelques inscriptions que nous avons signalées plus haut pour les Hérodes. Il ajoute : « Voyez aussi l'apothéose d'Hérode dans Act. , XII, 22 ».

MM. Deissmann et Bousset, les guides de M. Lohmeyer, n'avaient pas osé diviniser les Hérodes. Sur la simple foi du titre *Kyrios*, M. Lohmeyer n'hésite plus. Nous avons dit ce que nous pensions du sens qu'il faut donner au titre quand le portent les Hérodes. Quant au complément de preuve cherché dans Act., XII, il faut l'examiner un instant. Il s'agit là du récit bien connu de la mort d'Agrippa I, le roi, aux alentours de la Pâque de 44. Le livre des Actes et Josèphe (Antiquités, XIX, 8, 2), racontent en gros la même histoire : en voyant apparaître le roi dans ses vêtements brodés d'argent (Josèphe) et brillant au soleil, aux jeux donnés à Césarée en l'honneur de l'empereur (Jos.) , on se mit à l'acclamer du titre θεός. Le peuple criait, d'après saint Luc : « C'est la voix d'un dieu, θεοῦ, non plus celle d'un homme ». Pour suivre Josèphe : « des *flatteurs* se mirent à l'acclamer, le nommant divin (θεὸν προσαγορεύοντες), et lui demandant d'être propice (εὐμένης) ; que jusque-là ils l'avaient honoré comme un homme, mais que maintenant ils le proclamaient supérieur à la nature humaine. » C'est un essai d'apothéose, en effet. Mais l'importance même que l'on donne à cet incident, une flatterie qui dépasse les bornes et est exceptionnelle (Josèphe ; cfr. Schürer, I, p. 563), prouve, contre la thèse, qu'on n'avait jamais honoré d'un culte le roi Agrippa. Quant à l'usage du titre *Kyrios* en tout ceci, il ne peut en être question : le titre θεός est le seul qui doive intervenir et qui intervienne de fait.

1. *Christuskult und Kaiserkult*, p. 23 ; note 55.

Nous avons exclu jusqu'ici, de notre enquête, le cas des empereurs romains. Ce n'est pas, qu'on veuille bien le croire, pour éluder une difficulté qui pourrait obscurcir l'idée que nous exposons ; mais le titre *Kyrios* ayant été donné aux empereurs à la même époque où il fut donné au Christ, nous nous trouvions en face d'usages parallèles, sans influences réciproques ; et le fameux conflit entre le *Kyrios Christos* et le *Kyrios Caesar* intéresse l'histoire du développement du christianisme, plus que celle de ses origines. On nous permettra de toucher, puisqu'il le faut, au problème du sens à attribuer au titre *Kyrios* des empereurs romains, sans que nous soyons obligés d'en pousser trop loin la solution.

Ici du moins, le titre *Kyrios* a-t-il réellement appartenu à la langue sacrée, est-il un mot indicatif du culte que l'on rend aux empereurs ?

Nous croyons encore très sincèrement qu'on en peut douter, dans la plupart des cas ; notre but dans les quelques notes qui vont suivre consiste simplement à faire voir que des solutions trop promptes risquent fort d'être inexactes.

Si des gens avaient intérêt à savoir le sens précis que l'on donnait, chez les païens, au titre impérial *Kyrios*, c'étaient sans contredit ces Juifs qui, à partir de Caligula, eurent si souvent maille à partir avec les empereurs, tantôt pour le culte qu'ils n'entendaient pas leur rendre, tantôt pour leurs idées politiques. Il est clair que le terme *Kyrios* aurait dû jouer là-dedans un rôle prépondérant. Or, ce rôle est nul, du moins dans les conflits religieux.

Entendons d'abord et voyons à l'œuvre les gens intelligents, les Juifs hellénistes, à l'esprit large et compréhensif, certes, mais qui ne transigent pas quand l'orthodoxie monothéiste ou les libertés essentielles de la race sont en cause.

Philon représente certainement cette classe. Au point de vue politique, Philon voudrait que l'empereur refusât le titre de δεσπότης, parce qu'il marque la tyrannie : l'empereur doit gouverner selon les lois existantes (surtout les lois juives !) ; il est ἄρχων et non pas δεσπότης [1]. Philon ne s'occupe pas du terme κύριος, qu'il regarde sûrement comme anodin, en rapport, comme il le dit ail-

1. PHILON, *De legatione ad Caium* (Francf. p. 1009).

leurs, avec l'ἀρχή et la βασιλεία [1]. Mais ce terme doit aussi venir se ranger du côté de la politique.

Auguste, le modèle des empereurs, a refusé le titre de δεσπότης [2].

Quant aux épithètes divines... Philon voudrait du moins que Caligula ne prenne pas cela au sérieux. S'il savait l'importance que l'on donne à Alexandrie à tout ce verbiage sacré ! Les Ptolémées, qui portaient le titre de *dieu* [3], n'ont du moins jamais exigé des Juifs qu'ils les adorassent ; Auguste et Tibère, qui valaient bien Caligula, ont refusé de passer pour des dieux.

Il y a donc un mot qui est caractéristique de la politique proprement dite des empereurs, c'est δεσπότης, et un mot qui est caractéristique de leur politique religieuse, c'est Θεός.

Les théories ont été vécues. Caligula eut la naïveté de se croire parvenu réellement à l'apothéose ; on voulut forcer les Juifs à l'honorer d'un culte, en particulier installer sa statue dans les synagogues [4]. On sait assez la résistance courageuse qu'opposèrent les Juifs à des prétentions outrageuses pour leur Dieu, et incompatibles avec son culte. Philon et quelques autres députés d'Alexandrie vinrent à Rome pour arracher à Caligula le désistement de ses prétentions. Ce n'est pas sans émotion qu'on relit le récit dramatique [5] que le Juif philosophe nous a laissé de l'entrevue qu'ils eurent avec l'empereur dans les jardins de Mécène et de Lamia. « A peine introduits, raconte-t-il, nous le saluâmes en nous inclinant jusqu'à terre, l'appelant : auguste empereur ! (σεβαστὸν αὐτοκράτορα) ». Caligula écumait, et grinçait des dents. « Vous voilà donc, vociféra-t-il, les impies, qui ne me tenez pas pour dieu,

---

1. *De mutatione nominum* (Mangey, p. 581).

2. *De Legatione ad Caium*, p. 1014. Cf. Suétone, *Oct. Auguste*, LIII : *Domini appellationem, ut maledictum et opprobrium, semper exhorruit.* Le contexte invite à croire que Philon fait l'exégèse exacte de la valeur que possède ici le mot latin *dominus*. — Domitien pourrait au contraire avoir donné au même mot un sens sacré (Suétone, *Domitien*, XIII).

C'est le cas de rappeler qu'il faudrait s'avancer avec prudence en tout ceci, et ne pas décréter immédiatement que Κύριος, même δεσπότης, ou *dominus* ont toujours un sens prégnant : et qu'on ne donne ces titres qu'aux empereurs, parce qu'ils sont seuls des « dieux sur terre » (Lietzmann, 93). Tout cela mériterait un examen sérieux, et la méthode qui bloque tous les textes où il est question de κύριος ou de δεσπότης ou de *dominus*, sans distinction de pays ou d'époques, ou de sujets, ne peut rien éclaircir.

3. Θεούς καὶ ἐνόμιζον καὶ ἔγραφον καὶ ἐκάλουν (*De legatione ad Caium*, p. 1012).

4. Cf. Schürer, I, p. 497 ss, avec les références à Philon.

5. *Leg. ad Caium*, § 44-46 (Mangey, p. 597-600).

moi qui le suis au sentiment de tous, et qui préférez votre dieu anonyme ! ». La contre-députation païenne venue d'Alexandrie exultait : ils se mettent à acclamer Caligula des titres sacrés de tous les dieux. On voyait la figure de l'empereur rayonner de plaisir ; en ce moment, le gymnasiarque Isidore intervient : « Tu les haïrais bien plus, ô Despote (δέσποτα), si tu savais leur méchanceté, et qu'ils n'ont pas voulu sacrifier pour ton salut. » Et Philon continue : « Nous nous mîmes alors à crier tous ensemble : Seigneur Caius (κύριε Γάϊε), c'est une calomnie, etc. » Tout se termine, on le sait, en comédie, sur ce mot de la fin que trouva l'empereur : « Ces gens sont plus fous que méchants, puisqu'ils ne veulent pas me reconnaître la nature divine ».

Devons-nous faire remarquer que, dans une situation aussi périlleuse et tragique, tous les mots ont été pesés, que Philon, en tout cas, les pèse en nous racontant la scène ? Voudra-t-on admettre que lui, qui est venu tout exprès à Rome pour éviter de rendre à l'empereur ne fût-ce qu'un semblant de culte, aurait employé sans scrupule le titre *Kyrios*, s'il avait eu le moindre soupçon qu'il appartînt à la langue sacrée ?

Des années plus tard, quand le même gymnasiarque Isidore reparaissait à Rome, pour soutenir une accusation contre le roi Agrippa, cela ne lui réussit plus aussi bien [1]. Si nous parlons de cet incident, c'est pour faire cette remarque : Isidore disant à Claude κύριέ μου Καῖσαρ (col. II, l. 10), le titre *Kyrios* ne doit pas prendre sur les lèvres du païen un sens plus religieux que sur celles de Philon.

Un autre gymnasiarque d'Alexandrie comparut à Rome sous Commode [2]. L'homme ne manquait pas de dignité ; il osa dire au tyran (τυράννῳ, col. II, l. 5), tout ce que lui, εὐγενής et γυμνασίαρχος (col. V, l. 31), ressentait de mépris pour celui qui ne méritait pas le titre de roi, à cause de sa tyrannie, de ses vices et de son manque d'éducation. Ce qui ne l'empêche pas d'appeler Claude Κύριε Καῖσαρ (col. III, l. 1). Ce même document emploie ailleurs κύριος (col. III, ligne 13) avec le sens bien précis : « l'empereur ».

Mais revenons aux embarras des Juifs avec l'empire romain. Philon nous a dit la pratique des gens de bien. Il y avait, à côté d'eux, les nationalistes farouches et

1. MITTEIS-WILCKEN, I, II, nº 14 (I, I, p. 44 s.)

2. *Ibid.*, nº 20. Sur le caractère de ces « Actes des martyrs » païens, cf. aussi SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 69 s.

fanatiques, esprits bornés ou volontairement simplistes, qui ne distinguaient plus la question politique de la question religieuse. On ne pouvait être pour Dieu qu'à la condition de se déclarer contre l'empereur ou les Hérodes, et tous ceux qui ne tiendraient pas immédiatement du seul roi, Dieu, un mandat d'autorité ; on ne pouvait dire en même temps « Seigneur Dieu » et « Seigneur César. » Pour comprendre un tel état d'esprit, il faut réaliser tout le rôle que joua, dans l'Ancien Testament et le Judaïsme, l'idée du Règne de Iahvé [1], et placer le titre « Seigneur », donné à Iahvé, dans ce cadre. Il y prend toute la valeur d'une appellation royale : Iahvé est avant tout le *Roi* qui apparut à Isaïe, assis sur son trône élevé, couvert du manteau royal, au milieu de sa cour céleste : « J'ai vu *le Seigneur* (Adôni) assis sur un trône élevé » (Is., VI, 1).

Ce souverain ne veut pas d'autres puissances à côté de la sienne : les Psaumes de Salomon contenaient déjà une protestation contre Pompée, qui revendiquait un imperium n'appartenant qu'à Dieu :

> Il a dit : Je serai *Seigneur* (κύριος) de la terre et de la mer,
> et il n'a pas reconnu que c'est Dieu qui est grand,
> puissant et vraiment fort [2].

Les idées révolutionnaires des Zélotes ont bien l'air de s'être condensées autour du titre « Seigneur ». D'après Josèphe, ils ne voulaient d'autre souverain que Dieu : *μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεὸν ὑπειληφόσι* (Ant. XVIII, 1, 6), et si nous songeons à la place que les mots et les titres tenaient dans ce milieu, nous devrons convenir qu'il était question du mot autant que de la chose. Josèphe met une sourdine à leur fanatisme en expliquant qu'un amour exagéré de la liberté les poussait à la révolte ; pour un peu il nous dirait qu'ils en voulaient uniquement à la tyrannie. Ce n'est pas cela du tout. Ces distinctions qui sont dans la pensée grecque, que Philon avait conçues, les Zélotes ne les faisaient point ; et comme dans leur langue ils n'avaient qu'un titre royal, *marana*, ils devaient refuser celui-là à l'empereur. Josèphe trahit la vérité historique s'il insiste sur le sens particulier de *despotès*

---

1. Pour le concept du Règne de Iahvé, voir LAGRANGE, *R. B.* 1908, p. 36-61. *Le Règne de Dieu dans l'A. T.* et p. 350-366. *Le Règne de Dieu dans le Judaïsme.* On verra dans les textes cités toute la place qu'y tient le titre « Seigneur ». Voir aussi *R. sc. ph. th.*, 1913, p. 453 s.

2. II, 33. Traduction du R. P. LAGRANGE, *R. B.* 1908, p. 351.

opposé à *Kyrios* ; il l'exprime très bien en insistant sur le caractère politique de l'attitude des Zélotes.

Quand les Sicaires, dans la grande révolte, eurent exécuté le testament politique des Zélotes, après les tragiques événements de Palestine, un parti de ceux-ci vinrent se réfugier à Alexandrie [1]. L'accueil fut froid ; défendant ses intérêts avec ceux de César, la juiverie d'Alexandrie les dispersa par force. Le gouverneur romain Lupus s'étant emparé de ce qu'il put de ces rebelles en fuite, on imagina, nous raconte Josèphe, tous les tourments pour les forcer à confesser que César était *leur* souverain (*ὅπως αὐτῶν Καίσαρα δεσπότην ὁμολογήσωσιν*), aucun d'eux ne voulut consentir à donner à César le titre de souverain (*Καίσαρα δεσπότην ἐξονομάσαι*).

C'est cette histoire qui est devenue, pour Bousset, des Actes des martyrs : « les martyrs juifs, dit-il, furent exécutés parce qu'ils refusaient d'appeler César Seigneur [2] », la formule *Καισάρα δεσπότην ἐξονομάσαι* étant, d'après lui, la reconnaissance du culte de l'empereur. Et ceci devrait prouver combien la terminologie (de *Kyrios* avec sens religieux, évidemment), était ferme et consacrée par l'usage [3].

Nous voulons bien penser que la formule que durent prononcer les infortunés Sicaires fut *κύριος Καῖσαρ*, mais nous nous demandons si, ailleurs que dans leur esprit, la religion a été directement en cause. Josèphe explique clairement le sens qu'il donne à *δεσπότης*, synonyme de *ἡγεμών*. Pour lui, on ne demandait aux Sicaires que de reconnaître l'autorité impériale. La formule ne signifiait pas autre chose pour les Juifs alexandrins, dont nous connaissons trop bien l'orthodoxie pour les soupçonner d'avoir donné les mains à une affaire de persécution religieuse contre des coreligionnaires. Les lecteurs de Flavius Josèphe ne devaient pas trouver trop étranges ses explications. Reste Lupus... Il pourrait se faire que Josèphe ait évité le terme *κύριος* parce que, à Rome, sous les Flaviens, il prenait une nuance sacrée assez précise, comme on le supposerait à lire Suétone (*Domitien*, XIII), mais cela ne préjugerait rien pour Alexandrie. Nous savons, répétons-le encore une fois, que *κύριος* est un mot aux acceptions variées, que les idées politiques et religieuses

1. JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, VII, 10.
2. *Op. laud.*, p. 112 ; cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 267.
3. « Wie fest diese Terminologie stand » (BOUSSET, p. 112).

peuvent s'y enchevêtrer, mais on ne peut cependant prendre prétexte de cela pour tout mêler à plaisir. Les deux courants — titre royal, titre divin — qui confluent dans le terme sont souvent très distincts et reconnaissables.

On nous dit que l'acclamation *Kyrios Caesar* servit comme formule religieuse pour éprouver le loyalisme des chrétiens envers le culte impérial [1]. Les bases de cette affirmation sont peut-être bien étroites. On allègue le martyre de saint Polycarpe. Le gouverneur romain lui aurait demandé quel mal il y a à dire *Kyrios Caesar* [2]. Cela ferait impression, si c'était vrai. Mais on doit en rabattre. Le *Martyrium Polycarpi* nous dit très explicitement les formules imposées par le proconsul au vieil évêque, *selon la procédure régulière* [3] : jurer par le Génie des empereurs, venir à résipiscence (sacrifier ?), crier « A bas les athées » (c'est-à-dire les chrétiens). Polycarpe refuse le serment demandé, parce qu'il implique la reconnaissance du culte idolâtrique du Génie de l'empereur [4], comme il ne voudra pas maudire le Christ. L'irénarque Hérode et son père Nicétas — et pas le gouverneur ! — ont expliqué en route à Polycarpe qu'il n'y a pas de mal à dire *Kyrios Caesar* et à sacrifier [5]. Sans doute songent-ils, en parlant ainsi, à la formule du serment que l'on va exiger de Polycarpe et qui sera : *ὀμνύω τὴν τοῦ κυρίου* (*Αυρηλίου Ἀντωνίνου*) *Καίσαρος τύχην* [6]. La politique des empereurs a identifié la question politique et la question religieuse, le peuple ne distingue pas non plus dans les exigences impériales, et ne veut pas comprendre l'intolérance religieuse des chrétiens. Tout revient, croit-on, à donner à l'empire une marque de loyalisme : peu importe que ce loyalisme ait une teinte religieuse. Cela importe malheureusement aux chrétiens, qui souvent, par une réaction naturelle, en viennent à répondre à une confusion par une autre et à prétendre ne reconnaître qu'un souverain, l'empereur suprême, Dieu ou le Christ [7]. Saint Poly-

---

1. Deissmann, *op. laud.*, p. 267 s ; Lohmeyer, p. 23 s.

2. Bousset, p. 112 ; cf. Deissmann et Lohmeyer, aux passages cités, un peu plus exacts ; voir aussi Allo, l'*Apocalypse*, p. 27.

3. *ὡς ἔθος αὐτοῖς λέγειν* (*Martyr. Polyc.* IX, 2).

4. Cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², p. 79.

5. *Martyr.* VIII, 2.

6. Mitteis-Wilcken, nº 205, ll. 29 ss., de l'an 174.

7. *Martyr.* IX, 3. Dans la *Passio sanctorum Scillitanorum* (Lietzmann, 95) : *ego imperium hujus saeculi non cognosco... cognosco dominum meum et imperatorem regum omnium gentium.* — Voir d'autres exemples *loc. laud.*

carpe explique cependant très exactement au proconsul quelle serait l'attitude des chrétiens envers l'autorité, si celle-ci voulait rester dans ses attributions : « Nous avons appris à rendre aux autorités constituées par Dieu l'honneur qui leur est dû, pourvu que cela ne nous nuise pas (religieusement parlant) [1] » Éternelle revendication des droits de la conscience chrétienne devant les exigences de la tyrannie.

Nous pouvons, croyons-nous, avancer que la formule *Kyrios Caesar* regarde plus l'aspect politique des persécutions que leur aspect religieux.

Kyrios prit rapidement, à l'époque romaine, un sens spécifique nouveau ; ou plutôt, son sens naturel se concrétisa, et passa à désigner, dans son acception la plus propre, le souverain unique, l'empereur. Le livre des Actes connaît le mot avec ce sens (Act., XXV, 26) [2]. La lecture des papyrus de l'époque impériale fournit des centaines d'exemples de cette acception ; elle est tellement commune et répandue qu'on a l'impression que le peuple d'Égypte, pour désigner l'empereur, dit dans le langage courant : *ὁ κύριος, ὁ κύριος ἡμῶν.*

Ainsi, les documents se datent de deux façons : à côté de la formule longue et solennelle qui énumère les titres de l'empereur, il y a une formule brève, très simple, où *κύριος* ne peut vraiment que signifier « l'empereur » :

Formule longue :

(Ἔτους) *ιε* Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρκου Αὐρηλίου Ἀντωνίνου Σεβαστοῦ Ἀρμενιακοῦ κ. τ. λ. (174 ap. J.-C : Mitteis-Wilcken n° 205).

Formules brèves :

(Ἔτους) *κδ* Ἀντωνίνου τοῦ κυρίου (De l'année 161 ; *ibid* n° 208).

(Ἔτους) Θ Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου. (De l'année 156 : *ibid* n° 211).

τῷ *β* (ἔτει) Ἀντων[ίνου] καὶ Οὐήρου τῶν κυρίων Σεβαστῶν (166-7. n° 219).

A l'époque impériale, l'adjectif *κυριακός* est formé

1. *Martyr.*, X, 2. Cf. *Rom.*, XIII, 1.

2. Cf. aussi EPICTÈTE, IV, 1, 12 (BONHŒFFER, *Epiktet und das N. T.*, p. 41). — Comparer I, 29, 59 ss.

pour remplacer l'adjectif βασιλικός des Ptolémées : la *caisse royale* devient la *caisse impériale*, etc. ; et vraiment, cela nous semble une gageure d'entendre dire qu'il s'agit encore ici d'un terme sacré [1]. Et quand à côté de la formule simple apparaît si souvent l'expression ὁ κύριος ἡμῶν [2], on songe à une imitation des formules orientales *marana*, ou, plus simplement, que l'idée de souveraineté attire le pronom personnel possessif ; en tout cas, ce pronom nous écarte de l'usage religieux du terme *Kyrios*, qui, appliqué aux dieux, s'emploie sans le possessif [3].

Ces remarques et d'autres que l'on pourrait continuer nous portent à ne voir en Égypte aucune allusion au culte des empereurs dans le titre *Kyrios* [4]. C'est bien aussi la conclusion à laquelle nous mène la règle pratique suivie par les éditeurs des papyrus égyptiens : les textes où le nom de l'empereur est accompagné de l'épithète Θεός sont écrits après la mort du souverain, et l'apothéose décernée par le sénat ; ceux qui appellent l'empereur κύριος datent de son règne [5]. En somme, *Kyrios* désigne l'empereur régnant, comme *marana*, *maran*, à Pétra et à Palmyre, désignait le souverain actuel, excluant jusqu'à un certain point l'idée de divinisation.

Arrivés au terme de l'enquête que nous nous sommes

---

1. Bousset, p. 112.

2. Quelques exemples, au hasard, dans Mitteis-Wilcken : nº 19, col. I, l. 11 ; nº 229, l. 1, l. 15 ; nº 217, l. 22.

3. D'après Althaus, p. 520, sur le sol de Cilicie et de Syrie, ὁ κύριος ἡμῶν peut se rencontrer dans les cultes syncrétistes. Je ne connais pas d'exemple. Il renvoie à Deissmann, p. 267, n. 8 : mais ceci se rapporte aux dénominations des empereurs.

4. Il serait utile de déterminer le degré de popularité obtenu dans les différentes provinces par le culte des empereurs. Il faudrait bien distinguer louange, culte officiel, culte réel. Voir là-dessus des remarques judicieuses de Wilcken, dans Mitteis-Wilcken, I, I, p. 117. — Il y a disproportion absolue, dans les papyrus, entre l'emploi prétendu sacré de Kyrios, emploi extrêmement fréquent, et l'absence autant dire absolue d'indications sur la place que le culte des empereurs aurait tenue dans la vie religieuse de la province. N'est-ce pas assez significatif, et, par conséquent, n'est-il pas prudent d'en rester, en cette matière, à la réserve des épigraphistes et papyrologues et à celle des historiens du culte des Césars, qui ne tirent aucune conclusion de l'emploi du titre κύριος ou *Dominus* ? Ainsi, Beurlier, *le Culte impérial*, Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain*, T. I, n'ont pas un mot de l'usage sacré de Kyrios. Cf. aussi Wissowa, p. 338 ss.

Les chrétiens aussi bien que les païens pouvaient employer ces formules du protocole : cf. Athanase, M. XXVI, col. 792.

5. Mitteis-Wilcken, I, I, p. 117 ; I, II, p. 254, n. 15. Cette règle ne diffère pas de celle que Tacite indique : *nam deum honor principi non ante habetur, quam agere inter homines desierit* (Ann. XV, 74.)

imposée, nous devons en résumer les principales conclusions.

L'habitude d'appeler le souverain « Seigneur », *Kyrios*, est un trait de mœurs orientales, qui a passé dans la langue grecque à l'époque de l'hellénisme, sous l'influence des idées orientales.

Nous retrouvons partout en Orient le titre « Seigneur », presque toujours sous la forme « notre Seigneur », donné aux rois. Chez les Araméens en particulier, *marana*, *maran* est essentiellement un titre royal, désignant exclusivement le roi régnant, jamais un dieu ou un roi admis à l'apothéose. Il y a opposition entre *maran* et *élaha*.

On a conscience, dans le monde gréco-romain — disons à Alexandrie, pour éviter de trop généraliser — de la valeur du terme syrien *maran*. (Philon d'Alexandrie).

Le titre *Kyrios*, employé par les Gréco-Romains, en Orient, à l'adresse des rois, n'a par lui-même aucune relation avec le culte. Il reste un titre appartenant à *tous* les souverains. Attaché à la personne des empereurs, il a pris un sens encore plus spécial, dans la langue du peuple, signifiant concrètement « l'empereur ». Encore ici, il est resté souvent un simple titre d'honneur, ou plutôt de fonction, appartenant au souverain par le seul fait de la dignité impériale, sans qu'on puisse voir de lien nécessaire et essentiel entre l'appellation Kyrios et le culte impérial. Il y a, chez les Grecs, la même distinction entre *Kyrios* et *Theos* qu'entre *maran* et *élaha* des Araméens.

Tournai. Lucien CERFAUX.

NOTE

EXISTE-T-IL UN COMMENTAIRE DE J. SARRAZIN SUR LA "HIÉRARCHIE CÉLESTE" DU PSEUDO-DENYS ?

Il est certain que Jean Sarrazin traduisit vers 1167 les œuvres du Pseudo-Denys. C'est un point sur lequel nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir. Mais Sarrazin a-t-il commenté un ou plusieurs livres des écrits qu'il a traduits, et en particulier la *Hiérarchie Céleste* ? Oudin dont l'érudition, il est vrai, est souvent incomplète, ne cite parmi les Commentateurs de Denys que Maxime, Hugues de Saint-Victor et Thomas de Verceil [1]. Du Boulay garde également le silence sur un commentaire de la *Hiérarchie Céleste* par Jean Sarrazin [2]. Par contre Fabricius [3] et Pastoret [4], sans se prononcer d'une façon personnelle, rapportent que Sanderus [5] mentionne un commentaire de Sarrazin sur le premier livre de Denys, conservé autrefois à l'abbaye des Dunes.

Ces témoignages des historiens du XVIIe siècle sont trop imprécis, comme on peut s'en rendre compte, pour pouvoir actuellement fonder une opinion sur le sujet qui nous occupe. Et les historiens modernes du Moyen Age, Baumgartner, [6] Grabmann [7], Hurter [8], ne s'étant pas préoccupés de cette question d'une façon spéciale et personnelle, n'apportent aucune lumière. Nous voudrions, dans

1. *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Francofurti et Lipsiœ, 1722, t. I, col. 1368 et sq.

2. *Historia Universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1665-1673, t. II, p. 750.

3. *Bibliotheca latina mediœ et infimœ ætatis*, Hamburgi, 1734, t. IV, p. 130.

4. *Histoire Littéraire*, t. XIV, p. 192.

5. *Bibliotheca belgica manuscripta*, Insulis, 1641-1644, t. I, p. 164 ; Cf. aussi p. 160.

6. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, rééd. d'Ueberweg, Berlin, 1915 t. II, p. 206.

7. *Die Geschichte der Scholastichen Methode*, Freiburg-in B. , 1911, t. II, p. 94.

8. *Nomenclator*. Innsbrück, 1906, t. II, col. 184.

les lignes suivantes, donner à ce problème quelques précisions nouvelles, et présenter un essai de solution plus ferme.

On a cru au début du XIVe siècle que Jean Sarrazin, traducteur des œuvres de Denys, avait vraiment composé un commentaire de la *Hiérarchie Céleste*. Un précieux témoignage nous en est fourni par le *Manipulus Florum* de Thomas d'Irlande [1], très répandu au Moyen Age, souvent édité depuis le XVe siècle [2] avec de nombreux changements, et dont on conserve des Manuscrits à la Bibliothèque Mazarine (Ms. 1032), à la Bibl. Ste Geneviève (Ms. 1447), à la Bibl. Nationale (Ms. 14990, 14991), à la Bibl. Municipale de Bruges (Ms. 191), etc, etc... L'auteur signale que pour faciliter les recherches de ses lecteurs et pour apporter à ses affirmations plus de garantie, il a pris soin d'indiquer l'*incipit* et l'*explicit* des principaux ouvrages classiques cités dans son florilège : « Notandum est quod libros originalium sanctorum ac doctorum quantum ad principia et fines et parcialium librorum numerum hic signare curavi, ut si alicui occurrerat facilius possit eos cognoscere et securius allegare ; quorumdam autem librorum Augustini præcipue quos in suo libro Retractationum enumerat fines non vidi, ideo si alicui occurrant eos hic poterit signare [3]. » Et les premiers livres que Thomas énumère sont ceux du Pseudo-Denys, en commençant par la *Hiérarchie Ecclésiastique*.

Libri sancti Dionysii.

Ecclesiastica Ierarchia : secundum duas translationes.

Principium : Quia quidem secundum nos ierarchia etc.
Finis : divini ignis ascendens usque vapores vel scintillas, continens capitula VII.

Celestis Ierarchia : secundum duas translationes.

Principium : Omne datum optimum.
Finis : secretum vel occultum silencio honorificantes, capitula XV.

Commentatores IIII : Johannes Scotus, Johannes Sarracenus, Maximus, Hugo [4].

---

1. Sur Thomas d'Irlande, Cf. *Hist. Litt*, t. XXX, p. 398-408. QUETIF et ECHARD. *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 744 et sq.

2. Cf. HAIN, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart et Paris, 1826-1838, t. III, n° 8542.

3. Nous citons d'après le Ms. 1447 de la Bibl. Ste-Geneviève, fol. 24 r.

4. Il est à remarquer que dans l'énumération des auteurs les plus utilisés dans son florilège, Thomas ne fait aucune mention de Denys (Cf. préface du *Manipulus florum*).

Thomas d'Irlande connaît donc en 1306, date d'achèvement du *Manipulus Florum*, d'après les Manuscrits 1032 de la Bibl. Maz. et 191 de la Bibl. de Bruges [1], une traduction et un commentaire de la *Hiérarchie Céleste* de Jean Sarrazin.

Dans son petit traité *De tribus sensibus sacræ scripturæ*, en manuscrit à la Bibl. Nat. (Ms. 15966 ; 16397, etc.) Thomas d'Irlande énumère encore le nom des quatre commentateurs de Denys. Le passage est très curieux ; nous le citons d'après la traduction de l'*Histoire Littéraire* : « Le Bienheureux Denys vint... à Paris pour faire de cette ville la mère des études, à l'instar d'Athènes. La ville de Paris est, comme Athènes, divisée en trois parties : l'une, celle des marchands, des artisans et du populaire, qu'on appelle la grande ville, *Magna villa* ; l'autre, celle des nobles hommes, où est la cour du roi et l'Église cathédrale, qu'on appelle la Cité : la troisième celle des étudiants et des collèges qu'on appelle l'Université. Les études furent d'abord transférées de la Grèce à Rome, ensuite de Rome à Paris, au temps de Charlemagne, vers l'an 800, et l'école de Paris eut quatre fondateurs, à savoir : Raban, Claude, Alcuin, maître du roi Charles, et Jean surnommé Scot, né toutefois en Irlande, l'Irlande étant la grande Écosse, lequel Jean fut un des quatre commentateurs du Bienheureux Denys, *car ces livres ont été quatre fois commentés, par Jean Scot, Jean Sarrazin, Maxime et Hugues de saint Victor* [2] ». Ce témoignage de Thomas d'Irlande, si précieux soit-il, est cependant un peu tardif puisqu'il ne survient qu'environ 120 ans après la mort de Sarrazin ; mais nous pouvons par l'étude directe des manuscrits serrer notre problème de plus près.

La Bibl. Maz. conserve dans le Ms. 786 [3] un commentaire de Denys ne provenant d'aucun des grands commentateurs connus et que Molinier dans le Catalogue de cette Bibliothèque [4] présente ainsi : « Commentaire sur les ouvrages de saint Denys l'Aréopagite ; nous ignorons le nom de l'auteur ; l'ouvrage n'est ni de saint Maxime, ni d'Hugues de saint Victor, ni de Thomas Verceil, ni d'Albert le Grand, ni de Robert Grossetête, évêque de Lincoln, ni de Thomas d'Aquin. Le début et la fin de l'ouvrage

1. Finit anno Domini MCCCVI die Veneris post passionem apostolorum Petri et Pauli. — Cf. aussi Bibl. Nat. Ms. 2615,.

2. *Hist. Litt.* t. xxx, p. 406.

3. Ms. en parchemin, 55 fol. 239 × 169, XIIIe siècle

4. *Catalogue de la Bibliothèque Mazarine.* Plon, 1885.

manquent ; le ms. commence au milieu d'une sorte de préface générale [1] ; premiers mots existants : «... ordinatosque primas et easdem, ut dictum est ... ». Derniers mots de cette préface : « Commensurationi sermonis providentes et super nos secretum silentio honorificantes. » Au fol. 2v commence l'Expositio (Angelice) Ierarchie Dionysii. Commencement du prologue de l'Expositor : « *Inter scriptores ecclesiasticos primum locum post apostolos ariopagita Dionysius.* » Début du commentaire : Nam quia librum hunc beato Thimotheo, Ephesiorum episcopo, suo autem condiscipulo scribebat, quasi in epistola premisit, dicens. » Le Ms. s'arrête au milieu du commentaire sur le ch. XV ; derniers mots : « Id est sursum extendi et proprias custodire virtutes. »

Ce commentaire anonyme se retrouve dans le Ms. 18061 de la Bibl. Nat., de la fin du XIIe siècle ou du commencement du XIIIe. Si originairement ce Ms. portait un nom d'auteur, ce nom ne nous a pas été conservé par suite du très mauvais état des premiers feuillets en grande partie déchirés. Mais ce même commentaire : *Inter scriptores*, anonyme dans les Ms. 786 de la Bibl. Maz. et 18061 de la Bibl. Nat. porte un nom dans un autre Ms. de cette dernière bibliothèque.

Le Ms. 1619 dont il s'agit [2], datant du XIIIe siècle et que nous avons étudié d'une façon spéciale, contient d'abord la lettre d'Anastase le Bibliothécaire au roi Charles (col. 1-4), les stiques de Jean Scot et sa lettre *Gloriosissimo catholicorum* au même roi (col. 4-8), le prologue de Scot à la *Hiérarchie Céleste* et quelques explications sur l'ordonnance et l'ordre de ce Ms. (col. 8-10). Viennent ensuite la traduction des œuvres de Denys par Scot Erigène, et, comme gloses, les commentaires de ces œuvres, destinés à faciliter la lecture de la traduction. Les commentaires sont pour la *Hiérarchie Céleste*, ceux de Maxime, de Jean Scot, au moins en partie, d'Hugues de saint Victor et de Jean Sarrazin. C'est à tort que l'*Histoire Littéraire* [3] parle d'un commentaire de la *Hiérarchie Céleste* attribué dans ce Ms. à Jean de Salisbury ou de Sarisbéry. C'est vraisemblablement l'abréviation paléographique du

1. Il s'agit en réalité de la version de la *Hiérarchie Céleste* par J. Scot.

2. Pour éviter la répétition d'un certain nombre d'erreurs dont il fut l'occasion, nous donnerons bientôt ailleurs une description détaillée de ce Ms.

3. Cf. T. XIV, p. 158. « Il faut y joindre (aux œuvres encore manuscrites de Jean de Sarisbéry) un commentaire sur les livres attribués à saint Denis l'Aréopagite, de *la Hiérarchie Céleste*, et de *la Hiérarchie Ecclésiastique*, ouvrage qui se conserve à la Bibliothèque du Roi, sous le nº 1619 et dont aucun biographe n'a parlé. »

mot Sarrazin (S A R) qui a donné occasion à cette confusion. Mais aucun doute ne peut subsister sur l'attribution de cet ouvrage, car le nom de Sarrazin est transcrit en toute lettre au début de ce commentaire (col. 22), et dans la préface générale, le copiste prend soin de nous indiquer que les Scholies de Maxime qui ne sont pas tout entières de lui, mais qui sont en partie l'œuvre de Jean, évêque de Scithopolis, seront toujours citées sous le nom de Maxime pour éviter la confusion entre Jean de Scithopolis, Jean Scot Erigène et Jean Sarrazin [1] (qu'il ne faut donc pas non plus identifier avec Jean de Scithopolis, comme le fait Hauréau, dans ses catalogues des œuvres de Hugues de saint Victor [2]). Ce genre de collections de commentaires dionysiens devint assez fréquent au XIVe siècle ; signalons entre autres les Ms. de la Bibl. Vaticane, 176, 177, et en particulier le Ms. 160 de Bruges [3]. Ce commentaire attribué dans ces Manuscrits à Jean Sarrazin, est le même que celui du Ms. 786 de la Bibl. Maz. et du Ms. 18061 de la Bibl. Nat. Il commence

---

1. Erit igitur dispositionis hujus ordo talis quod prescripto textus capitulo venerabilium doctorum expositiones subscribentur pretitulate per singulas suorum nominibus tractatorum. Ut tali compendio et legenti pateat facilis quantum humana sinet infirmitas celestium intelligentia secretorum que in textu ipsius ierarchie continentur et revolvendi plures libros honerosa necessitas auferatur. Sed notandum quod glosule per Anastasium apostolice sedis bibliothecarium de greco in latinum translate partim a beato confessore Maximo, partim a Joanne Scitopolitano pontifice sunt edite. Eas tamen omnes in hoc opere nomine Maximi pretitulate disposui ne forte propter idemptitatem nominum, Johannis videlicet Scitopolitani, et Johannis Scoti, Johannisque Sarraceni intentio legentis in aliquo perturbetur.

2. Cf. *Bulletin des Comités Historiques*, juillet 1851, p. 177, reproduit par Migne P. L. t. 175, col. CXLI, note 172*

3. Ce Ms. 160, beau vélin, du XIVe siècle, 204 fol, 35×23, est du même type que le Ms. 1619 de la Bibl. Nat. Il est postérieur à ce dernier ; certaines remarques de l'avertissement général s'appliquant spécialement au Ms. 1619 qui, outre les commentaires proprement dits, contient encore des gloses interlinéaires : *considerandum est quod ubicumque litteræ textus duplex occurrerit, interlinearis litera specialiter ad explanationem Johannis Scoti, Johannisque Sarraceni pertinet, sicut in serie libri luce clarius apparebit*, sont reproduites sans raison dans le Ms. de Bruges, où ne se trouve aucune glose interlinéaire. Pour le texte, ce ms. 160 suit exactement l'ordre du Ms. 1619 que nous avons indiqué plus haut. Laude (*Catal. des Manuscrits de la Bibl. de Bruges*, 1859) ayant lu *Maximi Hugonis*, a cru que ce Ms. ne contenait que trois commentaires de la *Hiérarchie Céleste* — Le nom de chacun des quatre commentateurs est écrit ordinairement à l'encre rouge au début de chaque section, avec quelques confusions du copiste, par ex. fol. 103 v, 119 , 147 r ce qui justifie pratiquement la sage mesure du compilateur, qui a supprimé le nom d'un troisième Jean. Floss, pour la publication du commentaire de la *H. C.* de Scot, s'est servi avec les Ms. 652 de la Bibl. Vaticane, 380 de la Bibl. de Münich, de ce Ms. 160 ; les fol. 67 v 68 r contiennent une continuation du ch. III de ce commentaire de Scot dont Floss n'a point parlé. Les commentaires contenus dans ce Ms. sont incomplets ; l'ancienne numérotation, perceptible sous la nouvelle, indique qu'il manque un feuillet avant le fol. 175 où commence la version de la *H. C.* par Jean Sarrazin.

par : *Inter scriptores ecclesiasticos*, et se termine par ces mots : *incessabile canore collaudat regnantem cum eterno patre et Spiritu sancto, per... Amen.* Il a été connu et cité à maintes reprises par Denis le Chartreux, dans ses commentaires de l'Aréopagite[1].

La concordance de ces deux témoignages — de la tradition manuscrite, qui nous a rapproché insensiblement de l'époque de Jean Sarrazin[2], et de Thomas d'Irlande — indépendants dans leur source, pour autant que nous pouvons le voir actuellement, ajoute une force nouvelle à la revendication, en faveur de Sarrazin, d'un commentaire de la *Hiérarchie Céleste.* La critique interne peut-elle à son tour nous apporter quelques éléments nouveaux ? Notons tout d'abord que le commentateur, ignorant l'hébreu (fol. 73r du Ms. 18061), qui n'en parle que d'après les livres d'Épiphane et de saint Jérôme sur l'interprétation des noms hébraïques (fol. 160r), connaît le grec ; non seulement il a recours fréquemment aux étymologies grecques — qu'il pouvait d'ailleurs connaître par Isidore — mais il fait encore certaines remarques sur la syntaxe, qui supposent qu'il avait devant les yeux un manuscrit grec (Cf. fol. 91r ; Cf. aussi fol. 24v, 118r. etc.), Sarrazin lui aussi connaissait le grec ; il était devenu à la fin de sa vie, une autorité en cette matière. Si notre commentateur utilise la version de Scot, comme nous allons le dire bientôt, certains indices encore très faibles, mais cependant assez significatifs, annoncent une compréhension de Denys différente de celle de son premier traducteur, et un vocabulaire nouveau, qui concordent avec ce que nous savons par ailleurs de Sarrazin. Par exemple au terme d'*analogia*, préféré par Scot parce que plus proche du terme grec, l'auteur de ce commentaire joindra souvent celui plus latin de *proportio.* (fol. 26r, 26v, etc.) C'est ce dernier mot que Sarrazin emploiera toujours dans sa version. Parlant des anges, notre commentateur prendra occasion, à un moment donné, pour distinguer l'intelligent et l'intelligible, « l'intellectuale » et « l'intelligibile ». « *Distat autem intellectuale ab intelligibili quia intellectuale est quod intelligit, intelligibile vero quod intel-*

1. Cf. D. Dionysii *Opera omnia*, Tornaci, 1902, t. XV, p. 12, 13, 16, 18, etc...

2. Le Ms. 841 de la Bibl. Municip. de Troyes dont le si dévoué conservateur, Mr Morel-Payen, a bien voulu nous donner connaissance, est un des plus anciens dans ce genre de collections. Il est de l'époque du Ms. 786 de la Bibl. Maz., mais il nous est plus précieux, puisqu'il contient explicitement le nom de Sarrazin, Cf. fol. 7r : Incipit explanatio *Johannis Sarraceni* super primam ierarchiam magni Dionysii. — *Johannis Sarraceni.* Inter scriptores ecclesiasticos etc.

ligitur, quod eciam nutrimentum intellectualis est, id est intelligentis. Ergo intelligibiles sunt angeli quantum ad nos ; intellectuales vero ad Dominum. » (fol. 119v). Or c'est par ces deux termes « intelligibiles » et « intellectuales » que Sarrazin désignera, dans sa version, les intelligences angéliques appelées par Scot, *invisibiles et intellectuales* (Cf. entre autres, *H. Eccl.* ch. II ; *H. Céleste*, ch. II ; *Noms Divins*, ch. V, VII, etc.). De plus il y avait dans la version de Scot des textes sur l'ignorance que les anges ont d'eux-mêmes, et sur leur impureté, qui scandaliseront plus d'une fois les théologiens du XIIe et du XIIIe siècles. Dans sa traduction Sarrazin prendra la contradictoire de Scot.

HIÉRARCHIE CÉLESTE. — CH. V.

SCOT (P. L., t. 122, col. 1049. A.)	SARRAZIN (Cf. *Opera Omnia Dionysii*, Tornaci, 1902, t. XV, p. 293)
sed sicut ipse nostros divinos summos sacerdotes reducit ad cognitos ei divinitatis fulgores, sic et ante se essentiarum *adhuc immundæ virtutes* reducunt...	sed sicut ipse nostros divinos hierarchas sursum agit ad cognitos sibi Thearchiæ splendores, ita et ante ipsum substantiarum *sanctissimæ virtutes*...

CH. VI.

(P. L. *idem*, col. 1049 C.)	(p. 294.)
... Adhuc et eos *non cognoscere* (ou *ignorare*, selon d'autres Ms.) proprias virtutes et illuminationes et suam sacram et superornatam ordinationem.	... Præterea et ipsos *cognovisse* proprias virtutes et illuminationes, et ipsorum sanctam et supermundanam bonam ordinationem.

Or le commentaire que nous étudions, se séparant nettement de l'interprétation de Scot, en présente une conforme à celle exposée dans la version de Sarrazin. A propos du premier texte que nous avons cité, il dira : « sicut ergo iste ordo novissimus sacerdotes et sanctos reducit sic et *sacratissime virtutes* essentiarum adhuc ante se reducunt », et, au début du ch. VI, il interprétera ainsi le pseudo-Denys : « *Ipsi autem cognoscunt proprias virtutes et illuminationes.* » Prenant en considération ces témoignages de la critique interne, joints à ceux fournis par la critique externe, sous la double forme exposée plus haut, nous croyons donc qu'il n'y a actuellement aucune raison pour ne pas voir en Sarrazin, traducteur des œuvres de Denys, l'auteur du commentaire *Inter Scriptores* de la *Hiérarchie Céleste*. C'est à cette conclusion que nous

ont amené nos différentes recherches, et nous croyons sage de la maintenir jusqu'à ce qu'une découverte qui nous semble pour l'instant peu probable, la vienne positivement infirmer.

Etant admis que Sarrazin est l'auteur de ce commentaire, pouvons-nous fixer la date au moins approximative de sa composition ? Remarquons d'abord que la version de Denys, qui est à la base de ce commentaire, est celle de Scot Erigène : « Omne datum obtimum et omne datum perfectum desursum est a patre luminum, sed et omnis patre moto (*sic*) manifestationis luminum processio... » (Ms. 18061, fol. 22r). Quand les *Noms Divins* sont cités, c'est aussi d'après la version du IXe siècle : « Quoniam et cum ipsis Deo acceptabilibus nostris summis sacerdotalibus (?) quando et nos ut nosti, et multi sanctorum fratrum convenimus jerosolymam [1]». Non seulement Sarrazin utilise pour son commentaire la version de Scot, mais de plus il ne connaît que celle-là ; quand au fol. 66r, il dit : « Alia translatio habet : non resilit esse ordinata et assumpta humana ordinatione », au lieu de, « non resilit humana bonæ ordinationi », il ne s'agit pas en réalité d'une traduction différente de celle de Scot, mais d'une variante de certains Manuscrits [2]. Si Sarrazin d'ailleurs a entrepris la tâche de commenter la *Hiérarchie Céleste*, c'est pour remédier aux difficultés de la version de Scot et il reprend vis-à-vis de ce dernier les griefs formulés déjà deux siècles auparavant par Anastase le Bibliothécaire [3] : « Interpres minus quam oportuisset, ut arbitror, eruditus, non parum obscuritatis superaddit » (col. 22), et puisqu'on ne trouve ni commentateur ni maître pour éclairer ces obscurités, il s'essaiera avec le secours de l'expérience intellectuelle des siècles précédents, à frayer une voie à ceux qui voudraient s'orienter dans les broussailles presque impénétrables de la pensée dionysienne, rendues plus impénétrables encore par son traducteur. A l'époque où il commente la *Hiérarchie Céleste*, Sarrazin ne connaît donc que la version de Scot, et il n'a pas encore fait sa propre traduction ; c'est vraisemblablement ce

1. Ms. 18061, fol. 70r et pour la concordance de ce passage avec la version de Scot, cf. P. L, t. 122, col. 1127 D ; Sarrazin omet les quelques mots du texte relatifs au motif de cette réunion à Jérusalem. Cf aussi fol. 128v 129r : « Bonum quibuscumque inest, perfecta facit et pura et integra et obtima... », et P. L. *ibid.* col. 1139 B.

2. Cf. *Hiérarchie Céleste*, ch. IV, P. L. 122, col. 1048 B et note 18.

3. Cf. P. L. 122, p. 1027-28.

contact un peu rude avec la version du IXe siècle et les sollicitations de son entourage dont nous reparlerons ailleurs, qui le déterminèrent à la refaire pour son propre compte. Or, comme sa version de la *Hiérarchie Céleste* se place aux environs de 1167, il faut donc reporter ce commentaire *Inter Scriptores* à une date antérieure. De plus un passage de la préface de Sarrazin nous permet, semble-t-il, de préciser davantage : « In quorum explanatione librorum doctiores audire tacendo potius vellem si fieri posset, *sed quia nec expositor nec didascalus apud nos reperitur* qui hos edisserat... » (fol. 21v). Pour des raisons auxquelles les récentes condamnations de Scot Erigène et d'Amaury de Bène ne sont peut-être pas étrangères, notre commentateur ne tient aucun compte des gloses du premier traducteur de Denys sur la *Hiérarchie Céleste*. Mais, chose plus étrange, il ne connaît pas l'« expositio » de Hugues de saint Victor, celle-là orthodoxe et plus claire que celle de Scot. Or cette expositio, dédiée à Louis VII dont le règne commence en 1137, est des dernières années du Victorin, mort vers 1141. On peut donc conclure avec quelque vraisemblance que notre commentaire fut composé avant cette date, et environ vingt-cinq ans avant la nouvelle traduction des œuvres de Denys.

Ce commentaire de la *Hiérarchie Céleste* divisé par *sermones* ou *tractatus*, ne correspondant pas toujours aux chapitres de Scot [1], frappe surtout par sa clarté, qui provient peut-être d'une intelligence superficielle de la doctrine dionysienne. Sarrazin ne procède pas évidemment par « determinatio » avec le cortège habituel plus ou moins nombreux des *videtur quod non*, et des *sed contra*, — méthode qu'adoptera Albert le Grand dans ses commentaires sur Denys ; il ne donne pas non plus comme le fera saint Thomas, une explication littérale du texte de Denys ; il vise plus à fournir une explication globale qu'à déterminer le sens précis de chacun des termes. Il veut un commentaire d'une lecture facile ; aussi quand il rapportera les opinions des Pères, enchâssera-t-il souvent leurs citations dans son texte personnel : « sed et doctorum sententias interferens rarius nominatim exprimo ne nimia nominum frequentatio importunitatem generet » (fol. 69r) ; de plus il évitera, nous dit-il, une abondance de paroles qui aboutirait à obscurcir le texte plu-

1. C'est ainsi que le « sermo » premier comprend deux chapitres de la *H. C.* ; le ch. XV par contre est divisé en « tractatus de igne » et « sermo vel explanatio de gaudio cœlestium dispositionum ».

tôt qu'à l'éclairer ; les développements de son commentaire seront subordonnés aux difficultés du texte de Denys (fol. 21v) et c'est encore pour en donner un sens plus exact qu'il recourra assez fréquemment à un manuscrit grec.

Je ne crois pas que ce commentaire doive retenir davantage notre attention. Nous n'y voyons rien d'original qui mérite d'être signalé d'une façon particulière. Remarquons cependant, en terminant, ce détail d'ordre littéraire qui nous est fourni à la fin du ch. III (fol. 56r) : « Hoc de presenti sermone breviter diximus quia de ecclesiastica tractare ierarchia non proposueramus ». Il ne faut donc pas chercher un commentaire de la *Hiérarchie Ecclésiastique* du même auteur. Du moins à l'époque où il commente la *Hiérarchie Céleste,* il n'entrait pas dans ses intentions de faire le même travail pour le second livre du Pseudo-Denys.

Le Saulchoir. G. THÉRY, O. P.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

I. — PSYCHOLOGIE

I. — QUESTIONS GÉNÉRALES

M. Larguier des Bancels vient de publier une *Introduction à la Psychologie* [1]. L'auteur indique, dans un avant-propos, son but et son point de vue : pour comprendre ce qu'étudie actuellement la Psychologie et pour en bien saisir l'esprit, il faut, dit-il, se rappeler ce qu'elle doit à la philosophie et à la physiologie, ses devancières. La première partie de l'ouvrage doit nous montrer cette double influence. La seconde partie est consacrée à la mise au point des problèmes relatifs à l'instinct et à l'émotion, qui sont des plus importants dans l'étude de l'homme et ne peuvent recevoir de solution que d'une psychologie biologique ou fonctionnelle. Le point de vue fonctionnel que l'auteur du reste ne définit pas de façon assez précise, pas plus que l'école américaine dont il se réclame, est donc celui qui a été adopté dans cette introduction.

M. L. éprouve les mêmes difficultés que Wundt à définir l'objet de la psychologie. Ce sont les difficultés communes à tous les idéalistes. Les faits de conscience ne sauraient constituer l'objet spécial de la psychologie, puisque ce sont aussi des faits de conscience sur lesquels opère le physicien comme le chimiste, le biologiste comme le géologue. Mesurer les dimensions d'un corps, c'est comparer des sensations. Peser un corps, c'est provoquer une sensation comme indice de l'égalité entre deux forces. Décrire un animal ou une plante, c'est grouper de telle ou telle manière telles ou telles sensations. Si l'on veut faire à la psychologie une place à part parmi les autres sciences, il faut admettre qu'elle étudie les phénomènes dans leur relation à un sujet conscient. Mais il faut reconnaître aussi que le discernement de cette relation est souvent malaisé et que les limites restent flottantes entre la physique, par exemple, et la psychologie. De plus, dans cette définition : l'objet de la psychologie est le fait de conscience envisagé dans son rapport avec l'individu qui le saisit, ce terme de rapport est-il bien clair ? M. L. avoue qu'il pose une énigme. Mais, ajoute-t-il, « le psychologue peut se contenter d'en prendre acte. C'est au philosophe qu'il appartient de la résoudre ou du moins de la discuter. » (p. 20). N'est-ce pas pourtant en philosophe que M. L. cherche à établir l'objet de la psychologie ?

L'auteur, ayant ainsi défini l'objet de la psychologie, doit attribuer

1. J. Larguier des Bancels. *Introduction à la Psychologie. L'instinct et l'émotion.* Paris, Payot, 1921 ; in-8°, 286 pp.

à l'introspection le premier rôle dans la recherche du psychologue. Mais quel est exactement ce rôle ? Par l'introspection nous ne percevons pas sans doute comme le voulait Maine de Biran, sous les phénomènes, l'activité qui les produit. Et Auguste Comte a eu raison de contester l'usage qu'en faisait de son temps l'école éclectique. Sa critique est excessive ; dans une page souvent citée du *Cours de philosophie positive*, il s'efforce de montrer que l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. La difficulté d'être à la fois acteur et spectateur dans des cas comme ceux de l'attention concentrée et de l'émotion forte est très réelle. Elle n'est pourtant pas insurmontable. Nous pouvons recourir à la mémoire immédiate, contrôler en les renouvelant nos observations; enfin est-il nécessaire d'ajouter que l'on doit s'entraîner là plus que partout ailleurs, car les phénomènes sont infiniment complexes, à voir juste ? Ces remarques sont devenues classiques, et M. L. n'a pas tort de les répéter. La meilleure réponse est pourtant celle des faits. La légitimité d'une méthode se prouve surtout par ses résultats. Or il est avéré que les progrès réalisés par la psychologie l'ont été surtout grâce à la méthode d'introspection. L'auteur ne nous dit malheureusement pas quelle doit être précisément sa fonction au point de vue scientifique. Il note seulement que l'observation interne doit être pour le psychologue le point de départ de ses recherches et lui permettre de contrôler ses expériences. — Dans un ouvrage dédié à la mémoire d'Alfred Binet l'on attendait aussi plus qu'une simple mention de la méthode d'introspection provoquée.

M. L. n'identifie pas psychologie physiologique et psychologie expérimentale. La première, dit-il, se détermine par son objet, la seconde par sa méthode. Tout en reconnaissant que le psychologue doit recourir à la physiologie et à l'expérience ou à l'observation interne ou externe, il ne nous montre nulle part, dans cette introduction, comment s'associent et s'harmonisent le point de vue physiologique et la méthode expérimentale propre à la psychologie. Après avoir accordé à l'observation interne des faits de conscience le premier rôle en psychologie, l'auteur semble la négliger, et réserver toute son attention aux données de la physiologie. Cet exclusivisme est marqué par les titres mêmes des chapitres : *La conscience et le système nerveux, la moelle et le cerveau, l'activité réflexe et l'activité cérébrale.* Toute cette première partie de l'ouvrage, où sont résumées les théories psycho-physiologiques à partir de Descartes, et où sont très clairement exposées les principales expériences entreprises par les physiologistes dans l'étude de la relation entre l'activité psychique et l'activité cérébrale, donne l'impression d'être tout à fait en dehors des vraies perspectives de la psychologie. La théorie de Descartes sur l'émotion, la description très exacte qu'il fait déjà du réflexe, sont assurément intéressantes. Mais puisque l'on cherche ce que la psychologie actuelle doit à la philosophie, pourquoi ne retenir que les thèses de psycho-physiologie et omettre des analyses aussi pénétrantes que celles d'un Malebranche, par exemple, plus conformes à celles que tente la psychologie avec sa méthode propre ?

Sur la question de l'objet et des méthodes de la psychologie on trouvera d'excellentes pages dans la troisième édition du Traité de Psychologie générale publié l'an dernier par M. J. GEYSER [1]. La distribution et le contenu de l'ouvrage ont subi, depuis 1908, de tels changements que c'est, en réalité, un nouveau traité. M. G. se limite aux questions les plus générales de la psychologie, s'efforce de bien poser les problèmes, de préciser les termes, et s'inspire non seulement des résultats acquis par d'autres mais encore de ses observations personnelles. Sa méthode d'observation est strictement psychologique. Je signale comme particulièrement suggestifs les chapitres consacrés à la conscience et à la volonté.

II. — QUESTIONS SPÉCIALES

Perception. — Dans l'*Année Psychologique* [2] qui reparaît enfin après six années d'interruption, publiée par M. Henri PIÉRON, l'éminent directeur du laboratoire de Psychologie de la Sorbonne, M. B. BOURDON relate ses recherches sur les perceptions spatiales auditives [3]. Voici les faits principaux qui ressortent de ses expériences de localisation des sons: 1) En ce qui concerne les variations d'intensité, l'aplatissement des pavillons n'a pas d'influence marquée sur les positions médianes apparentes, tandis que l'occlusion plus ou moins complète d'une oreille a pour conséquence régulière de déplacer le médian apparent du côté de cette oreille. 2) Les positions à droite et à gauche se distinguent nettement des positions en haut ou en bas par l'exactitude relative avec laquelle ces positions sont perçues. Les positions intermédiaires entre gauche et droite se déterminent avec une grande précision ; il n'en est pas de même des positions intermédiaires entre haut et bas, avant et arrière. D'une manière générale, la localisation en hauteur est particulièrement défectueuse. Très sujette à erreur, également, la localisation dans le plan médian. 3) La précision des localisations dépend de la nature des sons employés: le son d'un diapason de 512 V. D. est beaucoup moins exactement localisé que celui du téléphone. 4) L'exercice perfectionne beaucoup la localisation auditive.

La doctrine classique, d'après laquelle la localisation auditive normale dépend essentiellement des rapports d'intensité entre les impressions reçues par les deux oreilles, permettra de comprendre beaucoup de faits révélés par ces expériences, par exemple, les deux premiers qui ont été mentionnés. Certains expérimentateurs supposent qu'un des facteurs qui s'ajoutent à ce rapport binaural des intensités

---

1. Dr J. GEYSER, *Lehrbuch der allgemeine Psychologie*, Dritte, völlig umgearbeitete Auflage. Münster i. Westf. Schöningh, 1920. 2 vol. in-8° de VIII-368 et VIII-536 pp.

2. *L'Année Psychologique*, publiée par Henri PIÉRON 21me année (1914-1919). Paris, Masson et Cie, 1920 ; in-8° XII-522 pages.

3. B. BOURDON. *Recherches sur les perceptions spatiales auditives*, dans *Année Psychologique*, pp. 78-109.

est le timbre ou qualité du son, timbre qui varierait suivant l'incidence des rayons sonores et la direction du son. M. B. croit pouvoir conclure de ses expériences que le rôle du timbre est nul : le degré de *netteté* des sons a par contre une influence très sensible, surtout lorsqu'il s'agit de sons très brefs.

Mémoire. — A la suite de cette étude de M. Bourdon, paraît dans le même volume de l'*Année Psychologique* une monographie très intéressante de M. H. Piéron, où l'auteur expose les résultats de recherches comparatives sur la mémoire des formes et celle des chiffres [1]. La mémoire sensorielle n'a été l'objet que d'un petit nombre de travaux. M. P. a voulu comparer, à divers points de vue, une forme de mémoire à prédominance sensorielle à cette autre forme de mémoire basée sur l'acquisition de symboles verbaux qui est presque constamment étudiée, et qui nous a fourni les principales lois mnémoniques. Dans ce but, d'une part, chez un sujet sur lequel avaient été faites des expériences relatives à l'intervalle optimum dans l'acquisition et à l'évanouissement en fonction du temps par la méthode d'Ebbinghaus, l'auteur a étudié le comportement de la fixation et de l'oubli pour des tableaux de 10 lignes irrégulièrement disposées, aussi peu intellectualisables que possible. D'autre part, chez une série de sujets, il a examiné comparativement la mémorisation d'un tableau de 20 chiffres et d'un tableau de 10 lignes dans des conditions sensiblement identiques, et provoqué, après un même intervalle, le rappel et la réacquisition. Ces recherches ont montré que la mémoire des symboles verbaux élémentaires familiers aux sujets et celle de formes irrégulières et inusitées réalisées par un groupement de lignes, sont soumises à des lois identiques au point de vue des modalités de la fixation et de l'oubli, et cette identité paraît bien due à ce qu'il s'agit de lois physiologiques profondes réglant la formation et l'effacement des traces mnémoniques ; ces traces consistent en un simple frayage de voies associatives et tout le fonctionnement nerveux complexe se ramène, au fond, à ce frayage. On reconnaît dans ces remarques finales les conclusions déjà indiquées dans l'ouvrage de M. P. sur l'*Evolution de la Mémoire* [2]. — L'auteur note incidemment qu'il y a dans l'image visuelle une très grande part de *croyance* : « on croit avoir une image, on en a le sentiment, parce que, avec quelques esquisses directrices d'ordre kinesthétique... on éprouve en réalité les mêmes impressions affectives, les mêmes tendances que lorsqu'on a vu réellement ». (pp. 147-148).

M. J. Varendonck, qui a publié, dans les *Archives de Psychologie*, des monographies très remarquées sur les *Idéals d'enfants* et les *Témoignages d'enfants*, étudie, en un récent ouvrage intitulé : *L'Evolution des Facultés conscientes*, deux formes de mémoire qu'il

---

1. Henri Piéron. *Recherches comparatives sur la mémoire des formes et celle des chiffres*, dans *Année Psychologique* (1914-1919) pp. 119-148.

2. Id. — *L'Evolution de la Mémoire*, E. Flammarion, Paris, 1918.

appelle, l'une, la mémoire duplicative, l'autre, la mémoire synthétique [1]. Sa conception de la mémoire duplicative ne semble pas différer essentiellement de ce que M. Bergson désigne comme *mémoire pure*. Mais M. V. en fait une analyse plus approfondie. Dans la mémoire duplicative, l'esprit enregistre l'expérience suivant l'ordre chronologique et reproduit une réplique exacte du passé. Le rappel est comme automatique et involontaire. Nous renonçons à la pensée dirigée, consciente, et nous assistons, passifs, à la répétition d'un événement quelconque de notre histoire. M. V. donne des exemples caractéristiques de l'intervention de cette mémoire mécanique dans la rêverie, la névrose, l'hystérie, le somnambulisme. D'observations faites sur des animaux et sur des enfants l'auteur conclut que la mémoire duplicative doit avoir une double signification : elle permet à un organisme primitif de mettre à profit son expérience passée pour se défendre du danger et de fixer certains modes simples de réaction ; elle assure, en outre, comme une anticipation des différentes phases d'un événement et suggère à l'individu le choix d'inhibitions appropriées. M. V. voit enfin dans la mémoire duplicative la forme la plus primitive de la fonction de rétention. L'étude des maladies mentales montre que, du moment que les fonctions psychiques sont altérées, la mémoire duplicative se manifeste plus sensiblement qu'auparavant, et qu'elle est aussi la dernière à disparaître. Or il est généralement admis que les facultés les plus élevées, constituant les dernières acquisitions de l'esprit, sont aussi les premières à disparaître, lorsque les maladies viennent troubler l'équilibre mental : les réactions fondamentales communes à tous les êtres vivants semblent le plus solidement établies. De plus, on constate que le développement mental s'accomplit en un tout autre sens que celui des associations mécaniques : plus il est avancé en âge et en instruction, plus le sujet apprend en comprenant : l'adulte ne retient que ce qu'il comprend ; il retient d'autant mieux qu'il comprend mieux. Si l'on songe à l'immense quantité d'images que l'enfant enregistre comme en se jouant, et à l'effort que doit faire un adulte pour fixer des souvenirs, on est en droit, semble-t-il, d'admettre que la mémoire duplicative représente une des principales caractéristiques de l'esprit à ses premiers stades de développement. M. V. arrive ainsi à des conclusions tout opposées à celles de M. Dugas, pour qui en réalité une telle mémoire est exceptionnelle et anormale.

M. V. reconnaît, avec M. Bergson, à côté de cette mémoire primitive, l'existence d'une mémoire synthétique, sélective, utilitaire, qui ne retient du passé que ce que l'esprit a intérêt à en retenir, et qui assemble ou groupe les faits selon un ordre de dépendance logique, non de succession dans le temps. Il étudie le rôle de cette seconde forme dans la perception et dans la conception, montre sa genèse, son développement et ses rapports avec la forme primitive. L'intervention d'images dans la perception est un fait admis actuellement par tous les psychologues. Mais bien peu se soucient de démontrer, par des observations précises, comment s'opère cet enrichissement de la sen-

1. J. Varendonck. *L'Evolution des Facultés conscientes*. Gand, I. Vanderpoorten, 1921 ; in-8°, 203 pp.

sation par la mémoire. M. V. a voulu combler cette lacune. Il recourt à des expériences personnelles. Un premier fait à relever, c'est que, dans l'interprétation d'une sensation, des souvenirs apparaissent à l'esprit qui sont pour ainsi dire inconscients, sans personnalité propre : ce n'est que lorsque l'image adéquate à la sensation se présente que la conscience intervient et se réveille pour enregistrer la perception et que nous avons un sentiment de réalité. La perception se fait dans le sens de l'expérience passée, nous saisissons l'inconnu par le connu. La volonté est étrangère à l'orientation de la perception, elle n'intervient qu'au moment où le travail de la mémoire a pris fin. Le deuxième fait à mentionner est que ce sont nos sentiments, nos tendances affectives, souvent inconscientes, qui déterminent le sens de nos perceptions. La mémoire synthétique est « égocentrique ». Et M. V. reprend le mot de Ribot : « Les sensations sont perçues par le moi ». De plus, nous constatons dans cette mémoire un ordre. Il semble qu'inconsciemment les éléments mnésiques soient sériés et classés. Ainsi nous groupons instinctivement les mots suivant leur assonance. C'est ce qui explique pourquoi, dans la distraction, dans le rêve, lorsque le moi conscient n'est plus là pour veiller à restituer à chaque mot sa valeur symbolique, l'esprit passe d'une idée à une autre qui ne lui est point connexe, par suite d'une vague similitude auditive. A côté de ces éléments en série, la mémoire conserve aussi le souvenir des relations qui les unissent, des rapports établis. Ce fait a été signalé depuis longtemps. Ce qu'on n'a pas assez noté, c'est que l'habitude d'établir toujours les mêmes relations entre nos sensations et notre mémoire est si tyrannique que peu d'individus réussissent à s'y soustraire. Il est difficile de se défaire de la tendance à considérer une donnée sensorielle suivant nos habitudes mentales, de voir un côté des choses que d'autres n'ont pas vu.

M. V. montre trop brièvement, peut-être, comment l'esprit fait usage de ces relations et de ces groupes d'éléments mnésiques dans le rappel et dans la perception. Ce que, par contre, il a bien mis en relief, c'est le rôle excitateur du désir et de l'affectivité dans la mémoire : ses analyses doivent être suivies dans tous leurs détails.

Instinct. — Un des chapitres les plus importants de l'ouvrage de M. Larguier des Bancels, dont j'ai parlé au début, est consacré à l'étude de l'instinct [1]. L'auteur essaye d'abord de définir l'activité instinctive et de préciser sa relation avec l'habitude d'une part et l'acte réflexe de l'autre. Pour ce qui concerne l'habitude, il n'y a pas de difficulté ; les habitudes sont acquises, tandis que l'instinct est inné. Les actes instinctifs sont des « actes adaptés que tous les représentants d'une espèce accomplissent sans les avoir appris ». Mais que penser du réflexe ? La thèse de M. L. est que le réflexe constitue le type des réactions instinctives. Le réflexe n'est autre chose qu'un instinct élémentaire, et tout instinct peut être regardé comme un système de réflexes. Telle est aussi la conclusion de Weismann Est-

1. Op. cit. pp. 170-231.

elle exacte ? S'impose-t-elle même à la psychologie biologique ? Depuis longtemps l'on a fait remarquer que l'instinct implique une série d'actes qui intéressent l'organisme tout entier et dont les modalités ne sont déterminées par aucun excitant isolé mais restent en rapport avec les circonstances extérieures et subissent l'influence des variations du milieu ; tandis que le réflexe est un acte partiel provoqué par certains excitants et avec une telle rigueur qu'il se montre identique à lui-même en toutes circonstances.

M. L. reconnaît, du reste, avec tous les naturalistes, que l'instinct n'a pas la rigidité que lui attribuaient les anciennes théories. Il reprend les observations de James, dans les *Principles of Psychology*, sur la déchéance des instincts. L'auteur n'ignore pas pourtant les travaux de Freud et de son école, qui ont non seulement complété mais corrigé les vues de James.

Dans son ouvrage intitulé : *Instinct in Man*, M. J. Drever procède selon une toute autre méthode et un tout autre point de vue[1]. M. D. veut faire l'analyse psychologique de l'instinct dans l'homme, étudier les rapports de l'instinct et de l'émotion et montrer le rôle que joue l'instinct à la période de formation, chez l'enfant. L'auteur est psychologue et ne veut être que psychologue. A chaque instant — et son insistance ne surprendra pas quiconque est au courant des théories actuelles de l'instinct — il rappelle que le point de vue psychologique diffère du point de vue biologique ou physiologique, que la méthode de la psychologie n'est pas une méthode « objective », que le premier et le dernier mot, en psychologie, sont à l'introspection. M. D. s'est inspiré de l'œuvre de M. Mac Dougall et de l'étude de M. Shand sur les *Fondements du caractère*. Mais il a lu aussi et médité les œuvres de nos psychologues moralistes du dix-septième siècle. Il s'étonne, à juste titre, qu'on n'en ait pas apprécié toute la valeur et davantage tiré parti. Il cite certaines analyses empruntées à la *Recherche de la Vérité*, notamment celle de la sympathie, et ne peut s'empêcher de remarquer qu'elles n'ont été égalées depuis par aucun psychologue.

A l'analyse introspective, l'instinct se révèle comme une impulsion consciente, comme une expression de ce vouloir-vivre, de cet « élan vital », que M. D. admet comme hypothèse. Mais cette impulsion consciente apparaît aussi liée à une connaissance et à un sentiment. Elle se porte vers un objet de perception et s'accompagne d'un sentiment d'intérêt ou d'une émotion. Ces différents éléments réagissent l'un sur l'autre : la perception de l'objet finalise la tendance, mais on peut dire qu'à son tour l'impulsion détermine l'objet. M. D. prend un exemple très simple pour montrer cette interaction : la canne que je saisis au moment de partir pour la promenade, et qui doit me servir d'appui, puis de moyen de défense, si je suis attaqué, puis de perche, au cas où mon chapeau viendrait à tomber à l'eau, ne représente pas, dans les trois cas, absolument le même objet de percep-

1. James Drever. *Instinct in Man. A Contribution to the Psychology of Education.* 2e édit. Cambrige, University Press, 1921. ; in-8°, x-293 pp.

tion : sa fonction varie avec l'impulsion et l'intérêt du moment, avec le but que je me propose. Il est donc en partie déterminé par eux, et en partie aussi il les détermine. Cette relation « bipolaire », d'ordre dynamique, entre un objet de perception et une activité consciente, dans la mesure où elle n'est pas provoquée par l'expérience antérieure, peut servir à caractériser l'instinct.

M. D. s'attache à préciser la nature de ces facteurs de l' « expérience instinctive » et de leur rapport. Je ne retiendrai que son analyse de la connaissance instinctive et sa critique de la théorie de M. Bergson. Faut-il, se demande l'auteur, opposer, comme on l'a fait, la connaissance intuitive de l'instinct à la connaissance conceptuelle de l'intelligence ? M. D. ne le croit pas. L'intuition est l'appréhension directe d'une réalité qui satisfait nos exigences à un moment donné. Qu'il s'agisse de perception ou de souvenir ou de pensée abstraite, il y a intuition, lorsque nous discernons l'objet, l'événement ou la relation que nous cherchons à tel moment. Cette réalité acquiert alors à nos yeux une valeur privilégiée, une signification spéciale. L'intuition ne semble pas limitée à un ordre de connaissance. Elle se vérifie à tous les degrés de la connaissance humaine.

A supposer que l'instinct de certains hyménoptères, par exemple l'« instinct paralyseur » de l'Ammophile, doive être expliqué autrement que par une action réflexe, si l'on admet que cet instinct est dirigé par une connaissance intuitive, nous ne pouvons, du point de vue psychologique, interpréter cette connaissance que comme une perception immédiate du degré inférieur, de l'ordre de la sensation. Il ne semble pas, en effet, d'après les observations faites, qu'intervienne une connaissance aussi clairvoyante que le fait entendre M. Bergson. Le rôle, que l'on reconnaît maintenant, dans beaucoup d'instincts de ce genre, à l'odorat, c'est-à-dire au sens le moins apte à la connaissance distincte d'objets complexes, l'aveugle obstination de certains insectes, le Bombex et le Chalicodome, par exemple, qui ne s'occupent que d'achever une série d'actes, sans s'apercevoir qu'ils sont devenus inutiles, leur impuissance à s'adapter à des situations nouvelles, ne permettent pas au psychologue d'attribuer à ces instincts une intuition d'un degré supérieur à celui de la perception. Dans cette phrase de M. Bergson : « L'instinct est donc nécessairement spécialisé, n'étant que l'utilisation, pour un objet déterminé, d'un instrument déterminé », traduisez, dit M. D. : « instrument déterminé » par : « expérience perceptuelle », et tout devient clair pour le psychologue. Il est vrai que cette « expérience perceptuelle » de l'instinct ne fait pas usage de catégories intellectuelles : elle ne saisit que des réalités simples, il n'y a pas en elle pensée de rapports. Dans l'homme, pourtant, cette perception peut bénéficier de cet usage et en recevoir une modification. En tous cas, le contraste entre l'intelligence et l'instinct se ramène à la distinction entre la connaissance perceptuelle et la pensée conceptuelle. Mais cette distinction n'est nullement une opposition entre les deux facultés. L'opposition ne serait concevable, que si l'on refusait toute intuition à l'intelligence et si on limitait arbitrairement son activité au seul discours.

M. D. adopte, avec quelques modifications, la classification des instincts proposée par M. Mac Dougall, en admettant, comme lui, que les principaux instincts sont de type émotionnel, la peur et la colère, par exemple, et il analyse, rapidement, les tendances générales (imitation, sympathie, suggestibilité, etc.) et les tendances spécifiques (réactions d'attention, de préhension, de locomotion, etc. peur, colère, curiosité, instinct grégaire, amour, etc.). En somme, c'est une psychologie des tendances et des émotions-tendances que tente l'auteur sous le nom d'instinct.

Émotion. — M. A. Shand a publié une seconde édition de son important ouvrage : *The Foundations of Character* [1], où la plus large part est faite à l'analyse des émotions. L'auteur croit pouvoir baser une « Ethologie », une science du caractère, sur son hypothèse des émotions et des sentiments. Je n'insiste pas sur la théorie de M. S., depuis longtemps connue par ses articles du *Mind* et aussi par l'utilisation qu'en ont faite beaucoup de psychologues anglais. Qu'il me suffise de rappeler que, selon lui, l'émotion implique non seulement des « affects » et des sensations organiques, mais encore une impulsion et une connaissance. Ce que nous sentons n'est qu'une partie de ce qui est présent à la conscience, il y a en plus ce que nous percevons et la réaction provoquée par une de nos tendances. Tout cela forme ce que M. S. appelle « the system of a primary emotion ». C'est, au fond, ce que M. Mac Dougall désigne par le terme d'« instinct primaire ».

M. Larguier des Bancels fait remarquer, dans un chapitre de son Introduction [2], qui ne manque pas de vues originales, qu'il est, en effet, fort difficile de différencier, dans tous les cas, émotion et instinct. Les réactions émotionnelles ont, évidemment, un caractère instinctif. Il concède à M. Mac Dougall que certaines émotions se confondent, avec des instincts : tel serait le cas, par exemple, de l'amour maternel. Mais il refuse d'admettre la thèse générale, d'après laquelle l'émotion ne serait que la conscience de l'acte instinctif, l'aspect affectif de cet acte. La tristesse et la joie, qui offrent à l'observateur tous les caractères de l'émotion, se séparent des réactions de l'instinct proprement dit, de même que la colère et la peur qui sont pourtant plus spécialisées. On peut accorder que ces deux dernières émotions prennent leur « racine » dans l'instinct de la conservation. Mais elles n'en constituent nullement l'« aspect intérieur ». Elles ne répondent pas strictement à l'instinct défensif ou à l'instinct offensif. L'instinct se déploie en réactions adaptées, tandis que l'émotion « se dépense en vaines décharges.» L'émotion apparaît comme un substitut. Elle n'est pas la contre-partie de l'instinct. Elle en est le « raté ».

L'auteur distingue entre le mécanisme et la conscience de l'émotion. Il essaye de montrer que, sur ces deux points, la théorie de James

1. Alexander F. Shand. *The Foundations of Character*. London, Macmillan, 1920 ; in-8°, xxxvi-758 pp.

2. Op. cit. Chapitre vii, *L'Emotion*, pp. 232-282.

a été généralement mal comprise. D'après James, l'émotion appartient au type du réflexe. Réaction immédiate de la machine animale, elle en traduit le jeu prédéterminé. Et cette conception du mécanisme de l'émotion est celle que l'on trouve déjà chez Descartes. Mais c'est dans l'analyse immédiate des données de la conscience que la théorie de James a trouvé son origine. Elle aboutit sans doute à une doctrine physiologique, mais, dans son principe, elle est psychologique. Le problème que James s'est posé est avant tout un problème de « structure ». Comment prenons-nous conscience de l'émotion ? Quelle en est l'étoffe ? C'est à l'introspection qu'il appartient de donner la réponse, et c'est sur elle qu'il faut se fonder pour juger équitablement celle que James a énoncée. Or, « le parti de James accepté, il devient légitime d'admettre avec lui que les sensations qui se localisent en notre corps prennent véritablement naissance dans les parties auxquelles nous les rapportons et traduisent en fait l'activité propre de nos divers organes. Nous savons qu'une pareille activité peut être commandée par voie réflexe. N'est-il pas naturel de supposer dès lors que la perception d'un objet est à son tour en état de la provoquer ? La théorie se présente d'elle-même. Assurément elle n'est pas démontrée. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est qu'elle répond parfaitement à nos connaissances physiologiques et qu'aucune donnée positive ne conduit à la repousser ». (p. 256)

Cette défense de la théorie de James n'est pas sans surprendre en un ouvrage qui se présente comme adoptant le point de vue « fonctionnel ». Il semble qu'à ce point de vue cette théorie doive paraître au moins incomplète, puisqu'elle néglige, dans l'émotion, la part des impulsions et des tendances dont la signification biologique est, sans doute, plus profonde que celle des réactions organiques.

Intelligence. — M. F. Mentré, dans un livre intitulé : *Espèces et Variétés d'Intelligences* [1], s'efforce de définir et de classer les différents types de mentalités intellectuelles. La Noologie n'est guère qu'à ses débuts : les études faites jusqu'ici sont presque toutes de l'ordre purement littéraire. L'observation exacte des faits est pourtant plus délicate qu'on ne se l'imagine généralement. Tel auteur déclare avec assurance qu'il n'y a que deux types d'esprits ; tel autre qu'il y en a trois et trois seulement : comment les départager ? Par une observation méthodique, et en faisant appel au contrôle de tous les chercheurs. Il faut savoir gré à M. M. d'avoir esquissé, au moins, un programme d'étude noologique.

L'auteur rappelle les principales tentatives d'analyse et de classement des diverses sortes d'esprits : celle de Pascal, dans le *Discours des passions de l'amour*, et dans le fragment sur l'*Esprit géométrique*, est peut-être « plus célèbre que comprise ». Pascal distingue d'abord deux familles d'esprits : il oppose l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie. Plus tard, et à mesure qu'il pénètre dans le monde des intelligences, il s'émerveille davantage de sa diversité. Il en arrive, ainsi,

1. François Mentré. *Espèces et Variétés d'Intelligences* (*Eléments de Noologie*), Paris, Éditions Bossard, 1920 ; in-8° de 296 pp.

à distinguer deux formes de l'esprit mathématique : l'esprit de l'analyste, ou esprit de justesse, caractérisé par la rigueur de la déduction, et l'esprit géométrique proprement dit caractérisé par la puissance de l'intuition. On constate, du reste — et la remarque n'est pas sans intérêt, — une semblable évolution de pensée chez un Poincaré et un Duhem. Ils discernent, comme Pascal, les analystes et les géomètres, les abstraits et les imaginatifs. Ils sont amenés, comme lui, à corriger leur distinction primitive, et à la remplacer par une division tripartite analogue, Poincaré distinguant les analystes, les géomètres et les idéalistes, Duhem, les esprits rigoureux, les esprits amples et les esprits justes.

M. M. montre, en premier lieu, que les modalités de l'invention (spontanéité, réflexion, etc...) ne peuvent servir de base à une classification générale des esprits. La psychologie de l'invention est encore très obscure : trop peu d'esprits sont capables de s'analyser et de voir comment ils trouvent, d'autres cachent avec soin la genèse de leurs découvertes. De plus, la méthode n'est qu'un des aspects de la mentalité.

L'auteur admet provisoirement la distinction des *littéraires* et des *scientifiques* (d'une part écrivains et artistes, d'autre part savants et philosophes), et s'arrête surtout à l'étude de la mentalité des philosophes et des écrivains. Il reconnaît tout d'abord que la diversité des esprits doit s'accuser particulièrement en philosophie. Il en donne une raison qui peut être discutée : « le philosophe, dit-il, voulant saisir la totalité de l'être, n'a qu'un moyen à sa disposition, celui de projeter son moi dans les choses. Pour embrasser tout le réel, nature et esprit, dans une synthèse harmonieuse, il identifie inconsciemment la nature avec son esprit ». Le principe de classement des mentalités d'après les différents systèmes est également très contestable. La mentalité d'un philosophe se révèle, peut-être, davantage par sa façon de poser les problèmes que par son système. M. M. distingue, parmi les philosophes, les *idéalistes*, les *réalistes* et les *volontaristes* ou *pragmatistes*. Le terme « idéaliste » est, évidemment, très équivoque ; et je ne sais si nos « idéalistes » se reconnaîtront dans ce portrait : « L'idéaliste est, avant tout, un introspectif ou *subjectif*, un homme dont le regard est tourné vers le monde intérieur plutôt que vers les réalités matérielles, qui est plus affecté par ses impressions propres que par les sensations, et qui ne voit dans les sensations que leur face subjective. Les données des sens sont des apparences vaines, tout au plus des signes qui révèlent et souvent dérobent la réalité. L'idéaliste considère le monde extérieur comme l'envers de ses pensées, comme la projection de ses images ou de ses concepts... Il est possible que l'idéalisme aboutisse à un état morbide. Il procède sans doute d'un sentiment d'*incomplétude* ou d'*irréalisme* qui est propre aux timides, aux hésitants, à tous ceux qui répugnent à l'action et qui se replient volontiers sur eux-mêmes ». (pp. 169-171).

La partie la plus importante de l'ouvrage de M. M. est celle qu'il a intitulée : « Types noologiques fondamentaux », où il propose sa classification personnelle des mentalités. Il y aurait, selon lui, trois

principaux types d'esprits : le *praticien*, technicien et homme d'action, le *contemplatif* et le *méditatif*. M. M. n'a pas tort de réagir contre l'idée de l'incompatibilité entre l'exercice de l'intelligence et la technique. C'est là un préjugé encore tenace dans nos pays latins. L'intelligence se manifeste, à n'en pas douter, par toutes les formes du travail humain. D'ordinaire, on ne voit dans l'intelligence que sa fonction logique. Cette fonction n'est pas exclusive : la faculté de juger et de *comprendre* se déploie dans tous les ordres d'activité. « Il y a une intelligence mécanique, comme il y a une imagination mécanique : c'est même la plus vieille en date, celle dont les autres formes de l'intelligence sont sorties peu à peu. Et il n'est pas paradoxal de soutenir que nulle part l'homme n'a dépensé plus d'intelligence que dans le domaine mécanique : les machines sont, avec les mathématiques et les œuvres musicales, les créations les plus étonnantes de l'esprit humain » (p. 312). M. M. exagère, sans doute, en disant de l'intelligence spéculative qu'elle n'est qu'une forme dérivée, et que, d'elle-même, elle ne se soumettrait pas « aux conditions du réel et au contrôle des faits ». La technique n'a pourtant progressé que grâce aux théories. Et les hypothèses — est-il besoin de le rappeler ? — ne sont adoptées par les savants que dans la mesure où elles permettent de comprendre les faits et suggèrent des expériences nouvelles.

M. M. oppose donc le praticien à l'intellectuel : il n'est ni verbal ni livresque, il se défie des idées générales, des concepts tout faits ; il n'est pas un subjectif ou contemplatif de la vie intérieure. Les indices les plus caractéristiques du type praticien seraient, outre la dextérité manuelle et le goût pour la mécanique, l'habileté à dessiner, la prédominance des images musculaires et motrices, la lenteur à concevoir et à exécuter. Cette lenteur, jointe à une certaine étroitesse de point de vue, doit être la raison pour laquelle on considère généralement le praticien comme doué d'une intelligence inférieure. Mais dans la tâche précise, aux résultats immédiats et tangibles, à laquelle il s'astreint, il acquiert un équilibre, une pondération d'esprit, un « bon sens », qui, malheureusement, fait trop souvent défaut au pur spéculatif.

Le contemplatif est un psychologue et un esthète. Passionné et impressionnable à l'excès, il est prompt à s'enthousiasmer, mais son exaltation change souvent d'objet. Sa méthode de travail est sa fantaisie : ses recherches sont fécondes, à condition d'être aventureuses. Il a le sens de l'analogie, surtout de l'analogie entre ses états de conscience et le monde extérieur. Il est symboliste, suggère plus qu'il n'exprime.

Le méditatif est un penseur qui s'interroge sur les raisons des choses. C'est un esprit avide de généralités et d'abstractions, habitué à la réflexion méthodique et suivie, d'un sens critique précis et méticuleux, d'une raison lucide, parfois sèche, qui bride l'imagination et réprime tout ce qui est sentiment. « Il est volontiers ironique, cultive l'épigramme et l'humour, ce sourire de l'esprit ; il verse même dans la grosse plaisanterie... »

M. M., qui est un excellent éducateur, propose quelques « tests »

simples, plus efficaces peut-être que les devoirs prévus par les programmes d'études pour discerner la mentalité d'un élève : p. e. la notation des états de conscience évoqués par un mot, la définition d'une idée ou d'un objet, le résumé d'une page qu'on vient de lire, brèves causeries sur un sujet qui plaît à l'élève. L'épreuve, remarque l'auteur, est plus probante avec les petits qui sont plus spontanés. Les grands sont déjà gâtés par le désir de briller, ils veulent être originaux : leur jugement est souvent déformé par la rhétorique et la littérature.

Souvent les éducateurs conçoivent les différences entre intelligences comme des différences de « degrés ». En réalité, il y a surtout différentes espèces d'intelligences. M. M. ne se flatte pas d'en avoir établi une classification complète : « outre les espèces principales, dit-il, il existe des types mixtes ; chaque espèce, à son tour, se subdivise en variétés et en regard des formes saines, il y a place pour les formes corrompues » (p. 261). Mais c'est son mérite d'avoir attiré l'attention sur ce point capital : son essai de noologie ne doit pas passer inaperçu.

Je dois signaler également à tous ceux qui s'intéressent aux questions de pédagogie l'ouvrage du Dr Claparède, directeur des *Archives de Psychologie*, sur la *Psychologie de l'enfant* [1], dont vient de paraître la huitième édition et où l'auteur, après avoir montré l'importance et la nécessité d'une théorie de l'éducation, signalé les principaux problèmes de la science pédagogique et défini ses méthodes, consacre tout un chapitre à l'étude du développement mental chez l'enfant.

Le Saulchoir. J. D. Marguerite, O. P.

III. — PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Ouvrages généraux, méthode. — Un lecteur qui, déjà familiarisé avec les ouvrages des psychologues religieux américains, anglais ou même allemands, abordera le volumineux ouvrage du R. P. Zacchi [2], n'en achèvera point sans déception la lecture ; mettre bout à bout un traité de théodicée et un traité de psychologie, est-ce vraiment faire de la *Philosophie religieuse* ? N'est-ce point plutôt exposer une philosophie générale d'inspiration religieuse ? C'est tout spécialement vrai de ces deux volumes où l'auteur étudie la psychologie humaine. Sa méthode, ses thèses, ses conclusions sont celles de la psychologie traditionnelle. Analyse des activités de l'homme, preuve de la spiritualité de l'activité rationnelle, preuve du libre arbitre, preuve de l'existence de l'âme, étude

1. Dr Ed. Claparède. *Psychologie de l'Enfant et Pédagogie expérimentale.* Huitième édition augmentée d'une Préface complémentaire. Genève, Kündig, 1920 ; n-8° de xxxx-571 pp.

2. A. Zacchi. *Filosofia della Religione. Parte II. L'Uomo.* Roma, Francesco Ferrari, 1921 ; in-8° de iv-548 et 602 pp.

de sa nature et de son union avec le corps, tel est le contenu du 1er volume ; et dans le second, le R. P. Z. expose les thèses classiques de l'origine et de l'immortelle destinée de l'âme. Point de psychologie spécifiquement religieuse en tout cela, sauf en deux chapitres [1] où l'auteur étudie la preuve de l'immortalité par l'universalité du témoignage humain et par sa correspondance avec les plus profonds désirs de l'homme. Encore faut-il ajouter que ce qui intéresse le plus l'auteur dans les faits qu'il utilise c'est moins leur place et la forme qu'ils revêtent dans la conscience religieuse que leur valeur de preuves. Toutefois la lecture de ces chapitres clairs et d'une doctrine sûre, en tête de chacun desquels il trouvera une bibliographie copieuse, ne sera pas inutile au psychologue religieux. Trop facilement il serait tenté d'isoler sa science ; il ne peut que gagner à la maintenir en continuité avec la psychologie générale. Et des ouvrages comme celui du R. P. Z. l'y aideront efficacement.

Le travail de M. W. Koepp [2] constitue une introduction plus scientifique et plus technique, (on ne dit pas plus exacte), parce que plus délimitée, à la psychologie religieuse. L'auteur expose, en une première partie, l'évolution de cette jeune science, qu'il partage en deux étapes : avant 1905, après 1905. Il rappelle d'abord les efforts des psychologues américains pour constituer une psychologie religieuse, avant 1905 ; puis il dit les antécédents de cette psychologie dans la théologie allemande, avant 1905. Alors vient Wundt avec sa fameuse « Völkerpsychologie » L'influence des idées et des méthodes de Wundt a été considérable. Elle a peu à peu transformé la théologie allemande, et lui a imposé une « « couleur » psychologique. Enfin la psychologie religieuse a essayé de se détacher de la théologie et de se constituer en discipline autonome. Cette brève histoire apprendra peu de choses aux spécialistes. Et sans doute ils trouveront un peu grande la place faite à Wundt : avant 1905, après 1905, c'est-à-dire: avant Wundt, après Wundt : c'est un point de vue bien allemand. Plus neuve ,plus suggestive et plus utile apparaîtra aux psychologues la seconde partie de l'ouvrage. L'auteur y expose la manière dont il comprend la méthode propre à la psychologie religieuse. Ce n'est point une méthode déductive ; ce n'est point la simple observation des faits ; c'est une méthode inductive, qui comprend deux étapes: l'observation des faits, l'élaboration des faits. L'observation d'abord, ou Phénoménologie, d'autres diraient hiérographie. Après avoir recueilli les témoignages (et ici l'on aimerait d'être mieux éclairé sur les difficultés spéciales que présentent la lecture et la critique des écrits religieux), on procèdera à la description ordonnée des faits. Ces faits on peut d'ailleurs les observer directement. Directe ou indirecte, l'observation ne fournit que la matière de la science ; le psychologue devra l'élaborer en corps de doctrine. Il emploiera à cette tâche un double procédé, l'analyse, la construction. Le psychologue devra d'abord séparer, définir, classer les phénomènes religieux. M. K. conçoit

1. Op. cit. vol. II, p. 67 et seq., p. 257 et seq.

2. Wilhelm Koepp. *Einführung in das Studium der Religionspsychologie.* Tübingen, Mohr, 1920 ; in-8° de VIII-104 pp.

cette analyse sous forme plutôt dynamique. Ces phénomènes sont des aspects de la vie. Or la vie est commandée et spécifiée par la fin où elle tend. On définira les phénomènes religieux en fonction de la fin, on en fera l'analyse « téléologique ». Guidé par cette conception finaliste, le psychologue déterminera les contours de chaque phénomène et tâchera d'en saisir la « nuance » ; il verra comment l'orientation même de la vie impose le choix et la place relative des attitudes religieuses et comment elle en élabore la structure. Puis, ayant ainsi défini les phénomènes, décomposé la vie religieuse en ses éléments, il tâchera d'en faire la synthèse. Ces éléments peuvent se composer et s'unir de bien des manières différentes, constituer des types divers de vie religieuse. Le psychologue décrira, construira plutôt et définira ces formes caractéristiques (typologie). Enfin il abordera la recherche des lois (nomologie) et l'interprétation d'ensemble de la vie religieuse.

Telle est, décrite en ses grandes lignes, la méthode proposée par M. K. Elle ne manque ni de logique, ni de puissance. Et, en particulier, les pages où l'auteur expose ses idées sur l'analyse téléologique sont d'un grand intérêt. N'y a-t-il point là toutefois trop de « système ». Cette organisation du donné où l'on voit que l'auteur s'est complu n'est-elle pas un peu rigide ? et prématurée ?

Cette introduction eût gagné en valeur pratique si les procédés d'observation, d'emploi si délicat et si difficile dans le domaine religieux, avaient été décrits avec plus de précision et d'ampleur.

On ne peut que signaler ici les deux brochures où M. Müller-Freienfels [1] expose la méthode et les résultats de la Psychologie religieuse, et qu'il publie dans la collection Göschen. Après avoir rappelé l'objet et les procédés de cette science, il décrit les diverses manifestations de la vie religieuse, il en note les caractères, les compare aux autres formes de la vie humaine et en recherche les origines. (vol. I). Puis il étudie le contenu des croyances religieuses et les rites où la religion s'exprime (vol. II.) On ne trouvera là que des exposés très succints, (le but de l'auteur lui interdisant de traiter les problèmes à fond), ordinairement clairs quoique pas toujours exacts, soutenus d'une bonne information qu'on souhaiterait cependant plus récente.

Ouvrages spéciaux. Phénomènes religieux. — Dans le troisième volume de ses essais apologétiques, le R. P. A. Gemelli [2] consacre deux longs chapitres à l'examen des faits mystiques ; il conduit cette étude en psychologue, avec beaucoup de perspicacité et de sagesse. Il intitule le 1er chap. : névrose et sainteté. L'interprétation pathologique des faits extraordinaires qui sont l'une des manifestations de la sainteté est « dans l'air ». Cette interprétation se présente, d'après l'auteur, sous trois formes : le matérialisme médical : les faits mystiques sont la manifestation et l'explosion d'une maladie latente et d'une manière d'auto-

1. Richard Müller-Freienfels. *Psychologie der Religion. (Sammlung Göschen,* nº 805-806.) Berlin. Walter de Gruyter, 1920 ; 2 vol. de 104 pp.

2. A. Gemelli. *Sienza ed apologetica.* Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero ; 1920 ; In-12 de xv-369 pp.

intoxication (Binet-Sanglé, Marie, Portiolotti, Von de Loasten). Ces faits mystiques ont une origine plus profonde et spirituelle mais ils sont conditionnés dans leur apparition et leur développement par un état nerveux spontané ou provoqué. (Delacroix et sous une forme plus orthodoxe, Koch, Pacheu, Joly, Maréchal). Les faits nerveux, pathologiques ou non, sont plutôt produits par les états mystiques (Leclère).

Avant de se prononcer sur la valeur respective de ces théories, le R. P. G. précise la méthode qu'il faut apporter à une telle investigation. On peut étudier ces phénomènes en théologien. Il est légitime de les étudier en philosophe. On peut les envisager par la méthode psychopathologique. Cette méthode toutefois n'atteindra dans la vie mystique que les côtés accidentels et sera incompétente quand il faudra déterminer la nature intime de l'état mystique. De plus on n'aboutira à un résultat satisfaisant que si l'on s'entend sur les termes mêmes de la discussion. Si l'on appelle pathologique tout ce qui est non-commun, alors les faits mystiques sont pathologiques. Mais c'est là une notion bien superficielle de la maladie et de la santé. La santé comporte l'équilibre vital, l'harmonie intérieure de toutes les forces qui intègrent la vie. Ce qui rompt cette unité est pathologique. Ce qui la maintient et l'exalte peut bien être extraordinaire, surnormal, ce n'est point pathologique. C'est le cas de pas mal de faits mystiques qualifiés, à tort, par les psychiâtres, de pathologiques. Ces précisions apportées, l'auteur étudie le tempérament psychopathique des mystiques. On ne peut admettre que l'état mystique ait pour cause propre une névrose. Mais ne requiert-il point comme condition sine qua non un tempérament névropathique ? Il ne semble pas ; et l'induction qui prétend aboutir à la conclusion affirmative n'est pas fondée. Elle a son point de départ dans des faits incomplètement observés (Bien des grands mystiques n'étaient point névropathes...). Et d'ailleurs ces faits n'ont point la signification qu'on leur attribue, puisque l'union mystique peut se produire sans eux. Si cette théorie du R. P. Gemelli n'est pas nouvelle, elle a du moins le mérite d'être exposée avec clarté et précision. Et quand l'auteur affirme la compétence très limitée du médecin et du psychiâtre dans l'étude des faits mystiques on ne peut qu'être de son avis. Il faut à la psychologie religieuse une méthode plus adaptée, plus homogène, plus spirituelle. C'est ce que le R. P. G. explique d'une manière plus détaillée dans son second chapitre. Il y montre *l'erreur de la psychologie empirique dans l'étude du mysticisme.* La psychologie religieuse ne saurait être une science de pure observation objective, et prétendre que pour l'étude scientifique des faits religieux le psychologue areligieux ou irréligieux offrira le maximum de compétence parce que le maximum d'impartialité, c'est un dangereux paradoxe. Tel est le thème fondamental de ce chapitre. L'auteur le développe en deux séries de considérations, qu'il entremêle un peu et qui ne paraissent point d'égale valeur. Pour comprendre l'âme religieuse, pour « réaliser » son expérience il faut être homogène avec elle, de la même famille qu'elle, religieux comme elle, s'il se peut. Autrement on ne donnera au fait que l'on décrit ni sa vraie nuance, ni sa vraie signification. De plus pour l'étudier avec une parfaite compétence il faut, s'il est possible, l'expéri-

uenter en soi-même. Certes, et l'on ne voit pas pourquoi un psychologue ne serait pas religieux ou pourquoi un homme religieux ne pourrait être psychologue. L'idéal évidemment serait qu'il fût l'un et l'autre. Cet idéal toutefois se heurte à une difficulté que le R. P. G. ne résout pas. Chrétien, je comprendrai l'attitude religieuse d'un chrétien, et je pourrai l'expérimenter en moi-même. Que ferai-je en face de l'attitude religieuse d'un bouddhiste ? Comprendre la mentalité de l'âme religieuse ne suffit pas au psychologue, il veut expliquer les causes. Or, quand il s'agit de l'union mystique, la psychologie est impuissante à expliquer, du moins si, comme le proposent certains de ses défenseurs, elle doit exclure la transcendance. Le mystique n'affirme pas seulement son union avec Dieu, mais il prétend que son état intérieur est tout entier sous l'influx divin. Ou bien il faut rejeter son témoignage, mais en vertu de quel principe légitime ? Ou bien, si on accepte son témoignage, il faut accepter son explication. La psychologie du mysticisme inclut la transcendance. C'était déjà, l'auteur le rappelle, l'avis du R. P. Maréchal. On peut ne point le partager tout à fait. Sans doute l'explication ultime de l'union mystique comme l'explication ultime de toute chose, mène à la cause première. Mais certaines formes de l'union mystique n'admettraient-elles point comme explication l'action et le jeu des causes secondes, dans le cas, des facultés de l'âme ? Tous les mystiques sont-ils dans le vrai quand ils affirment l'action surnaturelle de Dieu en eux ? Le R. P. G. sait bien que non. Le mystique peut être sincèrement persuadé que Dieu agit en lui, et se trouver dans l'erreur. Dès lors le psychologue ne peut recevoir son témoignage, sur ce point comme sur les autres, sans le critiquer. Cette critique, et la recherche des vraies causes psychologiques est d'ailleurs très ardue et très délicate. Et c'est surtout ici, emble-t-il, que le psychologue doit apporter cette intelligence et cette sympathie religieuses que le R. P. G. réclame.

Si attachants que soient les phénomènes mystiques, ils ne sont pas tout, dans la vie religieuse. Et c'est sans doute une erreur de bien des psychologues de leur accorder tant de place et d'importance dans leur science. M. Leuba[1] attire, à juste titre, notre attention sur des faits plus universels, plus accessibles, plus fondamentaux sans doute aussi[2]. Paru en 1916, le livre où l'auteur étudie l'origine et la portée de ces croyances a été vite épuisé. Il le réédite sans changement notable. Il se plaint, dans des notes ajoutées à sa seconde préface[3], de l'accueil fait à l'ouvrage par les catholiques et les protestants : les uns et les autres, pour le juger, se sont placés, dit-il, sur le terrain dogmatique. Ils l'ont lu avec des yeux d'apologistes, non de savants.

N'était-ce pas un peu mérité ? Quand M. J. L. écrit[4] : Je conjecture que, Dieu ou pas Dieu, immortalité ou pas immortalité, la moralité essentielle

1. James H. Leuba. *The Belief in God and Immortality*. Chicago-London, Open court publishing comp. 1921 ; in-8° de XXVIII-333 pp.

2. Op. cit. p. V.

3. » » p. XXII.

4. » » p. 23.

de l'homme eût été peu différente de ce qu'elle est ; — quand il consacre une part notable de son livre (la 3e) au développement de ce thème, est-il donc si sûr de rester dans les limites de la science objective, impartiale, pas tendantieuse ? Mais laissons cette fin de l'ouvrage qu'un moraliste discuterait longuement. La 1re et la 2e parties nous paraissent plus strictement psychologiques. L'auteur y décrit les diverses formes passées et présentes de la croyance en Dieu et en l'immortalité, et en recherche les origines. Il précise d'abord [1] qu'il s'agit de Dieu personnel et d'immortalité personnelle. Puis il montre que la croyance en l'immortalité personnelle se présente à nous sous deux formes profondément distinctes. *La croyance primitive,* celle des primitifs et peut-être des peuples de la préhistoire, se représente la vie future comme le simple prolongement de la vie présente, sans caractère spécifiquement moral. Et cette croyance a son origine dans des pseudo-perceptions (rêves, visions, sentiment de présence etc.) On pourrait faire à cet exposé des croyances primitives fait par M. J. L. bien des objections. La principale est le caractère pas suffisamment critiqué des descriptions. Ainsi il semble bien que l'auteur accorde trop de créance aux ouvrages de Gillen et de Durkheim sur les sociétés australiennes ; il ne cite plus le P. Schmidt qu'il connaît pourtant [2] : il est vrai que la conception que le P. S. se fait de l'origine de l'idée de Dieu est différente de celle de M. L., et que le P. S. est catholique. Autre objection : les explications que l'auteur propose sont hypothétiques. Ainsi il décrit [3] ce sentiment de présence dans des âmes modernes fort peu primitives et dans sainte Thèrèse, et suppose, sans preuve, qu'il existe chez les primitifs.

La croyance moderne est radicalement distincte de la croyance primitive. La vie future n'y est pas un prolongement quelconque de la vie présente, mais un achèvement et une éternelle récompense. Et la croyance moderne a son origine dans le raisonnement et dans les aspirations morales. M. L. décrit l'origine et l'évolution de cette croyance dans les chapitres III à VI de sa 1re partie. Ces chapitres ne soulèvent guère moins d'objections que les précédents. La description des croyances juives et chrétiennes (celle-ci particulièrement brève) est d'autorité très faible. Par ailleurs, l'auteur le reconnaît lui-même [4], la croyance moderne n'a point son origine dans les arguments de la psychologie rationnelle. Ces arguments se présentent plutôt comme la justification d'une croyance déjà existante. Alors qu'advient-il de la distinction proposée entre la croyance primitive et la croyance moderne ? De plus, puisque M. L. voulait distinguer dans l'histoire religieuse de l'humanité deux formes de la croyance en l'immortalité, pourquoi n'a-t-il rien retenu de l'expérience des Hindous, et des Chinois ? La seconde partie de l'ouvrage est moins discutable, encore que plus « sensationnelle ». Elle ne contient à peu près que des faits. L'auteur a conduit trois enquêtes : la 1re sur la croyance en Dieu, la seconde sur la croyance en l'immortalité

1. Op. cit. p. v.

2. Cf. *La psychologie des phénomènes religieux*. trad. fr., p. 128, 129.

3. *The Belief*, p. 148.

4. Op. cit. p. 130.

parmi les élèves d'un collège, la 3e sur la croyance en l'immortalité parmi les savants d'Amérique. Il y a là une accumulation de documents du plus haut intérêt pour le psychologue, car ces enquêtes ont été scientifiquement menées. Pourtant elles sont incomplètes : pourquoi l'auteur n'a-t-il point fait d'enquête chez les gens du peuple ? C'était plus difficile sans doute, mais sa conclusion eût été plus juste. D'ailleurs il manque quelque chose encore, et de capital, à cette information si vaste dont M. L. fait preuve. Il décrit les formes qu'a prises la croyance en l'immortalité ; il veut le faire en psychologue. Pourquoi ne cherche-t-il point cette croyance là où elle se trouve réalisée sous ses formes les plus parfaites, les plus hautes, les plus significatives, c'est-à-dire dans les héros de la religion, dans les saints ? De sorte que, en lisant le livre de M. L. le psychologue qui veut rester vraiment impartial, vraiment intelligent de son objet, se trouve heurté presque à chaque chapitre. Mais l'ouvrage ne le laisse jamais indifférent. Il est très suggestif, instructif aussi, surtout dans sa seconde partie.

Le petit livre de M. B. Bosanquet[1] est d'un tout autre caractère. Il n'est pas uniquement ni même peut-être principalement de la psychologie. Mais il contient des indications utiles et une conception haute quoique incomplète de la religion. La Religion est pour l'auteur quelque chose de tout simple. Je veux être sauvé. De quoi sinon de mon isolement intérieur ? Je le suis par la certitude intime que j'ai d'être uni à quelqu'un ou quelque chose d'autre que moi et d'infiniment grand. Voilà la Religion. C'est le centre de la vie, tout le reste vient de là. Cette idée, simple en effet, et profonde, sinon originale, M. B. l'applique à l'explication de l'unité faite par la religion entre l'âme, Dieu, l'humanité et la nature, à l'explication de la nature du péché, de l'attitude religieuse devant la douleur, de la prière et du culte. Ébauche plutôt qu'étude achevée, l'ouvrage ne passera point inaperçu et les formes de vie spirituelle sur lesquelles il attire l'attention valent qu'on les décrive et les fasse entrer dans le domaine de la science religieuse.

Personnalités religieuses. — On peut, pour étudier la psychologie religieuse isoler un fait dans une foule de documents ou d'expériences et l'étudier pour lui-même. Ainsi l'ont fait les auteurs précédents. On peut étudier tous les aspects de la vie religieuse, ou du moins les principaux, dans une seule vie, pour en voir la connexion réelle et la vivante évolution.

Ainsi font MM. Streeter et Appasamy[2] dans leur étude sur Sundar Singh, dit le Sadhu, c'est-à-dire le saint homme. Dans une brève introduction les auteurs indiquent leurs sources : lettres et écrits du héros, interviews, biographie écrite antérieurement par Mrs Parker. Puis ils racontent l'homme et son œuvre. Né à Rampur le 3 septembre 1889, d'une riche famille hindoue, Sundar Singh se convertit au christianis-

---

1. Bernard Bosanquet. *What Religion is.* London, Macmillan, 1920 ; in-8° de IX-81 pp.

2. B. H. Streeter and A. J. Appasamy. *The Sadhu. A Study in Mysticism and Practical Religion.* London, Macmillan, 1921 ; in-8° de XV-264 pp.

me en 1904, à la suite d'une vision du Christ. Converti il décide de mener la vie de solitaire, selon la manière en usage chez les hindous (la vie du fakir, du Sannyasi, du Sadhu). Puis, et c'est bien dans les mœurs de ces solitaires, il s'en va de par le monde annoncer son message. Il prêche son christianisme au Tibet, puis dans l'Inde, puis à Ceylan, en Chine, au Japon, en Amérique, en Angleterre. Le Sadhu n'est attaché effectivement à aucune communion protestante, il sympathise avec toutes et il semble vouloir inaugurer une chrétienté hindoue [1]. Le cas du Sadhu, passionnant pour l'apôtre — et l'on voit bien que cet aspect ne laisse point nos auteurs indifférents —, l'est aussi pour le psychologue. Voici donc, dans un hindou authentique, menant un genre de vie spécifiquement hindou, la vie chrétienne insérée. Que va-t-elle devenir ? Quelle mentalité va résulter de cette alliance ? A lire les chapitres [2] où MM. S. et A. décrivent les sentiments, les idées, les visions et les extases du Sadhu, on éprouve une assez vive surprise. La mentalité chrétienne a tout envahi. Toute la vie intérieure de Sundar Singh est organisée, à la manière chrétienne, autour de l'amour du Christ. La mentalité hindoue a presque disparu. Presque. Car les auteurs en découvrent tout de même quelques traces qu'ils décrivent en leur dernier chapitre : chrétienté hindoue. Il faut dire que leur exposé est tout aussi souvent doctrinal que psychologique, et inspiré secrètement, semble-t-il, par un souci d'apostolat qui a fort bien pu leur faire accorder moins d'attention aux traits hindous de la physionomie religieuse qu'ils décrivent.

Cet hindou christianisé est un mystique à extases. Ses extases sont fréquentes. Sa vision du ciel est quasi ininterrompue : ou plutôt le ciel est comme un spectacle qui lui est visible à volonté. Il ne paraît point aux auteurs nécessaires de faire ici intervenir des causes surnaturelles [3]. De fait, on ne voit rien dans le contenu de ces visions qui ne soit un souvenir d'enseignements reçus par Sundar, en particulier de saint Paul. Peut-être n'y a-t-il dans le Sadhu que la vie mi-extatique du solitaire hindou, du yogi, ayant un contenu chrétien au lieu d'avoir un contenu bouddhique ou brahmanique. Peut-être : on aimerait à voir ici nos psychologues plus explicites ou mieux renseignés. La vie mystique dans Sundar a ce caractère par où elle s'oppose à la vie de tant de mystiques catholiques, de s'être développée sans crise, sans « nuit » [4], dans une joie presque continue. Ne pourrait-on voir là un autre signe de « naturalité » ?

Il n'y a pas que ces descriptions d'états mystiques dans la vie du Sadhu. Il y a toute une vie religieuse, à base affective — religion du cœur, non de la tête [5] —, que les auteurs comparent à celle de S. François d'Assise, même à celle de S. Paul ! (comparaisons aventureuses et qui ne font pas mieux connaître leurs héros), et qu'ils décrivent avec beaucoup de sympathie. Quoique les auteurs apportent de nombreux do-

1. Op. cit. p. 225 et seq.
2. » » ch. II à IX.
3. » » p. 109 et suiv.
4. » » p. 69 et seq.
5. » » p. 179 et seq.

cuments, il est difficile d'étudier à fond la psychologie religieuse de Sundar. Il nous manque le commencement et la fin. Fort peu de choses sur l'enfance et la jeunesse du héros, c'est-à-dire sur son éducation. Rien, et pour cause, sur sa fin. Et de plus en maint chapitre, on trouve un exposé de doctrine plutôt qu'une description psychologique.

Le Saulchoir. M.-J. Bliguet, O. P.

II. — PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Classification des sciences. — On peut, d'après M. A. Naville [1], classer les sciences de deux façons, selon l'objet ou selon le sujet. Selon l'objet, on a les sciences de la matière et les sciences de l'esprit : c'est le principe de la plupart des classifications depuis Descartes. Selon le sujet, on a les sciences de la mémoire, celles de la raison et celles de l'imagination (Bacon) ; ou les sciences théorique, historique et technique (Cournot), ou la classification d'Auguste Comte, par complexité croissante. M. A. Naville ordonnait jadis les sciences par l'objet. La réflexion l'a convaincu que cette méthode est insuffisante.

Les sciences sont des relations entre l'intelligence humaine et les objets ; elles sont des relations que l'intelligence crée ; « la nature des sciences dépend par conséquent du genre de l'activité intellectuelle ». Le classement doit être subjectif, sans l'être exclusivement. Car ces relations, encore que l'intelligence les crée, ne laissent pas de dépendre du terme opposé, l'objet. « Les questions que se pose l'intelligence à propos des données des sens, internes ou externes, ne sont pas arbitraires ; elles doivent résulter d'une juste compréhension de ce qu'il faut chercher. » Et quelles sont ces questions ?

Il en est trois de fondamentales « qui me semblent correspondre à l'état actuel de la réflexion scientifique : 1° Quelles sont les possibilités conditionnées par les natures permanentes des choses, et quelles sont les relations nécessaires entre ces possibilités ? — 2° Quels sont les faits et quelles sont les possibilités concrètes conditionnées par ces faits ? — 3° Quelles sont les possibilités bonnes ? — A ces questions répondent trois sortes de sciences : 1° Les sciences de lois : Théorématique. — 2° Les sciences de faits : Histoire. — 3° Les sciences de règles : Canonique. »

Cette place des lois avant les faits paraîtra surprenante. M. A. Naville s'en explique longuement et ces explications sont l'essentiel de son livre.

On ne peut avoir « de la loi au sens moderne une notion claire qu'après l'avoir distinguée des deux autres objets de science, à savoir les faits et les règles. » Il ne faut pas confondre les faits, certains faits, avec les lois. Berthelot (Philippe) a dit : La classification des faits

1. A. Naville. *Classification des sciences. Les idées maîtresses des sciences et leurs rapports*, 3me édition, entièrement renouvelée. Paris, Alcan, 1920, in-8°, 322 pp.

généraux, c'est la classification des sciences. Mais une loi n'est pas un fait. Les faits sont réels, les lois ne sont pas réelles. « J'ai longuement réfléchi avant d'écrire de nouveau ce paradoxe. » Pour que telle loi, qui est tel rapport, se réalise, « il faut la position d'un terme concret. Pour qu'il y ait B, il faut qu'il y ait A. Si A est posé, B se produit nécessairement, mais seulement si A a été posé. C'est ce que j'ai appelé la conditionalité de la loi. Il serait plus exact de dire conditionalité de l'application de la loi. Pour la théorématique ces applications sont non des réalités, mais des possibilités. » Il y aurait donc préalablement à toutes les sciences, comme propédeutique, la science des possibilités. Cette science serait-elle une ontologie ? « La question, je l'avoue, ne laisse pas que de m'embarrasser et je ne chercherai pas à dissimuler une certaine hésitation. Toutefois, au moins à titre provisoire, je répondrai négativement. Il ne me semble pas que la science des possibilités nous fasse savoir quelles sont, en soi, les choses permanentes et leurs natures. Nous n'avons pas de science des réalités permanentes. Nous n'en avons que des possibilités abstraites. » Mais encore, cette science des possibilités abstraites, n'est-ce pas une métaphysique et va-t-il falloir mettre la métaphysique au principe de la classification ? C'est ce que M. A Naville n'a pas décidé.

Son raisonnement revient à ceci. La loi se réalise si, à condition que, — donc la loi est conditionnelle, et la réalisation des conditions une question de possibilité. Donc la loi est une dépendance conditionnellement nécessaire entre des possibilités, et des possibilités abstraites ; c'est un rapport entre des possibilités. Et comme la science des lois devient ainsi la science du possible, et que la canonique, par symétrie, à l'autre bout, sera la science de l'idéal, l'histoire se trouve être, dans l'entre-deux, « la seule science du réel ». — On voit l'équivoque. M. A. Naville passe de la possibilité des conditions à la possibilité des termes. Or cette possibilité des conditions est une question vaine. Les conditions sont possibles, puisque la loi les définit. Il ne s'agit que de savoir si, dans tel cas particulier, les conditions sont données.

Si nous saisissions d'une vue les lois de l'univers, observe M. Guye [1], nous n'aurions pas à classer les sciences, car nous aurions la science. Au lieu de rattacher chacune de nos disciplines à ces notions mystérieuses et séparées, du nombre, du temps, de l'espace, de la matière, de la vie, de la pensée (et c'est à la première classification de M. A. Naville, l'objective, que l'auteur se réfère), nous verrions tout se dérouler du même principe supérieur ; la pensée expliquerait la vie, et la vie la matière.

Or la réduction du temps à l'espace, de la cinématique à la géométrie par la théorie de la relativité paraît à M. Guye « un nouveau pas en avant dans cette voie du progrès métaphysique qui pourrait relier un jour entre elles les diverses notions fondamentales qui sont à la base de notre classification des sciences. Les découvertes si trou-

1. Ch.-Eug. Guye, *L'évolution physico-chimique. La relativité d'Einstein dans la classification des sciences*, pp. 9-26. Paris, Étienne Chiron, 1922.

blantes de la physique moderne » lui donnent « quelque lueur d'espoir de voir un jour la science devenir cette synthèse générale qui de tout temps fut son idéal ». — Lueur bien incertaine si l'on en croit les interprètes les plus autorisés de la relativité. « La théorie de la relativité, écrit M. Eddington, a unifié les grandes lois qui par la précision dans la forme et la rigueur dans l'application, ont conquis à la physique la place d'honneur qu'elle occupe aujourd'hui dans la science humaine. Et pourtant, en ce qui concerne la nature des choses, cette science n'est qu'une coque vide (empty shell), un échafaudage de symboles. C'est la science de la structure et non celle du contenu. »

C'est la même pensée d'unité qui inspire l'ouvrage de M. Petrovitch [1] : *Mécanismes communs aux phénomènes disparates*. Mais cette unification, il ne la voit pas dans une réduction les unes aux autres des notions métaphysiques fondamentales. Il ne s'agit pour lui que de classer les faits dans quelques mécanismes généraux. Puisque des éléments très différents peuvent jouer le même rôle, et que la même allure peut revêtir les apparences les plus variées, ne pourrait-on pas constituer « une phénoménologie générale », qui aurait l'avantage « de relier entre elles et de ramener à une même base, un grand nombre d'explications et de théories ne paraissant avoir actuellement aucun rapport ?... Qui sait si la découverte d'un type de rôle entièrement nouveau ne fournira pas des explications inespérées de phénomènes aujourd'hui inexplicables et n'ouvrira pas des champs nouveaux à l'investigation de la nature ? »

M. Pétrovitch définit quinze schémas ou « types de rôles », et, dans une série d'exemples curieux, nous les montre opérant dans les domaines les plus différents. Le même balancement des causes règle les variations d'intensité des parfums dans les fleurs, les tropismes oscillants de certains organismes marins, la multiplication et la disparition des espèces animales ; l'action photo-chimique de la lumière et la réaction du sel d'argent rappellent les phases d'une crise économique, et l'influence de la chaleur sur une horloge graissée éclaire l'effet des solutions de quinine sur certains microbes.

Cette recherche des ressemblances, des analogies, n'est-ce pas toute la science, et ce besoin d'unité la passion de notre esprit ? Mais tout réduire à des modèles mécaniques, « caser » les phénomènes dans des « moules » ne peut être qu'une satisfaction provisoire. Aussi bien M. Pétrovitch n'entend-il ni refaire la « mécanique universelle », ni nous révéler la nature des choses ; sa technique ne veut que rendre des services et ne prétend pas à épuiser l'idée de science.

M. Becher [2] cherche aux sciences une classification qui leur soit adéquate, naturelle, c'est-à-dire fondée sur les traits essentiels de leur

---

1. M. Pétrovitch. *Mécanismes communs aux Phénomènes disparates* (*Nouvelle Collection scientifique*. Directeur : Émile Borel). Paris, Alcan, 1921 ; in-12, 279 pp.

2. Erich Becher. *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften*, München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1921 ; in-4°, x-335 pp.

structure, une classification qui leur soit, comme celle de Linné pour les plantes, un système naturel. Or une science est un corps de questions et de jugements, d'observations et de preuves touchant le même objet ou le même groupe d'objets. Une classification sera donc adéquate qui tiendra compte à la fois de l'objet, de la méthode et des principes rationnels dont procède chaque discipline et qui sont ici les catégories idéalistes des jugements.

Il y a deux sortes d'objets, les idéaux et les réels ; d'où deux grandes divisions, les sciences idéales et les sciences réelles. Et cette double division, on la retrouve dans les méthodes, qui sont inductives ou déductives, et dans les jugements fondamentaux, qui sont empiriques ou aprioriques. Cette division est donc bien adéquate.

Mais les sciences réelles se subdivisent à leur tour par leur objet, en sciences de la nature et en sciences de l'esprit. Subdivision qui se révèle elle-même adéquate, puisqu'on la retrouve dans les méthodes, qui sont la perception pour l'univers et l'introspection pour la conscience ; on la retrouve également dans les fondements de la connaissance, dans les catégories logiques et les postulats qui s'y rattachent, le déterminisme et la liberté. A ces deux groupes des sciences réelles survient la métaphysique qui les couronne en unissant les deux objets, les deux méthodes et les deux catégories de jugements. « La Métaphysique est la reine des sciences. Mais cette reine est une vieille dame malade. Elle a grand besoin du secours de ses jeunes sœurs florissantes. Puisse-t-elle, cette reine, grâce à ce secours, et nourrie de la saine expérience, se remettre. »

La classification de M. Becher est telle qu'il la désirait, adéquate, naturelle. Comment ne le serait-elle pas, n'y ayant que deux objets à classer ? Mais est-ce bien une classification ? Tout l'ouvrage revient à ceci, justifier le dualisme fondamental de la nature et de l'esprit, justification d'ailleurs que l'auteur a parfaitement menée, à travers des analyses et des discussions (Windelband, Rickert) dont la valeur reste entière. Mais on aimerait un principe de classement qui permît à l'intérieur de ces deux domaines de la matière et de la pensée une subdivision des disciplines respectives. Il ne paraît pas que les éléments de classification que propose M. Becher puissent aller au-delà d'une simple « dichotomie ». Ni l'objet, ni la méthode, ni les catégories de jugements ne suffisent pour caractériser et classer les sciences. En réalité tout se mêle. Les jugements aprioriques synthétiques interviennent dans l'interprétation de la moindre des données empiriques, et l'origine empirique, ou intuitive, des sciences idéales est défendue par d'excellentes raisons et de bonnes autorités. La même discipline use de méthodes différentes, et des sciences différentes traitent du même objet. Il faut un principe de classification qui respecte à la fois l'identité du donné et la diversité des méthodes, éclaire les démarches de l'esprit, fixe les « points de vue », et, dans le classement des sciences, assure l'unité organique de la science. Ce principe nous l'avons dans les degrés d'abstraction. A ce principe, M. Becher reproche d'être arbitraire, de couper l'indissoluble et d'unir l'hétérogène. « Par les degrés d'abstraction, des disciplines très séparées, comme la psy-

chologie de la pensée et la cristallographie se trouvent confondues. » Mais alors tout est confondu, puisqu'il n'y a de science que du général, de l'abstrait. Il s'agit précisément de classer l'abstrait. La cristallographie et la psychologie de la pensée sont chacune un degré de l'abstrait, et entre elles la distance est exactement mesurée. Nous ne savons que renvoyer ici à l'étude de M. SERTILLANGES : *La Science et les sciences spéculatives d'après saint Thomas d'Aquin* [1].

Relativisme. — Le succès immédiat du livre de M. Lucien FABRE [2] nous en vaut une nouvelle édition, mais épurée, — épurée des déclarations de M. Einstein qui servaient de préface à la première. Ces déclarations devaient nous faire connaître ce que le savant israëlite allemand voulait donner comme vrai sur ses opinions politiques, sa vie, sa nationalité, ses sentiments, en un mot, sa physionomie non scientifique. Et dans ces déclarations pour des Français M. Einstein se disait, naturellement, « partisan d'une entente internationale et resté toujours fidèle dans sa ligne de conduite à cet idéal ». Or ces déclarations, il les a reniées dans la presse allemande. Les a-t-il reniées ? A ses compatriotes il a parlé autrement, c'est de la relativité pure. Le livre de M. Fabre y perd un paragraphe éloquent sur l'attitude extrêmement digne du professeur allemand pendant la guerre. M. Einstein, lui, ne perd rien du tout. « Le miracle de cette existence sans rupture se mesure (toujours) à notre orgueil de n'y être point étrangers ». Et l'éloge qu'il trouvait « terriblement exagéré » (« La théorie de la relativité ne peut ni ne veut donner aucun système du monde »), cet éloge subsiste : « Jamais œuvre si formidable n'exista, jamais système du monde n'offrit une telle ampleur... Les théories d'Einstein apportent un bouleversement extraordinaire dans toutes nos connaissances les plus positives, dans toutes nos hypothèses, aux fondements mêmes de notre entendement. » On ne peut douter qu'une épuration plus étendue ne soit dans les vœux de l'auteur, même pour ce qui regarde « la physionomie scientifique » du physicien allemand, ou la portée philosophique de son œuvre. Ces réserves sont indiquées déjà par les notes complémentaires. M. Guillaume rappelle comment il a pu, sans la relativité, refaire les étages, rejoindre les résultats de la théorie de la relativité. Quant à M. Sagnac, le succès de ses calculs se précise de plus en plus.

L'ouvrage de M. EDDINGTON 3 est de la même qualité rare, géométrie et finesse. Mais ses conclusions philosophiques ne sont pas pour nous annoncer aucun bouleversement. La théorie de la relativité

1. *R. sc. ph. et th.*, janvier 1921.

2. Lucien FABRE. *Les théories d'Einstein. Une nouvelle figure du monde.* Avec une préface de M. EINSTEIN. Paris, Payot, 1921, in-16, 242 pp. ; le même, nouvelle édition épurée, accrue de notes liminaires, d'un exposé des théories de WEYL, et de trois notes de MM. GUILLAUME, BRILLOUIN et SAGNAC sur leurs propres idées, 255 pp.

3. A. S. EDDINGTON. *Space, Time and Gravitation. An Outline of the General Relativity Theory*, Cambridge, University Press, 1921 ; in-8°, VI-218 pp. — Cf. le même, *Exposé rationnel suivi d'une étude mathématique de la théorie*, traduit par J. ROSSIGNOL, avec une introduction de P. LANGEVIN, Paris, Hermann, 1921.

lui donne seulement des raisons de penser que l'univers et ses lois sont le produit de notre esprit, — c'est ce que croyait déjà Protagoras ; et que l'esprit immobilise, choisit, filtre, solidifie, — c'est ce que dit M. Bergson. Notre esprit ignore le transitoire. Or l'univers paraît être un réseau très compliqué de relations variables, un enchevêtrement de fils ténus, mouvants. L'esprit qui a besoin de permanent, crée l'espace, le temps, la matière, la mécanique et ses lois. Et ce besoin doit être un effet de la sélection naturelle, de la lutte pour la vie. L'esprit ne fait que retirer de l'univers de notre perception ce qu'il y a introduit ; ce que nous révèle la science, c'est notre propre visage ; ou plutôt : « Nous avons découvert sur les plages de l'Inconnu des traces de pas. Pour en expliquer l'origine, nous avons bâti théories sur théories, toutes plus ingénieuses et plus profondes les unes que les autres, pour nous apercevoir finalement que l'être qui laissa cette empreinte, c'est nous-mêmes. »

Ce subjectivisme était dans les conclusions mêmes de M. Fabre. S'il est douteux, pense-t-il, que les interversions de cause à effet puissent jamais être constatées, ce n'est pas seulement à cause des difficultés expérimentales, mais surtout, et uniquement, d'après les lois de notre esprit. Notre esprit est formé par les données de la vie courante, et le temps apparaît comme un cadre imposé par la conscience.

Sur cette question du temps réversible, des durées négatives, M. Eddington est catégorique ; pour lui l'interversion n'est pas impossible. Le fait d'arriver pour un événement est « une simple formalité ». Ce fait veut dire que l'observateur est passé dans le futur absolu de l'événement. La chute de Troie n'est qu'une formalité ; ce qui compte, c'est le voyage à travers l'espace, depuis ces temps héroïques, des signaux lumineux allumés par les Grecs pour annoncer leur victoire. « Rien n'empêche qu'un événement ne soit cause dans le passé. L'éclipse de soleil de mai 1919 détermina certains de ses observateurs à s'embarquer en mars. On peut objecter que ce n'est pas l'éclipse elle-même, mais les calculs qui l'avaient prévue qui furent la cause de cet embarquement. Je ne pense pas qu'une pareille distinction soit valable, étant donné le caractère indirect de la connaissance que nous avons des événements en général, exception faite pour ceux qui se passent dans notre présent immédiat. »

Le caractère indirect dont il est ici question sous-entend la vitesse de la lumière. Dans le schéma déterministe du monde, tel que le conçoit M. Eddington, il faudrait supposer que la cause nommée finale peut être, dans le temps, première ; l'œuvre serait achevée avant que l'on se mît au travail ; la durée réversible, c'est proprement la charrue devant les bœufs.

Les conclusions de M. Fabre et de M. Eddington sont aussi celles que nous développe dans un petit volume très intéressant M. Carr [1].

---

1. H. Wildon Carr. *The General Principle of Relativity in its Philosophical and Historical Aspect.* London, Macmillan, 1920 ; in-12, VII-165 pp.

Le principe général de la relativité intéresse, dit-il, les concepts les plus fondamentaux de la nature de l'univers, en ce sens qu'il inocule au cœur de la physique ce poison du physicien, le subjectivisme, en nous prouvant qu'il est impossible de faire abstraction de l'esprit de l'observateur. Ce principe nous requiert d'abandonner l'hypothèse d'un système de références qui vaudrait pour tous les systèmes. Ni d'espace absolu où les objets se juxtaposent, ni de temps absolu où les événements se succèdent, parce que toutes les expériences ont échoué qui devaient nous les révéler. Chaque observateur est un centre absolu de l'univers. La théorie générale de la relativité se rattache directement au père de l'idéalisme moderne, Leibniz.

C'est à Leibniz également que M. Cassirer[1] rattache la théorie d'Einstein. Mais idéalisme ne veut pas dire pour lui subjectivisme. Bien loin que cette théorie renonce à trouver une commune mesure à des systèmes différents, la recherche d'invariants absolus, ç'a été son but, et elle y réussit, c'est ce qui lui donne son prix. Reconnaissant tout de suite que M. Cassirer serre le problème de plus près.

C'est à Kant surtout que la relativité se rattache, mais en dépassant Kant, comme elle dépasse Newton dont le philosophe de Kœnigsberg ne voulait être que « le systématisateur philosophique ». D'ailleurs Kant n'a jamais prétendu donner un système fixe de concepts arrêtés ; il a voulu seulement frayer une voie où les repos fussent momentanés, les haltes provisoires. C'est à l'idéalisme critique que la théorie de la relativité donne raison. C'est aux notions d'objectivité et de vérité, telles que l'idéalisme les conçoit, qu'elle nous ramène ; ce sont ces notions qu'elle réclame et justifie.

Et d'abord l'objectivité. Lorsqu'Einstein écrit que « sa théorie a enlevé au temps et à l'espace ce qui leur restait d'objectivité physique », il faut l'entendre. Il y a deux sens de l'objectivité. Il y a le sens du réalisme naïf, et l'objectivité vient alors de l'objet, de la chose. Il y a l'objectivité au sens transcendantal, et l'objectivité vient ici de la pensée ; est subjectif tout l'empirique, le particulier, interne ou externe. Ce que la théorie de la relativité a supprimé du temps et de l'espace, c'est l'objectivité naïve. Ces deux concepts, elle a achevé de les épurer des éléments anthropomorphiques qu'ils tenaient de la personne de l'observateur, des particularités du système auquel il se réfère. Mais la théorie n'en est pas pour cela un subjectivisme. Elle n'a de commun avec le positivisme relativiste que le nom. Ce qu'elle cherche, c'est à unifier les mesures dans un principe général valable pour tous les systèmes possibles, et ce qu'elle postule, c'est l'existence de certains rapports objectifs permettant la comparaison des mesures, leur correction et leur unification. Et cela, c'est, par définition, l'objectivité. Car, dit Kant, nous connaissons un objet quand nous avons accompli l'unité synthétique dans la diversité de l'intuition. Le principe de cette unité a été dans la relativité restreinte la vitesse de la lumière, dans la théorie généralisée il est celui-ci : Tous les systèmes de coordonnées

1. Ernst Cassirer, *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen.* Berlin, Cassirer, 1921 ; in-8°, 134 pp.

de Gauss sont équivalents pour l'expression des lois générales de la nature.

En résumé, c'est dans la mesure exacte où le temps et l'espace perdent en objectivité naïve, qu'ils gagnent en objectivité transcendantale. Or la théorie de la relativité a porté ces deux concepts à leur maximum d'objectivité au sens idéaliste du mot.

La théorie de la relativité réalise encore le concept idéaliste de vérité. D'ailleurs objectivité, unité, vérité, c'est tout un. La vérité ne s'entend pas ici comme une image mentale de l'objet, son double conceptuel, abstrait ; elle consiste dans la pure expression de rapport, de fonction ; c'est le concept de vérité tel que l'ont élaboré la science et la logique modernes se développant de conserve. Le populaire pense que tout réduire à de simples rapports, c'est tourner le dos à la vérité. Au contraire, c'est la seule voie pour l'atteindre. Le trope πρός τι dont arguait le scepticisme antique pour nier à l'esprit la faculté d'atteindre à l'objet et aux propriétés de l'objet, est devenu le moyen d'échapper au scepticisme. L'objectif, le vrai, c'est désormais le rapport, la relation ; l'objet est absorbé dans la loi, et la loi, c'est le rapport nécessaire. Cette notion de la vérité, qui paraît chez Leibniz, a été définitivement établie par Kant, et elle a trouvé son aboutissement dans la théorie physique de la relativité, résultat d'un mouvement intellectuel caractéristique des temps nouveaux. La théorie de la relativité est essentiellement une théorie de fonctions ; elle ramène tout à des fonctions, l'espace, la matière, la force et l'éther. Toute la dynamique se réduit à une métrique ; c'est, réalisé avec une ampleur qu'il n'avait pu prévoir, le rêve de Descartes.

Puisque le concept d'objet, qui trouve dans la théorie de la relativité son expression la plus nette, ne répond à rien de réel, l'ambition d'obtenir une formule adéquate du réel apparaît de plus en plus illusoire. Toutes les disciplines ont droit à l'être, parce que chacune construit l'univers selon une forme légitime de pensée, mais aucune n'a le droit d'ériger en absolu et de poser comme règle universelle les méthodes qu'elle emploie ou l'objet qu'elle se définit. C'est la tâche de la Philosophie systématique de dénoncer ces prétentions et de dresser le « Tout » des formes symboliques dont procède chacune de ces constructions, afin de fixer à chaque science ses limites et son rang.

Des deux formes de l'espace et du temps, de l'espace et du temps psychologiques ou de l'espace et du temps physiques, quelle est la vraie ? Du temps mathématique de Newton ou de la durée réelle de M. Bergson, quel est le bon ? Cette question n'a plus de sens. Ce sont deux facteurs également nécessaires de l'être de notre moi et de l'être des choses ; ce sont deux points de vue, deux symboles. Réduire le monde à un système d'équations, c'est méconnaître les données des sens et celles de la conscience ; ne voir dans nos mesures que des conventions commodes, des adaptations utilitaires, c'est oublier que la mathématique, dit Platon, est un organe de l'âme.

M. Cassirer avait soumis son manuscrit à M. Einstein qui n'y fit aucune objection. L'idéalisme a donc raison ; mais l'empirisme n'a

pas tort, car M. Mach avait obtenu déjà le même suffrage. Où M. Fabre découvre « une nouvelle figure du monde », M. Eddington reconnaît les traits éternels de notre propre visage ; et ce que M. Carr salue avec ferveur comme un dernier triomphe du subjectivisme, M. Cassirer nous le montre avec force comme le degré suprême de l'objectivité.

En réalité, assure M. DUPONT[1], la théorie de la relativité est « un compromis extrêmement bâtard, très difficile à décomposer exactement en ses éléments réalistes et idéalistes, mais dans lequel les premiers doivent dominer encore beaucoup, quoique le total soit dénaturé par les autres... Il semble que son auteur ait été tiraillé entre son idéalisme d'Allemand et son réalisme de savant, d'une manière inconsciente, assurément. »

Notre conclusion sera celle-ci : La théorie de la relativité est en deçà de nos systèmes philosophiques, en deçà du problème de l'origine de nos idées. C'est une théorie mathématique ; la physique y est absorbée dans la géométrie, la dynamique réduite à une métrique, et nous ne trahirons pas la pensée de M. Pierre BOUTROUX si nous rattachons la théorie de la relativité à ce qu'il nomme « la conception synthétiste de la science », et qu'il analyse dans un livre qui se recommande entre tous par les plus précieuses qualités[2].

L'histoire des sciences, non pas telle que l'écrivent les métaphysiciens de profession ou les mathématiciens philosophes, mais telle que l'établissent les témoignages des vrais savants, nous enseigne qu'il y a deux conceptions de la science : la conception grecque pour qui la mathématique est purement contemplative, et la conception orientale strictement utilitaire. La première ne veut qu'aplanir à l'âme la voie de la vérité et recherche le simple, le beau ; elle chasse les colombes, comme dit Platon, mais sans peine, en les saisissant au colombier. La mathématique lui est une fin. Pour la seconde elle est un moyen, une technique rapide et sûre, et c'est l'algèbre, « où ont réussi ceux qui n'avaient pas de scrupules théoriques. Il fallait en être dépourvu pour opérer sur des quantités inconnues, exactement comme si elles étaient connues. » Peu importe la signification objective des calculs pourvu que les calculs soient féconds. Avec Descartes qui se propose expressément de rompre avec la science grecque, l'algèbre devient une méthode de combinaison, « un travail de manufacture ». On a combiné d'abord les grandeurs et les opérations, et c'est l'analyse, qui n'est qu'une généralisation de l'algèbre élémentaire. « On appelle, dit Lagrange, fonction d'une ou plusieurs quantités toute expression de calcul dans laquelle ces quantités entrent d'une manière quelconque. » Puis on a cherché à combiner les propositions, en partant de postulats aussi simples et, surtout, aussi peu nombreux que possible, et c'est la logistique, ou la méthode algébrico-synthétique. La théorie logique des relations fonctionnelles (dont la théorie de la relativité est la plus haute expression) est née de la pratique de l'algèbre. Voilà le fait.

---

1. Paul DUPONT. *La Notion du Temps d'après Einstein*. Paris, Alcan, 1921.

2. Pierre BOUTROUX. *L'Idéal scientifique des Mathématiciens* (*Nouvelle collection scientifique*. Dir. : Émile BOREL). Paris, Alcan 1920 ; in-12, 274 pp.

La méthode historique de M. P. Boutroux nous permettra encore de juger les conclusions de l'étude de M. ROUGIER[1].

Prenant fait et cause pour la doctrine qu'il expose, M. Rougier trouve suggestif et piquant de montrer, sur un exemple particulièrement significatif, comment les principes que les Rationalistes (empirisme et kantisme) ont considérés par excellence comme des vérités *a priori* et nécessaires, indépendantes de l'esprit et de la nature, se ramènent à des conventions commodes, qui ne nous paraissent évidentes qu'en vertu de certaines contingences empiriques du milieu qui nous sert d'habitat, et qui, si nous étions transportés dans d'autres milieux, Jupiter, par exemple, nous paraîtraient si arbitraires que nous les tiendrions pour absurdes. Il apparaîtra un jour, dit-il, que la découverte des géométries non-euclidiennes a été l'origine d'une révolution considérable dans nos idées sur la théorie de la connaissance, et, par suite, dans nos conceptions métaphysiques sur l'Homme et sur l'Univers.

Or l'histoire philosophique des sciences n'indique point que les découvertes aient jamais été le principe de révolutions. Les oppositions les plus importantes pour le philosophe disparaissent presque complètement aux yeux de l'homme de science, qu'il soit Duhem ou M. Pierre Boutroux. Là où le premier, soucieux de justifier son système, voit des coupures et des rebroussements, et des inversions, coupure après Platon, coupure après Descartes, révolution ici, régression là, le second voit simplement une ligne à peine sinueuse, et qui est le dessin de la vie même. S'il est quelque chose de « suggestif et piquant », c'est d'observer comment Lobatscheffsky et Bolyai, ces deux novateurs, n'ont fait que tirer les conséquences naturelles de la théorie synthétiste des mathématiques chez leurs devanciers, et comment, loin que leur découverte apparaisse dans l'avenir comme l'origine d'une révolution de nos idées, la conception dont ils procèdent s'y montrera davantage comme « la dernière manifestation, l'aboutissement tardif du grand mouvement de pensée qui, préparé par les premiers algébristes, affermi par Descartes, s'est développé avec ampleur au cours du XVIIIe siècle », mais qui, dans le temps même qu'il triomphait, ne dirigeait déjà plus les progrès de la science.

D'ailleurs des conventions peuvent-elles être autre chose que commodes, et si les géométries non-euclidiennes ne sont que des conventions ne nous voilà-t-il pas fixés sur la portée qu'elles peuvent avoir dans le domaine métaphysique ? On combine des propositions, mais des propositions que l'on a au préalable vidées de tout contenu objectif ; comment le résultat de ces combinaisons pourrait-il être dit vrai ? Les notions dont on part sont de purs symboles « indépendants de toute représentation sensible constituant une interprétation possible », seules comptent les relations logiques et la loi qui préside à leur enchaînement. Interdiction au géomètre de recourir à la figure, ce serait ce qu'on appelle « substituer à la nécessité apodictique du raisonnement l'évidence assertorique de l'intuition spatiale. » La géométrie sera

1, Louis ROUGIER. *La Philosophie géométrique de Henri Poincaré. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)*. Paris, Alcan, 1920 ; in-8°, 208 pp.

une science déductive à condition qu'elle soit une forme vide, « empty shell » comme disait M. Eddington. Et deux géométries seront équivalentes qui correspondront à deux groupes fondamentaux isomorphes, c'est-à-dire qui combineront suivant la même loi des propositions vidées, elles seront deux langues formellement identiques, à condition qu'elles aient la même syntaxe et que les lexiques soient abolis.

On a bien essayé de faire une place à la vérité. Mais par où l'introduire ? Pas par les sens, ils sont par principe interdits; ni par l'esprit, il est « totaly irrelevant ». Où sera la vérité ? Dans la proposition, dans la proposition vidée, c'est-à-dire que tout est vérité [1].

Des trois géométries quelle est la vraie ? Le géomètre qui ne peut attendre pour user de son instrument que les philosophes soient d'accord sur l'origine de nos idées ou les fondements de la vérité, répond opportunément qu'elles sont toutes commodes.

En somme la thèse revient à ceci : Les géométries non-euclidiennes qui sont des formes vides sont des conventions commodes. Donc la géométrie euclidienne qui n'est pas une forme vide (étant la seule utilisable, « la seule appliquée ») est une convention commode. Paralogisme qui se recommanderait aux méditations de M. Rougier même si nous habitions Jupiter.

De la méthode algébrico-logique M. WHITEHEAD [2] est un des auteurs les plus distingués.

La relation fondamentale, celle qui doit ordonner toutes les combinaisons et rendre compte de l'ordre universel, monde et pensée, c'est la relation d'étendue, d'extension, très exactement « s'étendre sur ». K en est le signe ; *a K b* veut dire que *a* s'étend sur *b*, *a* étant distinct de *b* comme le tout l'est de sa partie ; tout événement s'étend sur d'autres événements, et se trouve lui-même couvert par d'autres événements. Cette relation essentielle « s'étendre sur » nous explique ce qu'il faut entendre par « Nature ». La nature, c'est une implication infinie d'événements qui s'étendent les uns sur les autres, mais un événement, c'est quelque chose qui arrive, la nature est donc un courant d'événements, c'est un passage, c'est une durée ; c'est un courant de durées qui s'insèrent les unes dans les autres, comme les boîtes d'un jeu chinois, comme les compartiments d'une table gigogne. Et la méthode d'« extensive abstraction » doit nous donner le moyen de pénétrer à travers cette épaisseur, ces « stratifications » des durées pour saisir la nature dans un instant, dans une dérivée originale qui est le « point-flash », l'événement-particule, le point-événement de l'univers à quatre dimensions. Cette méthode est toute relative, elle est toute de relativité, puisqu'elle permet à l'observateur de dépasser la texture des relations d'espace et de temps pour saisir ces deux grandeurs avant leur séparation, à leur racine, à leur point commun d'insertion.

---

1. Cf. les déductions magistrales de M. Gaston RABEAU. *Concept et jugement, Etude sur quelques formes du relativisme contemporain* dans *R. sc. ph. th.* Juillet et Octobre 1921.

2. A.N. WHITEHEAD. *The Concept of Nature.* Turner Lectures delivered in Trinity College, November 1919. Cambridge, University Press, 1920 ; in-8°, VIII-202 pp.

Mais y a-t-il vraiment une racine commune à ces deux concepts ? Dans la relation fondamentale d'extension active ne les trouvons-nous pas mêlés, confondus ? S'étendre sur, c'est être sur, et c'est une relation d'espace ; et s'étendre, le fait de s'étendre implique la durée, le temps. Les deux concepts sont irréductibles.

Cette idée de la relativité que deux événements peuvent être simultanés pour un observateur et ne l'être pas pour un autre paraît à M. Robb [1] subversive, et réduire l'univers à n'être qu'un songe, ou plutôt, un cauchemar. Il veut donc retrouver les relations absolues de l'espace et du temps. Il pense pouvoir, en prenant comme donnée fondamentale les instants que perçoit notre conscience et en combinant leurs relations d'être « avant » et d'être « après », établir une géométrie du temps.

Il pose cinq conditions. Soit A, B, C trois instants. — 1° Si B est après A, A n'est pas après, il est avant B. — 2° Soit A, je puis concevoir un autre instant qui est après A, donc aussi un autre instant qui est avant A. — 3° Si B est après A, je puis concevoir un instant qui soit à la fois après A et avant B. — 4° Si B est après A, et si C est après B, C est après A. — 5° Si A n'est ni avant ni après B, A et B sont identiques. — Cette dernière condition suffirait à montrer comme les instants perçus deviennent des points dès qu'ils sont notés, et comme il est vrai qu'il n'y a de géométrie que de l'espace. Etre sur, être entre, être avant, être après sont toujours des relations dans l'espace. En tout cas, si M. Robb ne réussit pas à nous donner une géométrie du temps, la déduction de ses vingt-deux postulats n'en est pas moins un modèle de rigueur.

Il n'y a de géométrie que de l'espace. On ne mesure pas le temps. Mais alors en physique ? Nous trouvons justement le moyen de préciser dans le beau recueil de M. Campbell [2], un expert, qui se dit « innocent of mathemathics and philosophy », mais que personne ne voudra croire, l'ayant lu.

On mesure le temps, dit-il, par les « périodes », qui sont des propriétés de systèmes ou de corps particuliers. Je puis toujours trouver certains systèmes tels que l'une de leurs propriétés uniformément associées, A, parait régulièrement avant telle autre de ces mêmes propriétés, B. Si l'association est réelle, le système est dit avoir une période, et deux systèmes A, B, et A', B' ont des périodes égales si A et A', B et B' sont respectivement simultanés. Les systèmes isopériodiques comme les pendules et les horloges, et surtout la rotation de la terre, permettent de réaliser des séries-étalons. Une fois ces séries établies, et seulement alors, on peut mesurer les intervalles de temps entre des événements uniformément associés. Soit C X l'intervalle de temps entre deux événements uniformément associés

1. Alfred A. Robb. *The Absolute Relations of Time and Space* ; Cambridge, University Press, 1921 ; in-8°, VIII-80 pp.

2. N. R. Campbell *Physics. The Elements*. Cambdrige, University Press, 1921 gr. in-8°, VII-365 pp.

C et X, C X est un nombre caractéristique de l'événement X, et ce nombre définit entre les deux événements leur « generating relation before-and-after », l'ordre de leur succession. Il est essentiel d'observer que ce nombre est une grandeur définie (non dérivée), puisqu'il dépend entièrement de cette grandeur fondamentale, la période.

Cependant il est convenable souvent de mesurer les périodes par le temps où les événements se produisent ; la période est alors définie par les différences de temps. C'est parce que les périodes sont mesurées de cette façon, que la nécessité de fonder les mesures du temps sur la période est parfois oubliée. C'est un principe essentiel en physique, que le temps ne peut entrer dans une loi que comme une différence ; le temps par lui-même ne signifie rien, les lois en sont indépendantes. Nier ce principe, c'est ruiner la relation d'association uniforme, qui inclut un élément d'invariabilité et ne dit rien d'autre que cette indépendance.

M. Campbell définit la période par son invariabilité, et cette invariabilité par l'association uniforme de certaines propriétés du système (c'est l'U. A. théorie longuement développée au cours de l'ouvrage). La période n'étant plus alors définie par le temps, devient une mesure fondamentale du temps. C'est exactement la définition de Littré : « La mesure du temps est la mesure fondée sur l'accomplissement de certains phénomènes réguliers dont la durée est connue, comme le retour du soleil à son midi, les oscillations d'un pendule, etc. » La mesure du temps est la mesure fondée sur la durée ; c'est la période qui mesure le temps, et c'est le temps qui mesure la période ; c'est le temps qui mesure le temps. La confusion de nos idées tient ici pour une large part aux simplifications du langage.

Qu'est-ce qu'un phénomène régulier, et qu'est-ce qu'une période ? C'est la succession de deux événements, l'un venant toujours après l'autre. C'est parce que B arrive immanquablement après A que je conclus à la régularité du phénomène, à la périodicité du système. L'association uniforme peut rendre compte de la nécessité de la succession, mais une fois observées cette succession et sa régularité. En d'autres termes, nous ne concluons à l'association uniforme des propriétés, qu'après avoir observé que les successions en sont uniformes, et c'est cela le temps. Le temps est une mesure ; c'est la mesure du mouvement, mais le temps n'est mesuré par rien ; il n'est pas mesurable ; il est « fluxus ipsius nunc ». C'est en ce sens que l'on peut dire qu'il est en physique une variable indépendante, et qu'il n'entre pas dans nos lois. Mais de ce qu'il n'y entre toujours que par une différence (t_2-t_1), nous ne le tiendrons pas cependant pour un absolu, et entre le temps psychologique où seul compte l'instant, et le temps mathématique où l'instant ne compte pas, entre la durée de M. Bergson où la succession fait boule de neige et le temps de Newton « evenly flowing » nous ne verrons aucune contradiction ; le temps est relatif au mouvement qu'il mesure ; il n'est pas de temps absolu. Le système isopériodique fondamental serait Jupiter ou Sirius, le temps serait autre. « Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti. Si esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia

omnia mensurantur primo sui generis. » On pourrait multiplier les citations, toutes prises de la plus pure tradition aristotélique, elles contenteraient les relativistes les plus prévenus. Mais pour éblouir le public, il fallait rabaisser tout le passé [1].

Évolutionisme. — M. Longuet [2] est de l'avis des penseurs Aryas qui nommaient la matière vibration-mère-produit. Rien qu'avec du mouvement il veut construire le monde, et le monde de la nébuleuse jusqu'à l'homme, de l'atome à l'esprit. Comme ce sont les commencements qui importent le plus, et qui sont le plus curieux dans une hypothèse cosmogonique, voyons comment M. Longuet avec le seul mouvement crée la matière et fait naître la vie.

1. *La matière.* Le mouvement et la matière sont deux synonymes, deux concepts inséparables, deux choses qui se confondent. On ne peut imaginer le mouvement sans la matière, ni la matière sans le mouvement. Où placer le mouvement en dehors de la matière, et avant que la matière fût mue, faut-il supposer que le mouvement lui préexistait à l'état pur ? La matière, c'est donc le mouvement, et le mouvement éternel.

C'est aussi l'espace. On n'imagine pas la matière sans l'espace. Or l'espace est infini, « par hypothèse ». Le mouvement-matière est donc infini. Il l'est aussi pour une autre raison, parce que le mouvement est éternel, et que ce qui n'a pas de commencement ni de fin dans le temps ne saurait avoir de limites dans l'espace. Et ce mouvement-matière-espace, c'est l'éther dont l'élément primordial est l'éthéroïde.

Le mouvement est une propriété que nous concevons sous deux modes, translation et rotation. L'éthéroïde aura ce double mouvement. Il tournera extrêmement vite et se transportera avec rapidité, et la multiplication de ces deux vitesses l'une par l'autre donnera comme produit une force de répulsion qui empêchera les éthéroïdes de se confondre dans l'universelle agitation. Mais comme ils se rencontrent et se repoussent dans tous les sens, leur mouvement de translation va se convertir peu à peu en mouvement ondulatoire, et cette ondulation se transformer, sous la pression de l'entourage, en mouvement circulaire. Ici, l'éthéroïde tourne donc sur lui-même et dans une courbe fermée. Il est devenu point d'inertie, et sa force de répulsion se dédouble, partie au dehors pour résister à l'éther, partie en dedans pour devenir de l'énergie interne, et c'est cette énergie qui, en se libérant dans la suite des temps, permet à M. Longuet de tout expliquer, les nébuleuses-spirales, les anneaux de Saturne, la vie, la mort, les tables tournantes et les miracles de Jésus.

2. *La vie.* — Il faut imaginer dans la lourde atmosphère des origines de la terre, des ions (surproduits d'éthéroïdes) qui tournent, les uns

---

1. Voir Nordmann, *Einstein et l'Univers. Le roman de la science*, Paris, Hachette, 1921.

2. Émile Longuet. *De la Nébuleuse à l'Homme. Hypothèse cosmogonique et nouvelles théories sur la naissance et l'évolution de la vie terrestre*, Toulouse, Privat ; Paris, Alcan, 1920 ; in-8°, 752 pp.

entraînant des molécules d'eau, d'autres les molécules de divers gaz, mais ces derniers tournaient si vite, la tension superficielle de ces gouttelettes était telle qu'elles ont pu, entraînées par les premières pluies, tomber dans la mer primitive sans s'y fondre, ce sont les colloïdes. Les orages qui grondaient alors incessamment sur la surface des eaux, en fouettant de leurs éclairs ces glomérules y entretenaient le tourbillonnement intestin des éléments, s'y diffusaient en courants parcellaires et par la projection de leurs atomes électriques y traçaient les rudiments des réseaux nourriciers. A mesure que les précipitations purifiaient la mer, les réactions chimiques se faisant plus rares, la cellule, pour trouver à se nourrir dans ce milieu appauvri, a dû s'étendre, d'où des protubérances, des allongements « qui, plus tard, en coïncidence avec d'autres sollicitations magnéto-électriques et chimiques deviendront de véritables pseudopodes ». La seule dilatation par le soleil a pu aussi provoquer ces gonflements de la substance, où s'amorce « toute la chaîne des désirs qui naîtront par la suite dans les organisations vitales plus complexes ». — On a, après cela, une idée assez exacte des nouvelles théories de M. Longuet sur la naissance et l'évolution de la vie terrestre.

Voici maintenant, en respectant le texte, quelques-unes de ses définitions. La sensation est la possibilité de certaines réactions des mouvements d'une quantité quelconque d'unités d'inertie ambiantes, pondérables ou impondérables, sur une autre. La mémoire est la possibilité de durée d'arrangements moléculaires divers. La volonté est la possibilité pour un être vivant d'accomplir un acte quelconque. Le raisonnement est la résistance qu'opposent les oscillations des éléments chimiques nerveux à des modes vibratoires nouveaux. Et l'allongement déductif des raisonnements est en raison du développement de la substance grise. La marque de l'intellectualité supérieure, c'est la facilité qu'un système nerveux possède à se laisser impressionner. D'ailleurs le mouvement éternel nous fait tous évoluer vers des modalités d'action de force de plus en plus débarrassées des liens de l'inertie. Cet état d'évolution est en rapport avec l'augmentation de volume du crâne. Dans les protoplasmas cellulaires de l'encéphale les substances électroniques impondérables qui s'y organisent, peuvent parvenir à former chez les êtres supérieurs, des complexes assez stables et indépendants pour pouvoir, après la mort, constituer pendant un temps plus ou moins long, un dédoublement de l'être. Ces complexes, pour être indépendants et stables, pour pouvoir se maintenir isolés dans l'ambiance électronique sidérale, doivent avoir une tension superficielle du même ordre que celle qui a donné naissance à la première enveloppe cellulaire. Ces entités fluidiques séparées peuvent toutefois agir sur le vivant et augmenter dans certains cerveaux, dont les dynamismes offriraient les plus grandes similitudes avec les leurs, le nombre des raisonnements. On ne peut douter, par exemple, que Poincaré ne fût redevable de la solution de certains problèmes à ces suggestions supérieures d'êtres psychiques errants dans l'espace.

Connaissant le système indiquons les arguments.

On admet par hypothèse que l'espace est infini et que l'univers remplit l'espace ; c'est une contradiction. Si l'univers est contenu, le contenant est limité, l'espace est fini ; si le contenant est illimité, l'univers n'est plus contenu, et il est infini. Concluons donc, « pour échapper au dilemme », que l'espace et l'univers se confondent. C'est, je crois, ce que veut dire M. Longuet, mais qu'il ne dit pas. L'infini est, d'après lui, ce à quoi on ne peut rien ajouter. « Or, dit-il aussitôt, une quantité qui ne peut pas varier est nécessairement limitée, et, si elle est variable, elle ne peut de même pas être infinie». Il lui était difficile, dans ces termes, de s'en tirer.

De même pour la matière et le mouvement. La matière est, par essence, inerte. Or elle est mue. Faut-il supposer que le mouvement lui préexistait, mais ce mouvement préexistant suppose une matière, et ainsi à l'infini. Concluons donc que la matière et le mouvement se confondent. — Mais la contradiction n'en est que plus flagrante, car alors l'inerte, c'est le mouvement. — M. Longuet définit donc l'inertie : « la quantité amoindrie du mouvement absolu agissant dans un sens donné ; c'est du mouvement négatif, du mouvement qui fait opposition au mouvement qui se transporte » ; il définit l'inertie par son effet sur le mouvement ; il définit la matière par le mouvement ; nous n'allons plus à l'infini, mais nous sommes au rouet.

Et enfin, puisque le matérialisme est surtout, disait Le Dantec, une question de langage, prenons au hasard une phrase : « Les matériaux des rêves sont fournis par les multiples influences ou suggestions qui dérivent de toute l'infinité des dynamismes nerveux à réactions plus ou moins synchrônes qui déterminent dans le milieu astral des trillions de modes vibratoires qui peuvent venir affecter les trames cinétiques moléculaires des cellules cérébrales d'un être. »

M. Longuet est de l'avis des penseurs Aryas. Il ne les a point dépassés.

Sur l'étendue et le mouvement, signalons la brochure de M. Lemaire [1], « étude de ces deux propriétés fondamentales de la matière, faite à la lumière des enseignements des théories scientifiques actuelles », c'est-à-dire d'Einstein. Retenons ce conseil : « Les études de philosophie ont tout à gagner à rester en contact étroit avec les données de l'expérience ». Seulement on ajoute : « Certes il est humiliant pour l'intelligence humaine, — qui sent frémir en elle les énergies que Dieu lui a données lorsqu'il la fit à son image et à sa ressemblance, — de devoir reconnaître que son objet naturel est avant tout l'être des choses sensibles... Mais les grands auteurs scolastiques n'ont pas rougi de le faire... Tout autre est l'attitude de la philosophie de l'être pur, dont les éclats fascinants semblent de nos jours éblouir de nouveau des philosophes catholiques auxquels la reposante lumière de la philosophie scolastique ne suffit plus ». Nous ne soupçonnons pas quels peuvent être les philosophes catholiques qui auraient cette idée de séparer la philosophie scolastique de celle de l'être pur. Ceux que nous connaissons qui défendent l'être pur, le font à partir des

1. J. Lemaire. *Notes sur les Propriétés fondamentales de la Matière : L'Etendue et le Mouvement.* Liège, Société Industrielle d'Arts et Métiers, 1921 ; in-8°, 55 pp.

principes de la scolastique la plus authentique, et pour sauver précisément contre une certaine métaphysique la réalité « des données de l'expérience, l'être des choses sensibles. »[1] S'il paraît y avoir quelques préventions contre les théories scientifiques actuelles, M. Lemaire qui les connaît, ces théories, doit savoir comme ces préventions sont fondées.

Les notions classiques du fini et de l'infini sont précisées par M. Isenkrahe[2] dans un ouvrage qui est à vrai dire, plutôt qu'un traité philosophique, l'histoire documentaire des discussions que l'honorable professeur a soutenues par correspondance ou dans des Revues contre ses collègues, les Drs Hartmann, Gutberlet, Langenberg et Sawicki ; l'intérêt en est un peu particulier. Le mérite de M. Isenkrahe est surtout d'avoir, en 1910, dénoncé aux apologistes catholiques allemands les insuffisances du principe d'entropie comme preuve de l'existence de Dieu. C'est ce que l'on peut voir dans la brochure de M. Schnippenkötter[3], étude très érudite, où la littérature du sujet est épuisée. L'éminent Docteur n'avance rien qu'il n'appuie aussitôt d'une référence : en quatre-vingt-quinze pages il en appelle à trois cent-vingt autorités. Il conclut d'ailleurs son enquête sur le principe de Sadi Carnot par ces mots « de Thomas d'Aquin : Mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile ».

Des considérations très spéciales de M. Ch. Janet[4] sur l'être vivant nous ne retiendrons que les traits généraux.

Tous les êtres vivants viennent d'une forme initiale unique, et cette forme unique est celle du phyto-zoo-flagellate. Deux hypothèses se proposent d'expliquer l'origine de cet être ; l'une le fait naître des matières purement minérales. « Comme, d'une part, il n'existe aucun fait venant à l'appui de cette hypothèse, et que, d'autre part, il y a entre la matière non-vivante et l'Etre vivant le plus infime et le plus simple, un abîme infranchissable[5], cette hypothèse doit être considérée com-

1. Cf. Gardeil. *Rev. Thom.* 1900-1901, etc.

2. Prof. Dr. C. Isenkrahe. *Untersuchungen über das Endliche and das Unendliche mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik.* Erstes Heft : *Drei Einzelabhandlungen über Fragen aus dem Grenzgebiet zwischen Mathematik, Natur-und Glaubenslehre,* VIII-224 pp. — Zweites Heft : *Die Lehre des hl. Thomas vom Unendlichen, ihre Aus-, legung durch Prof. Langenberg und ihr Verhältnis zur neuzeitlichen Mathematik.* VIII-230 pp. — Drittes Heft : *Briefwechsel zwischen Prof. Dr. Sawicki-Pelplin und Prof. Dr. Isenkrahe-Trier über eine Unendlichkeitsfrage, die für den apologetischen Entropiebeweis grundlegend ist.* IX-245 pp. Bonn. Marcus u. Weber, 1920 ; in-8°.

3. Dr Josef Schnippenkötter. *Der Entropologische Gottesbeweis. Die physikalische Entwicklung des Entropieprinzips, seine philosophische und apologetische Bedeutung,* Bonn, Marcus u. Weber, 1920 ; in-8°, 109 pp.

4. Charles Janet. *Considérations sur l'être vivant.* — 1re partie : *Résumé préliminaire de la constitution de l'Orthobionte,* 1920 ; in-8°, 80 pp., avec une planche. — IIe *partie : L'Individu, la Sexualité, la Parthénogénèse et la Mort, au point de vue orthobiontique.* Beauvais, Dumoutier, 1921, in-8°, 196 pp., avec une planche. — *Sur le Botrydium Granulatum,* Limoges, Ducourtieux et Gout, 1918, broch., 6 pp.

5. « Leurs réactions spécifiques montrent que même les organismes filtrants ultramicroscopiques sont des produits hautement organisés, et qu'il y a eu par conséquent un long intervalle intermédiaire d'évolution entra la matière et le type le plus in-

me étant, très probablement, inexacte. » M. Janet tient donc pour une provenance extra-terrestre, l'autre hypothèse, « la seule admissible ». La terre fut ensemencée un jour de spores d'algue, venus d'astres inconnus. Elle en sème d'ailleurs des milliards, tous les jours, dans son sillage à travers l'espace, et qui iront peupler d'autres terres ignorées. Le problème de l'origine absolue de la vie est un faux problème, car l'être vivant, ici ou là, a toujours existé.

Pour M. Edmond PERRIER [1], l'hypothèse d'Oken d'une gelée primitive (*Urschleim*) d'où tous les animaux et les plantes seraient issus n'est pas insoutenable. Il suffit de composer, par l'imagination, dans une même couche gélatineuse hypothétique ce que nous savons des algues, des champignons et des animaux. C'est ce qu'il appelle « concevoir logiquement les conditions d'apparition de la vie, rien qu'en faisant appel à des considérations fort simples, qui paraissent même à quelques-uns trop simples ».

Mais la simplicité de ces explications n'est qu'apparente. Car il faut que ce composé chimique hypothétique, avant de passer à l'état de forme vivante, se dissocie, rompe sa première structure, retourne à ses éléments, et, cette désintégration accomplie, le problème reste entier de l'apparition, sur ces éléments dissociés, d'une forme nouvelle. Dans le tout du premier composé, on retrouvait la forme de chacun des éléments, la forme de l'atome ou de la molécule dirigeait la morphogenèse chimique ; dans le tout organique, une forme nouvelle est apparue, irréductible à celle des éléments ; il faut donc conclure à l'intervention d'un facteur original, qui est la vie.

La théorie chimique n'est pas seulement incapable de rendre compte de la genèse du vivant, elle est « absurde » quand il s'agit d'en expliquer la perpétuité, l'identité dans la durée, c'est-à-dire l'hérédité. — Toutes ces raisons sont développées avec précision et force par M. DRIESCH [2], dont le nom reste attaché dans l'histoire de la pensée scientifique contemporaine à la renaissance du vitalisme, mais du vitalisme appuyé sur des fondements éprouvés, ce qui n'a pas toujours été le mérite de l'ancien, et du vitalisme conséquent, excluant toute explication par des machines.

Au cours d'un voyage à travers l'Europe, aux frais du budget, M. BOHN [3] a « constaté partout en Allemagne l'enthousiasme des jeunes pour les idées de Driesch et d'une façon générale pour les idées néo-vitalistes. Ces idées étaient en train de contaminer, d'inhiber

férieur de cellule synthétisante, à savoir l'algue unicellulaire. » (MOORE et WEBSTER. *Etudes de Photosynthèse sur les Algues d'eau douce.) Rev. gén. des Sciences*, 15 mai 1920, p. 296.

1. Edmond PERRIER. *La Terre avant l'Histoire. Les Origines de la Vie et de l'Homme. (Bibliothèque de synthèse historique. L'Evolution de l'Humanité*, dirigée par Henri BERR). Paris. La Renaissance du livre, 1920 ; in-8° XXVIII-414 pp.

2. H. DRIESCH. *La Philosophie de l'Organisme*. Traduction de M. KOLLMANN. Préface de J. MARITAIN. *(Bibliothèque de philosophie expérimentale*. Directeur E. PEILLAUBE, XI*)*. Paris, Marcel Rivière, 1921 ; in-8°, XI-234 pp.

3. Georges BOHN. *Le mouvement biologique en Europe*. Paris, A. Colin, 1921 ; in-12, 143 pp.

les cerveaux des biologistes allemands. Et j'ai vu là un des symptômes les plus nets de la décadence scientifique allemande des années d'avant la guerre. Driesch se réjouissait de voir paraître la traduction d'un de ses ouvrages fondamentaux dans la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*, dirigée par Peillaube ; espérons que les éditeurs ne renonceront pas à réaliser ce projet, car le livre de Driesch me paraît curieux pour l'étude de la mentalité allemande. » C'est le principe de l'*entéléchie* qui parait à M. Bohn révélateur de cette mentalité, l'entéléchie qui « n'est pas une forme de l'énergie, qui ne dépend pas d'une substance chimique, qui n'est ni cause, ni substance, et qui règnerait au-dessus de la structure matérielle.. Tout cela sent les nébuleuses conceptions de la métaphysique allemande. » M. Bohn n'est pas obligé de savoir ce que c'est que l'entéléchie. Mais il est bizarre que ce soit précisément ce qu'il y a de grec dans la philosophie de M. Driesch, qui paraisse à M. Bohn sentir l'allemand.

Mais le matérialisme allemand du siècle dernier n'a pas eu contre lui que ses mauvaises raisons.

Haeckel, au fond, était un enfant. Il a eu de cet âge l'optimisme, l'outrecuidance et la légèreté. Il a ouvert sur le monde jusqu'au dernier jour des yeux émerveillés, sans avoir eu un seul instant le loisir ou la faculté de faire un retour sur soi, une réflexion, et de s'opposer à l'objet comme sujet pensant. Il a tout ignoré de l'âme et de l'esprit. Il aimait l'aquarelle, mais son art ne dépassa jamais la copie. Il n'a pas compris que l'on pût répugner à descendre du singe.

Tel a été, au témoignage de gens qui l'ont vu [1], le « Soleil d'Iéna ». Mais que notre présentation n'inspire pas une fausse idée de ce livre. Rien n'est plus éloigné du pamphlet. La puérilité de l'homme ne fait pas méconnaître aux auteurs le mérite du naturaliste, sa passion pour la nature et sa puissance de travail invraisemblable. A Java, à la station botanique de Ruytenzorg, pour qu'il n'aille pas, sous le soleil mortel, courir à travers le jardin merveilleux, il fallait, pendant la sieste, l'attacher ; il avait soixante-dix ans.

La Genèse des Espèces Animales est célèbre [2]. Ce livre apportait aux problèmes de l'adaptation une solution neuve, qui passait entre Lamarck et Darwin. Si telle bête est adaptée à tel milieu, c'est qu'elle les avait en puissance, ces adaptations. L'adaptation est donc antérieure à l'installation dans le milieu ; il n'y a pas de lien causal entre l'adaptation et le milieu. Ce n'était certes pas du lamarckisme. Était-ce du darwinisme ? « Au fond, dit M. Cuénot, c'est un truisme ».

La thèse de M. Lasbax [3] est une composition curieuse de deux

1. Dr. med. et phil. K. Hauser, *Ernst Haeckel, sein Leben, sein Wirken und seine Bedeutung für den Geisteskampf der Gegenwart, unter Mitwirkung von Prof. Dr.* O. Braun, *Prof. Dr.* Adolf Mayer. Bonn, Godesberg, 1920 ; in-8°, 147 pp.

2. L. Cuénot. *La Genèse des Espèces Animales.* Deuxième édition, entièrement refondue. Avec 109 gravures dans le texte. *(Bibliothèque scientifique internationale).* Paris, Alcan, 1921 ; in-8°, VII-558 pp.

3. Émile Lasbax. *Le Problème du Mal. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).* Paris, Alcan, 1919 ; in-8°, VIII-451 pp.

systèmes semblables, mais incompatibles, l'évolutionisme moderne et l'émanatisme alexandrin.

Au commencement et au sommet de tout, il y a l'espace infini, et, dans cet espace, l'amour sans bornes et la vie immortelle ; à l'autre extrémité, à la fin et au bas de tout, il y a l'atome, néant d'espace, triomphe de la haine et de la mort, et, dans l'intervalle, tous les degrés de la vie et de la matière, et, à chaque degré, sur chaque palier de l'être, la lutte des deux principes ennemis, l'amour, force d'expansion et la haine, puissance attractive, l'un poussant vers le haut, l'autre tirant vers le bas. Dans la cellule, le noyau acide s'oppose au protoplasme alcalin ; dans l'organisme, le cœur s'oppose au cerveau, le cérébro-spinal au grand sympathique.

Le parfait est premier. La classification par descendance n'entre pas dans la théorie de M. Lasbax ; ce n'est pas de l'évolutionisme, et ce n'est pas de l'émanatisme, car il y manque, entre l'homme originel et l'amour sans bornes, la hiérarchie des éons, des démiurges. Ce manichéisme ne vaut pas l'autre. Il lui manque une morale et un rituel. « L'évolution est purificatrice ». Mais purificatrice de quoi ? On a oublié de nous le dire. Il y manque surtout un traité des fins dernières. Tout le passé n'étant qu'une suite de dégradations, de déchéances, la victoire d'Ahriman est assurée, et notre avenir, dans cet espace à trois dimensions, est sans espoir, M. Lasbax ne laissant entrevoir aucun redressement final. Il manque à son livre, pour être efficace, une « eschatologie ».

Angers. François VIAL.

BULLETIN DE THÉOLOGIE BIBLIQUE

I. — ANCIEN TESTAMENT

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

M. Friedrich DELITZSCH s'est plaint amèrement qu'on se soit mépris sur ses intentions, quand il publia *La grande mystification* [1]. Ce n'est pas aux Juifs qu'il en voulait : il n'a jamais été antisémite ; il a eu et a encore beaucoup de relations intellectuelles et amicales avec les Juifs. C'est contre l'Ancien Testament que son pamphlet était dirigé : il le déclare sans détour à la fin de la préface qu'il a mise en tête d'une seconde brochure [2], datée de Berlin, mars 1921 : « Je vis avec l'espoir que les jeunes générations qui étudient ou enseignent dans les écoles primaires et les universités d'Allemagne examineront avec sérieux et sans préjugé les idées de la « Grande Mystification » et contribueront pour leur part à bannir l'Ancien Testament de l'École et de l'Église et à rendre au Christianisme, dans toute leur pureté, la physionomie et l'enseignement de Jésus » (p. 4).

Cette fois encore, M. D. prend pour point de départ un souvenir de son temps d'étudiant : « Je me souviens, écrit-il, avoir entendu ou lu ce propos d'un professeur luthérien réputé qui enseignait la théologie de l'Ancien Testament : « La tradition du texte de l'Ancien Testament est peut-être un miracle plus grand que la révélation divine elle-même » (p. 5). Or les études de philologie — études où il excelle, il vient de le montrer récemment [3], — ont prouvé à M. D. que ce propos n'était qu'un paradoxe ; c'est une raison de plus pour lui de suspecter la valeur historique

1. Friedrich DELITZSCH, *Die grosse Täuschung*, Stuttgart und Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1920 ; in-16 de 150 pp. — Cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, pp. 107-110.

2. ID. — *Die grosse Täuschung*. Zweiter (Schluss=) Teil. *Fortgesetzte kritische Betrachtungen zum Alten Testament, vornehmlich den Prophetenschriften und Psalmen, nebst Schlussfolgerungen*. Ibid., 1921 ; in-16 de 123 pp. — En appendice, traduction de quelques Psaumes (pp. 91-123). — Je ne sais comment les Juifs accueilleront l'apostrophe par laquelle M. D. termine une note virulente contre M. Ed. König, l'un de ses principaux contradicteurs (Cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, p. 110) et contre la Direction du parti populaire national allemand « qui s'est mêlée de questions bibliques, où elle n'entend absolument rien ». En tout cas elle cadre assez mal avec les protestations préliminaires de M. D. : « O peuple allemand, à la pensée nationale, s'écrie-t-il, comme tu es déjà enlacé, et même étranglé par le Judaïsme grâce à tes théologiens chrétiens. » (pp. 16-17 note 1).

3. ID. — *Die Lese-und Schreibfehler im Alten Testament nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiert*, Berlin und Leipzig, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger 1920 ; in-8 de x-167 pp.

et religieuse de l'Ancien Testament, telle du moins que se la représentent les savants chrétiens. M D. reprend donc la thèse qui lui est chère, et dont je vais esquisser les grands traits. Qu'on ne s'étonne pas de n'y trouver que de vieilles affirmations et de vieux arguments; M. D. se défend d apporter en ce domaine quoi que ce soit de nouveau [1].

Le nom de Iahvé, qu'il faudrait lire Iaho, n'était pas primitivement ineffable : le récit de Lév., 24, 10-16 l'indique déjà suffisamment, car ce qui y est puni, c'est le blasphème et non la simple prononciation du nom divin. Iaho est le Dieu national des Israélites, exactement comme d'après l'A. T. Kémosch était le dieu de Moab, Milkom le dieu d'Ammon, et comme le peuple assyrien tenait Aschur pour son Dieu spécial (p. 15).

Tel est le fait qui doit résulter d'une étude, libre de tout préjugé, de l'A. T. Et ce fait est si clair aux yeux de M. D. qu'il semblerait qu'on ne puisse en nier ou en voiler l'évidence. Et c'est pourtant ce que font les théologiens chrétiens de l'A. T. avec leur dogme moyenâgeux, dogme de papier, qu'ils appellent « voie de salut » [2]. Edouard König par exemple, pense que Iaho est le dieu du monde ; il invoque Gen., 12, 2 sv. pour affirmer que toutes les nations de la terre seront bénies par le peuple israélite. M. D. trouve étrange, renversante, cette conception ; il en donne plusieurs raisons parmi lesquelles celle-ci. prise du point de vue chrétien, dont l'apriorisme ne manquera pas de surprendre : « Quel « chemin du salut » absolument inconcevable que le Dieu souverainement sage se soit choisi comme peuple à lui, comme peuple chéri, un peuple qui devait un jour crucifier son Fils unique et lui garder à lui comme au christianisme, des millénaires durant, une haine mortelle jamais diminuée ! » (p. 17). Si des théologiens libéraux soutiennent que la notion de Dieu, à l'origine purement particulariste, s'est peu à peu développée et changée en l'idée universelle de Jésus-Dieu, surtout par et depuis le Deutéro-Isaïe, en même temps que sous l'influence des Psaumes, M. D. prétend que cette assertion ne correspond pas à la réalité, et, à l'appui de sa contradiction, cite quelques textes des Prophètes ou des Psaumes choisis avec soin ; d'où il conclut que ni les Prophètes, ni les Psaumes — à l'exception d'un certain nombre de passages qu'il rejette en note à la fin de sa brochure (p. 76, note 5), — ne peuvent prendre place dans un livre religieux chrétien ; qu'Israël n'est pas le peuple choisi de « Dieu » ; enfin que tout ce que Iaho est censé dire à Moïse et aux Prophètes n'est pas parole de « Dieu » (p. 22).

Cette dernière affirmation, M. D. essaie de la justifier en rappelant que les « Iaho parla à Moïse » de la Thora ne sont que des formules de style, que les Prophètes ne parlent qu'au nom de Iaho, et, au vrai, ne tiennent que des discours humains, témoin les prophéties irréalisées sur la chute de Babylone, sur l'histoire de Tyr, sur le retour de tout Israël à Sion, témoin aussi les discours des prophètes qui n'ont aucun intérêt religieux, ne contiennent que des jugements superficiels sur le culte des

1. « Mein Nachweis brachte und bringt in der Tat an sich absolut nichts Neues. » (p. 13).

2. « Das mittelalterliche papierne Dogma vom sogenannten « Heilsweg ». (p. 15)

idoles, n'offrent dans leurs diatribes contre la dépravation des mœurs en Juda et en Israël aucune note surnaturelle. Si le psautier trouve quelque indulgence de la part du sumérologue D., c'est qu'il n'a pas David pour auteur, mais qu'il est, en son fonds, d'origine sumérienne.

Cette mésestime ou plutôt cette négation pure et simple de tout caractère essentiellement divin de l'A. T. ne va-t-elle pas rejaillir sur le Nouveau, qui s'y rattache étroitement ? Non pas, grâce à ces tours de force auxquels M. D. se livre en ses dernières pages (pp. 58-73) : Jésus est un prosélyte juif, et nullement d'origine juive ; il appartient à ce mélange de races qui a suivi la conquête de la Galilée par Tiglathpiléser III, en 732 ; la tournure d'esprit de Jésus est antijuive ; sa croyance en Dieu traduit un monothéisme d'un idéalisme très relevé ; ses enseignements sont antijuifs ; antijuive aussi sa croyance au Messie ; d'ailleurs, Jésus comme Messie n'était pas nécessairement fils de David. De cette série de paradoxes, dont il n'a pas épuisé le nombre possible, M. D. tire cette conclusion finale : « Le Christianisme est une religion nouvelle, complètement indépendante, et non pas un degré supérieur du Judaïsme ; il est tout autre chose qu'une plante née sur le sol du Judaïsme ou produite par lui » (p. 69).

M. Edouard König, professeur à l'Université de Bonn, ne pouvait laisser, sans une nouvelle riposte, cette nouvelle attaque de M. Delitzsch ; d'autant que celui-ci l'avait pris violemment à partie en termes quelque peu méprisants. *Dans quelle mesure Delitzsch a-t-il raison* ? [1] se demande M. K. Dans une mesure très restreinte, dans la mesure où M. D. s'accorde avec les résultats d'une saine critique. Or ces résultats, l'assyriologue berlinois les dépasse sans cesse, tant dans les questions méthodologiques et linguistiques que dans les problèmes qui intéressent l'histoire des religions : ce sont là les deux parties de la réponse de M. K.

Tout d'abord le professeur de Bonn reproche à M. D. de jeter sans raison la suspicion sur des textes très clairs de l'A. T., comme par ex. Gen., 12, 2, de passer sous silence avec une légèreté incroyable sur le point de savoir le degré de confiance à accorder aux sources ou aux livres historiques, et de se montrer très peu critique dans l'interprétation des noms propres : M. K. maintient, en particulier, la prononciation Iahvé pour le nom divin, que M. D. voudrait lire Iaho.

Quant à l'histoire religieuse d'Israël, la grande mystification dont parle M. D. n'est pas dans les faits, mais dans la reconstruction partiale qu'il en a tentée (p. 15). En dépit de tous les commentaires dont il l'entoure, le passage de Gen., 12, 3 b, prouve que la bénédiction de Dieu devait s'étendre à *tous* les peuples, et par conséquent que Dieu est le Dieu du monde entier ; l'équivalence entre le Dieu d'Abraham et le Dieu créateur du monde et de l'homme est attestée par Gen., 1, 26 ; 6, 5 ; 7, 16 ; 8, 20 ; 12, 17 ; 20, 2 ; 2 Rois, 18, 25. Il est donc faux de soutenir que Iahvé n'est que le dieu national du peuple israélite : Iahvé est le Dieu de toute la terre (Ex., 19, 5), de tous les peuples (Deut., 26, 19). M. D. a omis de citer deux textes qui renversent sa thèse : Ex., 4, 22 et

1. Eduard König, *Wie weit hat Delitzsch Recht ?* Berlin, Schwetschke und Sohn, 1921 ; 1 broch. in-8° de 39 pp.

Amos, 9, 7. Un sens universaliste identique se trouve dans Amos, 3, 2, dans Is., 2, 2-4 (= Michée, 4, 1-3), et dans d'autres passages du Pentateuque et des Prophètes. Même dans le Psautier, où l'on voudrait pourtant lire que Iahvé est le Dieu exclusif d'Israël, l'universalisme s'accuse nettement (Ps., 2, 1 ; 14, 2 ; 67, 5 ; 104, 14).

M. D. a prétendu tirer argument contre l'A. T. de ce que certaines prophéties ne se sont pas accomplies : mais il suffisait de peser les termes de l'oracle rendu par Jérémie, 18, 7-10, pour voir que les hommes peuvent venir à résipiscence, et la prophétie n'avoir pas d'effet de par une intervention divine (Cf. Jér., 26, 3, 19 ; Ezéch., 3, 18; Jon., 3, 10). — La prophétie n'est pas un produit du génie national d'Israël, comme le prétend M. D. : le génie national d'Israël a donné naissance aux prophètes populaires qui sont tout autre chose que les vrais prophètes religieux (cf. Is., 29, 14), lesquels prennent leur source d'inspiration en Dieu, selon la remarque de Kuenen.

Il faut concéder que le Psautier n'est pas un livre qui satisfasse de tous points aux exigences doctrinales chrétiennes ; mais de là à soutenir qu'il n'a aucune valeur religieuse, il y a un abîme. Le Psautier marque même un progrès sur le Pentateuque, avec le contenu duquel M. D. voudrait, à tort, l'identifier. M. K. n'a pas de peine à puiser dans les psaumes un certain nombre de versets qui sont d'une belle élévation morale (Ps. 50, 14 ; 51, 19 ; 69, 31 ; 15, 1-5 ; 133, 1 ; 51, 6, 12 ; 130, 1 ; 2 ; 110). Mais ne trouve-t-on pas chez les Babyloniens ou les Sumériens l'expression de sentiments semblables ? Peut-être, quoiqu'il soit bien difficile de les saisir à l'état aussi pur et aussi net. En toute hypothèse, l'on doit se rappeler que comparaison ne signifie pas identification, et similitude identité. M. D. est allé trop loin dans cette voie, toujours en vertu des mêmes exagérations et des mêmes préventions contre l'A. T., en essayant de faire croire à une influence sumérienne sur le Psautier hébraïque.

M. K. repousse enfin les paradoxes que M. D. a exprimés sur la personne, le rôle et l'enseignement de Jésus ; il n'y a aucune raison historique qui permette de considérer Jésus comme un prosélyte, sortant du mélange de peuples qui avait suivi la conquête de la Galilée : le mélange n'a affecté que Samarie et ses alentours (2 Rois, 17, 24). La prédication de Jésus n'a pas eu ce caractère d'hostilité ou d'opposition à l'A. T. que M. D. voudrait lui attribuer. Mais nous entrons ici dans un domaine familier et je ne veux pas insister sur ce dernier paragraphe de la belle et loyale réponse du professeur de Bonn.

Dans la réédition de son excellente contribution apologétique *Israël et l'Ancien Orient* [1], parue en 1912 et destinée aux catholiques allemands, M. Franz MEFFERT a consacré les cinquante dernières pages de son livre à réfuter le premier libelle de l'assyriologue berlinois. Il en rejette les postulats fondamentaux : négation du surnaturel et hénothéisme israélite, et, après des remarques judicieuses sur les sources de l'histoire ancienne d'Israël, défend les thèses traditionnelles sur l'alliance de Dieu avec Abraham, sur la conquête de Canaan, sur la Loi, sur les Prophètes.

1. Franz MEFFERT, *Israel und der alte Orient*, M. Gladbach, Volksverein-Verlag, 2e édit., 1921 ; in-8° de 282 pp.

L'ouvrage de M. Meffert a le grand avantage de n'être point qu'un écrit polémique. L'exposé didactique de la Religion d'Israël qui occupe les quatre premiers chapitres produit sur l'esprit du lecteur une impression plus heureuse que la discussion d'assertions outrées ou fausses : je ne veux pas dire que l'auteur ne tienne pas compte des théories en vogue sur la religion de l'Ancien Testament ; ce serait méconnaître le caractère apologétique de son travail. Mais, très justement, dans son premier chapitre, M. M. commence par le résumé de ce que nous apprend la Bible sur le monothéisme d'Israël. Le deuxième chapitre critique la méthode dite d'histoire des religions et qui ne veut être que cela, avec ses deux dogmes : l'immanence et l'évolution. Cette méthode prétend découvrir dans la Bible des traces de fétichisme, d'animisme, de totémisme, de polythéisme ; le chap. III montre que ces prétentions ne sont pas fondées. Le chap. IV, qui a pour objet : Israël et les peuples de l'Ancien Orient, est le plus long (pp. 111-219) et le plus important ; en ses cinq sections (les fouilles en Palestine, l'Égypte, la Babylonie et l'Assyrie, l'Arabie, Canaan), l'auteur a réellement le sens des problèmes que pose l'étude comparée des religions, et il ne craint pas de les faire connaître par des citations empruntées aux rationalistes eux-mêmes ; la réfutation brève mais serrée en est puisée aux ouvrages récents les meilleurs.

L'idée de fond de l'élégant petit livre de M. William J. Hutchins, intitulé *L'expérience religieuse d'Israël* [1], et composé à la demande du Comité international des Young Men's Christian Associations, est diamétralement opposée à celle de M. Delitzsch qu'on pourrait qualifier de manichéenne : l'A. T. a valeur religieuse. L'auteur a voulu faire œuvre populaire, mais un certain souci scientifique n'est pas étranger à cette suite de méditations quotidiennes, réparties en vingt-six semaines, puisque l'on prend comme bases le dictionnaire d'Hastings, les ouvrages de Kent et l'International Critical Commentary. Si les leçons morales, que M. H. découvre dans les récits historiques de l'A. T. ou dans les pages des Prophètes ou des Psaumes, demeurent parfois un peu froides. il n'en est pas moins vrai que l'âme chrétienne sympathise avec cette vie religieuse juive, prélude de la vie plus pleine et plus surnaturelle que le N. T. a révélée au monde.

M. R. Kittel, professeur à l'Université de Leipzig, a donné au printemps de 1920, une série de conférences sur *La Religion du peuple israélite* [2], à l'Université d'Upsala, où il a de nombreux amis. Ces conférences viennent de paraître en un volume de lecture facile : les questions y sont traitées avec une maîtrise remarquable et une modération très estimable, encore que du point de vue catholique l'on ait le regret de devoir formuler d'expresses réserves en regard de plusieurs conclusions. M. K. était préparé à nous dessiner la courbe de développement de la

1. William J. Hutchins, *The religious Experience of Israel*, New-York, Association Press, 1920 ; in-24 de 519 pp.

2. Rudolf Kittel, *Die Religion des Volkes Israel*, Leipzig, Quelle und Meyer, 921 ; in-8° de VII-210 pp.

religion israélite par ses travaux antérieurs de même nature [1]. Je ne puis résumer en quelques lignes les faits généraux invoqués par M. K. Je me bornerai à insister sur quelques points particuliers de son travail qui comprend huit sections : la religion indigène en Canaan, avant l'arrivée des Israélites ; le Dieu des Pères, Moïse ; l'établissement en Canaan, Iahvé et Baal ; les croyances et les conceptions de l'Ancien Israël (races et familles comme groupes religieux ; droit et religion ; mort et au-delà ; attente de l'avenir ; influences étrangères) ; le prophétisme et les grands prophètes de l'époque assyrienne ; les grands prophètes de l'époque babylonienne, l'exil ; l'époque persane, la communauté juive ; l'époque grecque, dénouement, préparation du Nouveau Testament.

M. K. admet une grande influence de la religion cananéenne sur la religion israélite (préface, p. V) ; personne ne peut nier que l'emprunt de la langue et de la civilisation cananéennes par Israël ait pu introduire quelque élément matériel de la religion cananéenne dans la religion israélite elle-même ; mais il paraît exagéré de vouloir transposer dans la religion indigène des conceptions et des usages israélites, quelque inexplicable que soit leur origine, par exemple la défense de manger des bêtes mortes ou encore les préceptes qui concernent les cadavres : il est par trop facile de prononcer le mot de tabou, à propos de certaines réalités, pour en supposer ensuite l'existence dans une religion inférieure (cf. p. 4).

Par contre, on saura gré à M. K., d'avoir accordé quelque valeur à la tradition relative au Dieu des patriarches (p. 29) ; tradition dont la forme extrême s'exprime « en la reconnaissance d'un Dieu qui est, pour son adorateur, à ce point le plus élevé et le plus estimable parmi tous les autres dieux, qu'il peut se hasarder à le désigner non seulement comme *summus deus*, mais même comme Dieu, sans plus ».

M. K. ne croit pas pouvoir tirer des documents Iahviste et Elohiste des traits qui permettent de fixer d'une manière très concrète l'image de Moïse et de son temps ; mais il s'en faut qu'il leur dénie toute autorité : Moïse et les faits principaux de la tradition qui se rattachent à lui (sortie d'Égypte, délivrance du peuple à la Mer Rouge, séjour à Cadès, formation de la loi à Cadès et au Sinaï) appartiennent à l'histoire ; on a de bonnes raisons de le présumer, car tout devient une incompréhensible énigme s'il n'y a pas eu un génie qui dirigeait les événements (p. 35). M. K. est pareillement convaincu de l'activité législative de Moïse (Décalogue et Livre de l'Alliance) : la loi mosaïque a avec la religion une relation très étroite ; l'une et l'autre sont sous la protection de la divinité ; Iahvé est un Dieu de volonté morale, la religion de Iahvé une religion morale. M. K. ajoute ceci qui appelle des réserves (p. 45) : « Le service religieux n'est pas simplement une monolâtrie, ou service d'un Dieu unique ; mais la conception que l'on se fait de Dieu, si elle n'est pas encore le monothéisme moral des Prophètes est pourtant un hénothéisme national et moral. Iahvé n'est pas encore, au vrai, pour Moïse comme il le sera pour ses grands successeurs, un Dieu du monde, mais bien un Dieu du

1. Id. — *Geschichte des Volkes Israel*, 3e éd., 2 vol. in-8° ; Gotha, Perthes, 1916-1917. — *Die alttestamentliche Wissenschaft*, Leipzig, Quelle und Meyer, 4e éd., 1921 ; in-8° de 308 pp

peuple à caractère moral, seigneur et gardien d'un ordre populaire moral et, en outre, préparateur du monothéisme moral. » Sur l'origine du nom de Iahvé, je note ce jugement de M. K. (p. 47) : « Que Moïse n'ait pas inventé ce nom, mais l'ait emprunté, c'est bien possible ; en tout cas, rien n'indique une origine directement qénite. Iahvé pouvait être tout aussi bien le Dieu d'une tribu israélite, peut-être même de la famille de Moïse, quoique l'histoire du buisson ardent suppose qu'il était jusqu'alors inconnu à Moïse. » M. K. est plus ferme, comme de juste, sur la nature de Iahvé : Iahvé n'est pas un Dieu naturiste ; c'est un être élevé, moral ; et le Dieu des Qénites n'est précisément pas cela.

A la lecture du livre de M. K. on sent que ce qui nous sépare de sa pensée et nous la rend en partie inacceptable, c'est son effroi du surnaturel. Cette impression se confirme dans les pages, par ailleurs suggestives, où il expose la mission des prophètes. Les débuts du prophétisme (pp. 99-100) sont obscurs, c'est entendu ; mais pourquoi recourir à une prétendue influence de la mystique originaire de Thrace et de l'Asie-Mineure ? Aucun argument sérieux ne peut étayer une telle hypothèse. En revanche, M. K. se fait une haute idée de l'activité prophétique. Voici comment il en expose le résultat, à partir d'un point de départ, que j'ai déjà dit contestable : « D'un Dieu du peuple le mouvement prophétique a fait un Dieu du monde et de l'histoire du monde, d'un Dieu du culte un Dieu du droit et de la moralité. L'institution mosaïque est sauvée et même dépassée (p. 117). »

Que nous sommes loin des théories de M. Delitzsch [1], farouchement hostile à l'A. T. ! La différence de point de vue s'accentue davantage dans les sections qui suivent (périodes exilique, persane et grecque). Elle éclate dans la belle conclusion où la personne de Jésus est évoquée : « Jésus vit et se meut dans l'A. T. Ce qu'il y a de permanent dans la Loi et les Prophètes, ce qu'il y a d'éternel dans l'histoire, l'enseignement et la poésie d'Israël, il l'accepte et le continue. Il se nomme lui-même Fils de l'homme et par là se rattache expressément à Daniel et à Hénoch. C'est pourquoi il ne se refuse pas non plus à se désigner ou à se laisser désigner comme Fils de Dieu et Fils de David, c'est-à-dire comme Messie davidique. Ainsi en lui se résume l'A. T. Rien là de vraiment grand, qu'il n'ait pris et présenté en lui. Car il n'est pas un maître comme les autres. Ce qu'il enseigne, il le *vit*. Non seulement il connaît la voie ; mais il *est* la voie. Voilà pourquoi on est avec lui ou contre lui. *Tout* de ce qui appartient à Jésus, préexistait de quelque manière, à l'état achevé ou en germe, dans l'A. T. Les deux se tiennent intimement..... Ainsi nous comprenons qu'il se sache celui en lequel les temps sont accomplis. Qui reconnaît le bien-fondé de cette prétention, ne craindra pas non plus de reconnaître que l'A. T. et l'histoire religieuse de son peuple sont, comme lui, une œuvre de Dieu » (pp. 190-191).

---

1. M. K. note dans sa préface que les vues de M. D. ne l'ont pas réjoui. « Die unerfreuliche neue Schrift », écrit-il p. VI, en parlant de *La grande Mystification*. Il marque son dissentiment dans la quatrième édition (1921) de son ouvrage *Die alttestamentliche Wissenschaft* paru en 1909. Je n'ai à ma disposition que la troisième édition qui porte la date de 1917.

Le Conte dans l'A. T. de M. H. GUNKEL [1] est un de ces livres où on est tout étonné de trouver une fin, surtout quand on se rappelle que M. G. est un artiste et un excellent connaisseur en matière de récits populaires. L'entreprise était délicate : je me demande si, telle qu'on nous la présente, elle est de tous points réussie. M. G. commence par nous rappeler que le conte est apparenté au mythe, à la tradition, à la légende ; ces quatre genres littéraires, où l'imagination a une si grande part, se retrouvent chez tous les peuples : le mythe est un récit, où les dieux jouent le principal rôle ; la tradition, un récit dont les vrais acteurs sont des personnages historiques ou tenus pour tels ; la légende, un récit de ton particulièrement élevé ; le conte, un récit de peuples et de civilisations primitives (pp. 6-7). Et après nous avoir livré une définition aussi vague, M. G. remarque que dans l'A. T. ces quatre genres sont souvent mélangés. Pourtant la tâche ne le rebute pas ; il veut s'en tenir à l'étude du conte dans l'A. T. ; mais la Bible ne présente de conte en aucun endroit ; la raison en est que la Religion biblique s'est fixé comme un de ses desseins d'extirper le conte de sa tradition sainte. Alors ? Qu'à cela ne tienne ; M. G. retrouvera des traces de ces contes dans les récits bibliques. Et l'on voit dans les chapitres suivants qui rassemblent les contes ou les motifs de contes se rapportant à la nature, aux outils et autres objets, aux esprits, aux démons, aux fantômes, aux géants, aux fées, aux conceptions de l'âme, aux enfants, aux hommes, aux femmes, aux états, que par ce mot de contes il faut entendre, au sentiment de M. G., tout ce qui relève, à quelque point de vue que ce soit, de l'imagination créatrice, ou même ce qui surprend, par son aspect miraculeux, l'esprit naturaliste de M. G [2]. Dans son chapitre final, l'auteur nous indique les signes par lesquels on peut discerner les contes dans les récits : le genre particulièrement fantaisiste des descriptions et une grande crédulité ; à la crédulité s'allie très bien, d'ailleurs, un sens étonnant de la réalité. Si divers que soit le sujet des contes, le ton ne l'est pas moins. C'est tantôt une aimable naïveté, tantôt une verdeur assez crue ; on affiche, d'une manière pas très morale, de la joie devant des fraudes heureuses ; on raconte avec grand sérieux des vengeances ; la passion sauvage alterne avec la grandeur tragique ; la tendresse et la solennité sont suivies de plaisanteries piquantes, etc. Toute la gamme des sentiments humains est utilisée dans ces récits populaires. En vérité, on sent que l'âme sentimentale de M. G. s'est émue pendant sa patiente recherche ; peut-être même témoigne-t-il quelque regret quand il conclut que « l'histoire de la Religion de Iahvé est dans une certaine mesure l'histoire du combat contre les contes » ; on ne pourrait que le féliciter s'il avait borné son effort, sans lui donner une désagréable extension religieuse, à l'étude de l'imagination israélite dans l'A. T.

---

1. Hermann GUNKEL, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, Mohr, 1921 ; in-16 de 179 pp.

2. P. 167, note 1, M. G. ajoute à quelques références au N. T. cette phrase singulière, — le mot premier est souligné dans le texte : « Cela ressemble tout à fait à un conte, que Pierre doive trouver, d'après la prédiction de Jésus, une pièce d'argent dans le *premier* poisson qu'il prendra, Matthieu 17, 27. »

II. — MONOGRAPHIES

A. Période ancienne. — M. Jean NIKEL, consulteur de la Commission Biblique, professeur à l'Université catholique de Breslau et rédacteur de *La Religion d'Israël* dans le Manuel *Christus*, a jugé utile de mettre les laïcs instruits au courant de *La question du Pentateuque* [1], par la publication d'une brochure dans la méritante Collection des *Biblische Zeitfragen*. Cette brochure a paru à Munster, avec un imprimatur daté du 23 décembre 1920. Si je relève cette date, c'est que j'ai été étonné de ne pas voir citer le décret du S. Office du 23 avril 1920, concernant cette question [2]. Peut-être faut-il en chercher la raison dans ce fait que M. N. n'utilise pas les travaux français qui ont motivé cette décision et qui sont postérieurs à l'ouvrage de M. MANGENOT : *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, [Letouzey], 1907 (cité p. 64). Le décret de la Commission biblique du 27 juin 1906 est mentionné p. 46 ; la première décision étant résumée en ces termes : « La première [section] repousse l'idée que le Pentateuque aurait été composé *uniquement* d'après des sources postérieures à Moïse et que Moïse n'y aurait eu aucune part littéraire », le lecteur averti prévoit dans quelles directions va s'orienter le travail de M. N. : il aboutit à la conclusion suivante (p. 82) : « Au point de vue de l'origine des lois du Pentateuque, on a déjà remarqué plus haut (pp. 60, 63, 67) que nombre d'entre elles ne sont mosaïques que médiatement, pour autant que les lois proclamées par Moïse lui-même ont été développées ultérieurement par la casuistique, adaptées à de nouvelles situations et rédigées à nouveau. » Cette conclusion est en corrélation intime avec le deuxième et le troisième des six paragraphes que contient la brochure de M. N. et qui ont pour titre : 1. Nom, division et contenu du Pentateuque ; Commentaires ; 2. Témoignages externes sur l'origine du Pentateuque ; 3. Preuves internes de l'origine du Pentateuque ; Résultats d'ensemble ; 4. Histoire de la question du Pentateuque ; 5. Points de vue pour le jugement à porter sur la théorie wellhausienne ; 6. La crédibilité du Pentateuque.

On eût aimé de savoir avec précision si M. N. admet la distinction des documents (J, E, D, P) ; il ne m'est pas possible de le conclure de ses réflexions très justes sur les théories de Wellhausen, reprises par certains critiques et évidemment insoutenables en ce qui a rapport aux dates avancées qu'ils proposent pour la rédaction de ces documents. Par contre, la pensée de M. N. est très claire, quand il expose les résultats de son enquête sur les témoignages externes et internes en faveur de l'origine mosaïque du Pentateuque 3, mais je crains fort qu'elle ne ren-

---

1. Joh. NIKEL, *Die Pentateuchfrage*, (*Biblische Zeitfragen*, 10. Folge, Heft 1-3). Münster in W., Aschendorff, 1921 ; in -8° de 83 pp.

2. Cf. *R. sc. ph. th.*, juillet 1920, p. 488.

3. A la fin de son paragraphe sur les témoignages externes, M. N. écrit : « Des preuves apportées voici ce qu'il résulte ; a) Moïse a laissé des lois et des notes historiques ; b) Le matériel laissé directement par Moïse n'est pas identique à notre Pentateuque actuel ; c) Les Juifs et les Samaritains après l'exil étaient convaincus que toute la Loi en son dernier état revenait à Moïse ; par cette conviction s'explique le fait que le Pent. au temps de Jésus était désigné comme « loi de Moïse » ou simplement sous le nom de « Moïse » ; d) Dans le Pent. se trouvent des prophéties messia-

contre de sérieuses oppositions, malgré les nuances dont M.N. a cherché à l'envelopper.

Avoir du bon sens et ne pas vouloir lire un texte à travers des idées préconçues, telles sont les deux qualités qui sont prérequises de l'exégète. Je les trouve formulées (p. 45 et p. 64) et mises en pratique dans un livre qui ne manquera pas d'avoir quelque retentissement : *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique* de M. l'abbé Henry DE DORLODOT[1], professeur de Géologie et de Paléontologie stratigraphique à l'Université catholique de Louvain. Ce livre admirablement

niques, qui ont été les unes prononcées par Moïse, les autres transmises par lui par écrit ; e) On ne peut pas prouver par les témoignages externes précités que tout le Pent. actuel provienne directement de Moïse. » (p. 26).

Le résumé de ces propositions est repris, p. 44, quand M. N. dégage les résultats d'ensemble de l'examen des preuves internes et il ajoute p. 45 : « b) A raison des preuves internes il est très vraisemblable que le matériel laissé par Moïse n'a pas été perdu, mais a formé le noyau d'une œuvre littéraire qui décrit les événements accompagnant l'origine de la Loi mosaïque et qui rend également le contenu essentiel de la Loi. Ces preuves internes sont les suivantes: Toutes les lois étaient, à cause de la conception théocratique de l'État israélite, déposées et gardées dans le sanctuaire ; les nouvelles lois ne furent pas ajoutées aux anciennes d'une manière purement mécanique, mais jointes peu à peu à elles à la suite de nouvelles codifications. L'autorité du grand législateur garantissait aussi contre toute atteinte, les traits historiques qui servaient à fonder l'autorité de la Loi ; plus tard on se préoccupa, comme on le voit par les sections postmosaïques des parties narratives, de compléter et de développer les notes historiques de Moïse.

c) Un nombre relativement grand de remarques de contenu historique, géographique et archéologique, qui se trouvent dans le Pent., proviennent des diverses époques postérieures à Moïse, certaines peut-être du temps postexilique.

d) Un certain nombre de lois et de collections de lois provient du temps postérieur à Moïse, et pas de la même époque, mais, comme le fond historique le laisse transparaître, en partie du temps postexilique.

e) Les additions législatives prouvent un développement organique des collections de lois les plus anciennes ; les nouvelles ordonnances particulières et les nouvelles codifications du matériel plus ancien furent occasionnées par les nécessités d'une extension casuistique et par l'adaptation des anciennes prescriptions à de nouvelles situations politiques et sociales.

f) Celui qui reconnaît l'existence de doublets dans Ex., Lév., et Nomb. doit admettre que plusieurs morceaux historiques proviennent du temps postérieur à Moïse, morceaux qui existèrent d'abord à l'état indépendant, puis furent insérés pour les compléter dans les plus anciens récits, tout en conservant leur caractère particulier.

g) Il est impossible de préciser dans le détail avec une absolue certitude quelles sont les sections qui viennent directement de Moïse. En tous cas les sources de contenu narratif qui proviennent des temps postérieurs à Moïse remontent en partie à des traditions orales dignes de foi en partie à des documents écrits du temps mosaïque. Les ordonnances légales du temps postérieur à Moïse reposent d'après leur contenu essentiel sur un fondement mosaïque, puisque Moïse voulait créer un programme pour l'avenir. »

1. Henry DE DORLODOT, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*. 1er Volume : *L'origine des espèces*, Bruxelles, Vromant et Cie, 1921 ; in-16 de 193 pp. — Ces conférences ont été faites pendant la guerre devant le corps professoral de l'Université de Louvain, à l'invitation du Recteur magnifique. Elles sont la justification de la décision que le Conseil rectoral de l'Université avait prise, à l'unanimité, en 1909, d'accepter l'invitation de l'Université de Cambridge aux fêtes du centenaire de la naissance de Ch. Darwin et du cinquantenaire de l'apparition de son célèbre ouvrage : *The Origin of Species*. M. de Dorlodot avait été choisi par le Conseil rectoral pour représenter l'Université à ces fêtes scientifiques.

imprimé a paru dans la Collection *Lovanium* avec l'approbation de Mgr Ladeuze. Le premier volume qui traite de l'origine des espèces sera suivi d'un second qui aura pour objet l'origine de l'homme : il comprend deux Conférences dont la seconde : *Le darwinisme au regard de la tradition et de la philosophie catholique*, échappe à la compétence du présent Bulletin ; mais la première : *Le darwinisme et l'œuvre des six jours*, est du domaine de la Théologie biblique. L'auteur rappelle que la doctrine fondamentale de Darwin « se résume dans les deux propositions suivantes : 1° La première origine des êtres vivants est due à une influence spéciale du Créateur, qui a inspiré la vie à un seul ou à un petit nombre d'organismes élémentaires ; 2° Ces organismes, évoluant dans la suite des siècles, ont donné naissance à toutes les espèces organiques qui existent actuellement, ou dont les vestiges nous sont conservés à l'état fossile. — En regard de ce système, en somme modéré, d'évolutionnisme naturel, se placent deux opinions extrêmes : la théorie dite de *l'évolutionnisme absolu* et la théorie dite *créationniste* ou *fixiste* » (p.10). A la théorie générale du darwinisme on a voulu opposer le récit de l'œuvre des six jours ; or on ne peut trouver dans l'Écriture Sainte, interprétée d'après les règles catholiques, aucun argument contre la théorie de l'évolution naturelle, même absolue.

L'argumentation de M. de Dorlodot est un modèle de clarté, de mesure, de saine interprétation : et cela est d'autant plus méritoire que M. de D. n'est pas un exégète de profession. Il me paraît avoir absolument raison du concordisme auquel il s'en prend. La conférence se divise en deux parties ; dans la première il rappelle les règles catholiques d'interprétation de la Sainte Écriture posées par l'Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII et par les différents décrets de la Commission Biblique relatifs aux citations implicites, aux narrations qui ne sont historiques qu'en apparence, à l'origine du Pentateuque [1], au caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse ; dans la seconde il fixe le véritable sens de l'Hexaméron, et c'est pour nous la partie la plus intéressante et la plus remarquable. Grâce à une exégèse très fouillée du terme *mîn, espèce*, l'auteur prouve que l'Hexaméron attribue directement à Dieu l'origine de toutes les espèces et de toutes les variétés bien définies et spécialement des variétés domestiques. Mais rien dans le texte sacré ne permet de conclure que l'apparition des espèces soit due à ce que l'on nomme *une intervention spéciale de Dieu* ; la Bible, — on nous en donne plusieurs exemples — attribue régulièrement à Dieu tous les phénomènes de la nature sans aucune réserve et dans des termes non moins expressifs que ceux du premier chapitre de la Genèse (p. 56).

---

1. On pourra rapprocher du résumé, donné par M. Nikel, de la première réponse de la Commission Biblique, que j'ai rapporté plus haut, l'interprétation que M. de Dorlodot propose p. 28, note 1. « La Commission Biblique n'admet pas que les arguments accumulés par les critiques pour combattre l'authenticité mosaïque des livres du Pentateuque, mis en regard des arguments qui militent en faveur de cette authenticité, donnent le droit d'*affirmer* que ces livres n'ont pas Moïse pour auteur, mais ont été composés au moyen de sources la plupart postérieures à l'époque de Moïse. Toutefois elle s'abstient de défendre de *mettre en doute* l'authenticité mosaïque du Pentateuque, même dans le sens limité qu'elle détermine dans les réponses suivantes.» Les mots sont soulignés par l'auteur.

On objecte, il est vrai, que le texte sacré parle de six jours distincts, et donc de six opérations divines *spéciales* qui ne sont plus répétées, puisque Dieu s'est reposé de toute son œuvre et qui, partant, sont à distinguer de l'action de sa Providence ordinaire qui n'a pas cessé de s'exercer. Avec beaucoup de finesse, M. de D. commence par montrer que le mot *yôm*, *jour*, ne peut s'entendre que du jour naturel et non du jour-période, inventé par les concordistes. On insiste: même s'il s'agit de six jours naturels de vingt-quatre heures, la Genèse affirme une successivité réelle, dans le temps, des jours de travail de Dieu. A la suite de S. Augustin, M. de D. établit que tout l'élément chronologique du récit est figuré, que l'exposition selon l'ordre des jours n'a que l'apparence de l'histoire, que la succession, dans le temps, des six jours de l'Hexaméron doit être comprise dans un sens purement allégorique ou parabolique.

Si je m'interdis de prononcer quelque jugement sur la partie positive de la thèse du professeur de Louvain, j'applaudis vivement à la vigoureuse démonstration de la partie négative de son travail.

Je signale, en passant la réédition anastatique de l'ouvrage de M. H. Gunkel, paru en 1894 sous le titre de *Création et Chaos* [1]. L'auteur y soutenait la thèse de l'influence du mythe babylonien de Tiâmat et de Mardouk sur le récit de la création (Gen. I) et sur le chapitre XII de l'Apocalypse de S. Jean, et essayait de la prouver à grand renfort d'érudition et de rapprochements ingénieux.

M. Hugo Gressmann pense à une origine assyrienne pour *La légende du Paradis* [2] dont il analyse quelques traits caractéristiques dans les Mélanges que les confrères et les amis de M. A. von Harnack lui ont offerts à l'occasion de son 70e anniversaire (7 mai 1921) : le récit de la tentation et de la chute contiendrait encore des traces de polythéisme, puisque le serpent est un démon, Eve une déesse accadienne du monde infernal ; par ailleurs, la géographie du Paradis nous conduirait dans la contrée d'Assyrie; le jardin de Dieu rappellerait également l'Assyrie; le chérubin serait spécifiquement assyrien; le champ serait à chercher aussi dans les régions du Tigre et de l'Euphrate.

M. G. maintient l'existence dans le Paradis des deux arbres de la connaissance et de la vie : la divinité voudrait procurer à l'homme la vie éternelle, mais retenir la connaissance, tandis que le serpent voudrait procurer à l'homme la connaissance et retenir la vie éternelle. De quelle connaissance s'agit-il ? M. G. supprime les mots: du bien et du mal, qui qualifient dans le récit actuel cette connaissance, et soutient qu'il s'agit de la connaissance sexuelle : la malédiction prononcée sur la femme se-

---

1. Hermann Gunkel, *Schöpfung udn Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen* von Heinrich Zimmern. Zweite unveränderte Auflage, anastatischer Neudruck, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1921 ; in-8° de xiv-431 pp.

2. Hugo Gressmann, *Die Paradiessage*, dans les Mélanges Harnack *(Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht)*, Tübingen, Mohr, 1921, pp. 24-42.

rait en corrélation avec cette idée. Malgré la défense de Dieu, l'homme a trouvé le moyen, — art divin — de créer la vie de rien, par la génération et par la culture de la terre. Le serpent est une divinité de la vie et de la mort. Si Eve fait songer à la maîtresse du monde souterrain, Adam suggère le nom de Gilgamesch, qui, comme lui, est dieu pour les deux tiers, et homme pour un tiers.

Dans les Mélanges offerts à M. Karl Budde à l'occasion de son 70e anniversaire, le 13 avril 1920, M. Georg BEER étudie *Le récit de la Création*[1] (Gen. I, 1 — II, 4 a), en lequel il prétend reconnaître une correction consciente de Gen., chap. II-III. Avant que le récit de P. ait été composé, on trouve des traits, épars dans les livres anciens de la Bible, qui sont parallèles à ceux du premier récit de la Création. Mais, nulle part, le monothéisme n'est accentué comme dans le premier chap. de la Genèse : ce monothéisme supposerait la prédication prophétique, le séjour en exil, le dessein exprès de corriger les mythes babyloniens. D'après M. B., Gen. I serait du temps où le Deutéro-Isaïe prêchait que Iahvé est le Dieu d'Israël et le Créateur du monde entier.

C'est dans un esprit beaucoup plus radical encore que M. J. MEINHOLD a rédigé, dans les mêmes Mélanges, une assez longue note sur *Les récits du Paradis et de la Chute*[2] ; il isole tout d'abord le fragment, chap. III, 22 : c'est qu'il est très gênant, par son contenu, pour la distinction des deux sources différentes que l'on suppose à la base des chap. II et III ; M. M. concède que l'on se trouve en présence d'un morceau certainement très ancien (dies gewiss uralte Stück) qui a été inséré plus tard dans les récits du Paradis. Ces récits sont au nombre de deux, désignés sous les sigles de J^1 et de J^2 : l'idée fondamentale de J^1 serait que le premier homme est un nomade, formé de la poussière du sol ; celle de J^2 serait que l'homme est un agriculteur qui tire son origine de la terre. Après l'attribution des versets aux deux sources[3], l'on entrevoit que pour J^1 le Paradis est un oasis à l'est dans le désert, pour J^2 un Eden au Nord ; que d'après J^1 le premier couple se compose de deux enfants, qui sont nus, n'ont aucun travail à fournir, ne doivent pas mourir, d'après J^2, l'homme et la femme sont créés à l'état parfait, (on ne parle pas de leur nudité), ont une certaine activité, sont soumis aux lois naturelles de la vie et de la mort. Après le péché, les hommes, dans J^1, doivent chercher avec peine leur nourriture dans le désert ; dans J^2 ils ont à cultiver les champs.

---

1. Georg BEER, *Zur Geschichte und Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gen. I, 1-II, 4 a nebst einem Exkurs über Gen XLIX, 8-12 und 22-26*, dans les Mélanges Budde (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 34), Giessen, Töpelmann, 1920, pp. 20-30.

2. Johannes MEINHOLD, *Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall*, dans les Mélanges Budde, pp. 122-131.

3. A J^1 sont attribués les versets suivants : II, 7, 8, 9, 6, 16, 17, 25, III, 1-17 a, 17 b α, 18 a α, 19, 21, 24 a, IV, 1, III, 20 ; à J^2 II, 10-14, 15, 18-24, III, 17 b, 24 b. Le v. 5 est à partager entre J^1 et J^2 : la première partie de chacune de ses deux sections étant de J^1.

Cette prédilection, exagérée et insupportable, dont fait preuve certaine école allemande, pour la dissection des documents a poussé l'un de ses chefs les plus représentatifs M. Carl STEUERNAGEL à porter son scalpel dans *Le chapitre XVIIe* de la Genèse [1] qui a pour sujet l'alliance de Dieu avec Abraham. Dans ce récit qui est du Code sacerdotal (P), M. S. distingue quatre couches : un récit primitif (Ur-P), dans lequel l'alliance s'étendrait à Abraham et à tous ses descendants (v. 11) ; un document sacerdotal fondamental (Pg), qui restreindrait l'alliance à la descendance israélite (v. 17-21) et deux autres sources secondaires (Ps), dont l'une serait représentée par la fraction de verset (12 a).

Les écoles et collèges d'Angleterre ont la bonne fortune très enviable de trouver dans la *Cambridge Bible* des commentaires, soignés et superbement édités en un petit format élégant, de l'A. et du N. T. Si l'on n'avait quelque réserve à faire au point de vue catholique (décret de la Commission Biblique), je dirais que *Le Deutéronome* [2] publié en 1918 par Sir George Adam SMITH est un petit chef-d'œuvre, tant pour les notes discrètes mais substantielles et d'une haute tenue scientifique qui accompagnent la *Revised Version*, que pour l'Introduction détaillée qui ouvre le volume. Le P. LAGRANGE, dans un long compte-rendu de la *Revue Biblique* 3, a insisté sur les difficultés auxquelles se heurte la date tardive dont se contente M. S. pour la composition du Deutéronome (après le début du règne d'Ezéchias, 725 av. J.-C., et avant la découverte d'une de ses formes en 621). Le P. CALÈS, S. J. a loué, dans les *Recherches de science religieuse* 4, le bel effort de l'exégète pour caractériser en formules très heureuses le style prédicateur (rhetorical) du Deutéronome. Le théologien biblique ne manquera pas d'admirer et de méditer les pages concises, en lesquelles M. S. rassemble la doctrine du Deutéronome : les relations entre Iahvé et son peuple ne sont pas physiques, mais historiques et morales ; à leur origine, il y a un choix, dont l'initiative revient à Dieu ; nulle part ailleurs, dans le Pentateuque, l'amour de Dieu n'a un aussi libre cours que dans le Deut., où partout se trouvent, comme l'essence d'un credo, les deux amours de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu ; la Providence divine est mise en relief spécial par le récit des miracles et des prophéties ; et ce n'est jamais au détriment de la spiritualité de Dieu, sur laquelle le Deut. insiste à plusieurs reprises, et de plusieurs manières ; deux motifs élevés animent les lois morales du Deut., la justice et l'humanité.

---

1. Carl STEUERNAGEL, *Bemerkungen zu Genesis* 17, dans les Mélanges Budde, pp. 172-179.

2. Sir George Adam SMITH, *The Book of Deuteronomy*, Cambridge, University Press, 1918 ; in-16 de CXXII-396 pp. — En janvier 1920, je n'avais pu qu'annoncer cet ouvrage ; depuis, M. l'administrateur de l'University Press l'a fait parvenir à la Revue, ainsi que le commentaire de M. Skinner sur Isaïe, quoique ces deux livres aient paru depuis plusieurs années ; qu'il veuille bien accepter mes remerciements pour sa généreuse amabilité.

3. *Revue Biblique*, juillet-octobre 1919, pp. 564-568.

4. *Recherches de science religieuse*, janvier-avril 1921, p. 105.

B. Période prophétique. — J'avais abordé avec curiosité la monographie que le Dr W. Jacobi a consacrée à l'étude de *L'extase des Prophètes de l'A. T* [1]. Bien que l'auteur, médecin à la clinique de l'Université d'Iéna, déclarât s'en tenir, pour la description du phénomène extatique, à un point de vue psychiâtre, il pouvait paraître intéressant d'avoir sur cette question l'avis d'un spécialiste ; j'avoue que j'ai été déçu à la lecture de la brochure du Dr J. : c'est qu'elle ajoute très peu aux ouvrages [2] de Hölscher, de Duhm, de Klostermann, auxquels, du reste, on renvoie fréquemment ; pourtant, son originalité est d'avoir tenté, d'une manière peut-être plus rigoureuse que Hölscher, l'application des théories psycho-physiologiques de Wundt aux prophètes de l'A. T. : cette tentative — et toute tentative de ce genre y sera vouée — a abouti à un échec ; les données fournies par les prophètes sont tellement fragmentaires qu'elles ne permettent aucunement les généralisations qu'on en veut tirer ; et si Ezéchiel semble faire exception à raison des renseignements qu'il nous donne sur son état physiologique, de quel droit étendre aux autres prophètes des conclusions qui demeurent tout à fait hypothétiques en ce qui le concerne personnellement ? Au demeurant, la thèse du Dr Jacobi a le mérite réel de la clarté.

L'auteur précise d'abord la notion de prophète : le prophète est un nabî' : or ce mot de nabî', qu'on rattache d'ordinaire à un verbe qui signifie parler, aurait — ce qui n'est pas sûr — une autre origine : il viendrait du verbe naba' dont l'hithpaël a le sens de être fou, être hors de soi. On comprend pourquoi le Dr J. accepte cette étymologie douteuse : elle lui permet de considérer tout nabî' comme un individu qui est hors de lui, comme un extatique, et donc de voir dans l'extase la caractéristique du Prophète.

Le Dr J. respecte la division des prophètes entre anciens prophètes et prophètes-écrivains. Des premiers il reconstitue la vie, à l'aide des données scripturaires ; puis indique les moyens qu'ils employaient pour parvenir à l'extase : musique, mutilation, jeûne, solitude. Au sujet des prophètes-écrivains, il reprend les vues de Marti et de tous les protestants rationalistes : l'activité prophétique vise à faire de l'hénothéisme israélite, un monothéisme, et à remplacer les sacrifices par le culte intérieur moral qui consiste dans la justice, l'amour, la droiture. Par contre, il approuve, et, à mon sens avec quelque raison, l'idée de Marti qui voit la pierre de touche du prophète non pas dans la forme suivant laquelle il est saisi par Dieu, mais dans le contenu de son annonce. Vient ensuite la description des phénomènes qui accompagnent l'extase prophétique : hallucinations, particulièrement des visions et des auditions ; discours extatiques ; actions extatiques (symboles et comparaisons). Tous ces phénomènes qu'on discerne chez les prophètes-écrivains présentent des traits moins sauvages, moins primitifs que ceux qu'on remarque chez les anciens prophètes du temps de Saül et de Samuel. Déjà une épuration s'est faite. Mais quoi qu'il en soit de cette évolution, l'extase n'est pas

---

1. Dr W. Jacobi, *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, München und Wiesbaden, Bergmann, 1920 ; 1 broch. in-8° de 62 pp.

2. Cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, p. 111.

spéciale à la religion israélite ; on la rencontre en Asie-Mineure et en Grèce ; et c'est là qu'il faut chercher son origine, d'après le Dr J. De cette opinion, il ne donne aucune preuve satisfaisante ; il ne peut verser dans le débat que la similitude des apparences extérieures, comme si cela suffisait pour affirmer une dépendance historique. Que sait-on de l'Asie-Mineure et de la Grèce aux VIIIe et VIIe siècles ? Il ne faut pas se le dissimuler, ou se laisser leurrer par ces rapprochements, qui ne valent que pour une époque tardive : aux VIIIe et VIIe siècles, les pays de l'hellénisme sortent à peine de la pénombre, tandis que déjà en Palestine nous sommes en présence d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, de Michée, de Nahum, de Jérémie, qui ont une personnalité très définie, et qui se livrent eux-mêmes, sans doute imparfaitement, mais dans une lumière directe. Le cas des extatiques grecs est à étudier à part : et il ne saurait éclairer que d'une manière très indirecte, — comme le cas des extatiques modernes — la psychologie prophétique.

Les prophètes mettent à la source de leurs révélations, et aussi de leurs états corporels qui les accompagnent, l'existence d'un esprit divin, la *ruach* d'Iahvé. Il est difficile de dire comment cet être spirituel s'empare du prophète, et de préciser comment on se le doit représenter, car on le désigne tantôt sous le nom de Iahvé, tantôt sous celui d'ange, tantôt sous celui de *ruach*. Mais les effets produits s'opposent à la conclusion dernière qu'en tire l'auteur : au point de vue moral la *ruach* d'Iahvé est, comme être spirituel, entièrement indifférente (p. 43). Je ne puis non plus accepter le sentiment du Dr Jacobi, qui cite d'ailleurs Duhm, sur la « folie religieuse » des prophètes (p. 40). Le terme est inexact, tout autant que celui d'inconscient qu'il prononce à propos des prophètes : ce n'est pas avec de semblables échappatoires qu'on évitera, comme le voudrait le Dr J., l'explication naturelle et rationaliste de la prophétie, elles n'en sont qu'une forme plus raffinée, et, en toute hypothèse, ne constituent pas la raison dernière de ce phénomène complexe, mais surnaturel dans son fond.

Du jugement médical que le Dr J. porte sur l'extase prophétique (pp. 47-61), je dirai seulement qu'il manque de base historique : si le prophète extatique n'est pas un hystérique, il y aurait, cependant, des rapports entre les états de l'extase et ceux de l'hystérie, notamment pour les illusions, les hallucinations, les visions ; pour établir cette similitude, l'auteur étudie surtout le cas d'Ezéchiel, en lequel Klostermann [1] avait déjà prétendu découvrir de la catalepsie, les manifestations des anciens prophètes, quelques textes d'Isaïe et de Jérémie. En fait, son étude consiste presque essentiellement à rapporter les théories de Wundt et à les transporter telles quelles dans la psychologie des prophètes. A côté de quelques traits de ressemblance, quelles différences il faudrait pourtant noter : le Dr. J. se garde de se prononcer sur la valeur de la personnalité religieuse des prophètes ; mais peut-on isoler de leur cause les répercussions psychiques ou corporelles produites dans l'extase ? L'auteur l'a bien senti quand, dans sa conclusion (p. 61), il affirme que les pro-

1. Sur les théories de Klostermann cf. D. Buzy, *Les symboles prophétiques d'Ezéchiel* (*Revue Biblique*, 1920, pp. 203-228).

phètes ont été des artistes, des poètes et même des génies : ce n'est pas là, pour nous, la cause adéquate et de leur prophétie et de l'état psychique ou physique en lesquels ils la prononcent.

Dans une note de son second volume sur *Les Prophètes d'Israël* [1], M. Edouard Tobac, professeur d'Écriture Sainte à l'Université catholique de Louvain, fait allusion à la théorie de Klostermann sur le cas d'Ezéchiel (p. 333, note 1), et donne quelques références bibliographiques qui montrent que l'auteur, comme il le déclare dans sa préface, a « tenu compte des travaux importants publiés depuis 1914 », ce qui ne lui avait pas été possible lors de la publication de son premier volume.

Dans ce second volume qui réunit les tomes II et III annoncés, on trouve les trois grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, et les six petits prophètes qui exercèrent leur ministère après l'exil de Babylone. Ainsi s'achève l'étude des livres prophétiques contenus dans le canon hébraïque de l'Ancien Testament ; plus tard seront publiés Daniel et Baruch, avec les livres de Tobie, Judith et Esther.

L'on éprouve un véritable plaisir à rencontrer, groupées en un volume compact, dont la présentation matérielle laisse malheureusement beaucoup à désirer, toutes les conclusions qui sont dispersées dans les ouvrages catholiques, en particulier dans la *Revue Biblique* et dans la Collection d'*Etudes Bibliques*. Les questions principales que soulèvent les écrits prophétiques sont traitées avec mesure, et dans un excellent esprit ; les renseignements donnés sur chaque prophète et son temps sont brefs, mais largement suffisants pour situer les oracles ; les problèmes d'authenticité ou d'historicité sont abordés avec franchise ; les prophéties sont analysées succinctement et replacées dans leur cadre historique. M. Tobac nous offre, en un mot, une histoire du mouvement et des idées prophétiques, rédigée avec clarté et dans un souci méritoire de haute vulgarisation.

L'indication de quelques points qui ont sollicité davantage l'attention du professeur de Louvain fera connaître l'esprit de ses ouvrages : la prophétie de l'Emmanuel (Is., VII, 14) forme l'objet d'une longue note (pp. 42-68) qui utilise la recension du livre du P. Condamin sur Isaïe signée du P. Lagrange dans la *Revue Biblique*, 1905, pp. 276-282. — Cette même recension est également citée (p. 14) à propos de l'unité d'auteur du livre d'Isaïe. — Après l'examen des preuves qui sont apportées pour ou contre l'origine isaïenne des chap. 40-66, M. T. ajoute : « En présence de cet inextricable *sic et non* que soulève l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe, la commission biblique maintient sagement la thèse traditionnelle en attendant des faits nouveaux, ou tout au moins un exposé plus lumineux des faits anciens. Toutefois, rien n'empêche [2] de se servir des chapitres 40-55 en vue de retracer l'histoire du mouve-

1. Ed. Tobac. *Les Prophètes d'Israël. Etudes historiques et religieuses. — II-III : Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, six Petits Prophètes.* Malines, Dessain, 1921 ; in-8° de III-616 pp.

2. Je crois que quelques explications méthodologiques eussent heureusement complété l'affirmation de ce principe déjà mis en avant et en pratique par MM. van Hoonacker et Touzard.

ment des idées religieuses pendant l'exil (p. 157). » — Dans sa note sur le Serviteur de Iahvé (pp. 171-193), M.T. prouve que l'Ebed Iahvé, dont il est parlé 49, 1-9 ; 50, 4-9 ; 42, 1-7 ; 52, 13-53, n'est pas un être collectif, mais un personnage individuel, le Messie, et que le contexte qui encadre les chants du Serviteur ne s'oppose pas à leur interprétation individualiste et messianique.

De la section qui concerne Jérémie, je ne veux relever que la note de la page 242, où il est question du chapitre VII, souvent invoqué dans l'étude des institutions rituelles des Hébreux. D'après M. T., Jérémie n'est opposé ni à l'unité de sanctuaire, ni à l'existence de sacrifices. — La vision des ossements desséchés rapportée par Ezéchiel (chap. 37) soulève la question de la résurrection des morts. En note (p. 411), M. T. écrit : « Il est possible que la foi en la résurrection générale ait existé au temps d'Ezéchiel, mais elle doit se démontrer par ailleurs, et alors le chapitre 37 d'Ezéchiel pourra être apporté comme argument confirmatif. Or les textes qu'on allègue (1 Sam., 2, 6 ; Amos, 9, 2 ; Os., 13, 14 ; Is., 7, 11 ; 25, 8 ; 26, 19 ; Job, 19, 25 sv. ; Dan., 12, 2)ou ne se réfèrent pas à la résurrection des corps, ou sont d'une interprétation obscure, ou tout au moins d'une autorité douteuse vis-à-vis du livre d'Ezéchiel. D'ailleurs, nous avons au chapitre 37 même la preuve que la foi en la résurrection des corps n'était pas générale au temps d'Ezéchiel, voire même que le prophète l'ignorait tout à fait.... » — Certains critiques veulent voir dans ce qu'on a appelé la Thora d'Ezéchiel (ch. 40-48) l'étape intermédiaire entre la situation préexilique et la situation postexilique, entre le Deutéronome et le code sacerdotal (particulièrement le code de sainteté, Lév., 17-26). M. T. est d'avis que la loi d'Ezéchiel est plutôt un tableau idéal et symbolique, une sorte d'allégorie des temps messianiques (p. 423).

Je ne m'arrête pas à l'excellent résumé de l'histoire de la restauration juive (pp. 437-457), tracé d'après les travaux de MM. van Hoonacker et Touzard (cf. aussi pp. 540-542). — Je note, en passant, la sympathie que M. T. marque pour l'inauthenticité de la seconde partie de Zacharie (12 — 13, 1-6 ; 14. — pp. 522-527) et un bon exposé du problème soulevé par l'application que le N. T. a faite de la prophétie de Malachie relative au retour d'Élie, à la personne et à la mission de S. Jean-Baptiste, précurseur du Messie lors de son premier avènement (p.557-561). — Au sujet du livre de Jonas, M. T. écrit : « Il serait impossible d'établir d'une façon certaine que l'auteur sacré ne raconte pas une histoire véritable, mais on rapporte un certain nombre de raisons suggestives tendant à montrer qu'il n'a poursuivi en composant son récit qu'un but purement didactique » (p. 581).

Ce ne sont là que quelques exemples : ils suffiront à montrer la valeur scientifique et l'utilité pratique des études de M. Tobac, auxquels il faut souhaiter une large diffusion.

Avec les travaux de M. Tobac, nous sommes loin des théories aprioristiques de l'École critique allemande, dont nous percevions les tendances à travers la thèse de M. Jacobi. Il faut répéter que les commentaires de la *Cambridge Bible* sont beaucoup plus près de nous, et qu'en plus d'un

point leurs conclusions viennent se superposer aux conclusions catholiques. M. J. Skinner nous en offre la preuve dans la réédition de son commentaire sur *Isaïe* [1]. Bien que ce commentaire, publié en 1896-1898, repris et modifié en 1917, soit déjà un peu ancien, je dois à la réputation de l'auteur et à la générosité du Directeur de l'University Press de Cambridge de dire que ces deux petits ouvrages m'ont produit l'impression la plus agréable, tant pour l'élégance de l'édition que par la modération savamment motivée des affirmations du commentateur, soit dans l'Introduction qui précède les deux volumes, soit dans les notes qui accompagnent la *Revised Version*, soit dans les deux appendices qui terminent le second volume (Authenticité des passages relatifs au serviteur de Iahvé ; Théories récentes sur le serviteur de Iahvé).

En regard des incomplètes notations de M. Jacobi, il n'est pas sans intérêt de transcrire les lignes suivantes de M. Skinner sur le génie d'Isaïe: «Ses perceptions de la vérité spirituelle étaient telles que nous pouvons les appeler intuitives ; elles étaient fréquemment accompagnées d'expériences de nature extatique... (Isaïe) dit de lui-même qu'il est sous « l'étreinte de la main divine » (8,11), et de Iahvé des Armées qu'il révèle « à son oreille » (5,9 ; 22, 14) : phrases qui indiquent probablement que durant sa vie Isaïe était guidé par cette mystérieuse opération de l'Esprit divin qui semble avoir été commune à tous les prophètes. Mais tout en étant dominé par les convictions qui lui étaient transmises, il manifeste la plus complète possession de lui-même dans l'application de ces vérités aux circonstances de son temps. Dans l'action comme dans la parole, il se montre toujours le plus saint des hommes. Sa vision politique est claire et tranquille, son jugement ferme, ses maximes invariablement raisonnables et sages. » (Introd., I, p. LXXI).

M. Skinner s'accorde avec M. Tobac pour ne reconnaître qu'une seule campagne de Sennachérib en Palestine vers 690. – Par contre, il donne du Serviteur de Iahvé une interprétation collective : le Serviteur de Iahvé serait l'Israël idéal ; mais il insiste tellement à plusieurs reprises sur le fait que le Christ a réalisé parfaitement tous les traits dessinés par le prophète, et, par ailleurs, il expose avec tant de conscience les opinions qui diffèrent de la sienne, qu'on a presque de la peine à discerner son propre sentiment. — La même probité se traduit dans la note additionnelle que M. S. a rédigée sur la Prophétie de l'Emmanuel (chap.7, 14-17). Si je comprends bien sa pensée, M. S., serait d'avis que l'Emmanuel peut être un *personnage* qui appartiendrait au royaume futur idéal, et qui serait en lui-même le gage que ce royaume est près d'apparaître (I, pp. 61-68). — M. S. est partisan de l'existence d'un Deutéro-Isaïe (chap. 40-55) et d'un Trito-Isaïe (chap. 56-66). — Le paragraphe IV de l'Introduction du second volume (pp. XLV-LXVII) qui traite des conceptions religieuses du Deutéro et du Trito-Isaïe (idée du salut ; Iahvé, Dieu d'Israël ; Israël, serviteur de Iahvé ; Israël et les Gentils ; Trito-Isaïe) est à retenir, indépendamment de la théorie

1. J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah*. Cambridge, University Press, 1915-1917 ; 2 vol. in-16 de LXXXV-314 et LXXIV-289 pp. — A chaque volume est jointe une table des matières.

littéraire qu'il présuppose ; c'est une excellente vue d'ensemble, avec de très nombreuses références.

C. Période Juive. — M. Laurence E. Browne aime les vues synthétiques en histoire, non pas tant pour elles-mêmes, que pour en dégager des leçons. Son livre sur *Le Judaïsme primitif* [1] est animé d'un grand sens religieux, et, si tout n'est pas à approuver dans sa reconstruction historique et dans la critique des matériaux qu'elle met en œuvre, on ne peut lui dénier une réelle valeur spirituelle.

M. Browne reconnaît dans l'histoire des enfants d'Israël trois grandes interventions de Dieu en faveur de leur salut : une première toute matérielle, la délivrance de la captivité d'Égypte ; une seconde à la fois matérielle et spirituelle, la délivrance de la captivité de Babylone, marquée par le salut politique et social, mais aussi par l'octroi de la liberté en vue de la pratique de la religion; une troisième entièrement spirituelle, la délivrance de la captivité du péché, qui n'a affecté qu'un tout petit « reste » ayant reconnu Jésus comme Messie. Pourquoi ce rejet de la grande masse des Juifs ? C'est que l'esprit prophétique a disparu. Mais la question se repose : Pourquoi la prophétie s'en est-elle allée sans retour ? L'histoire du Judaïsme primitif répond que le peuple israélite a failli à sa mission : répandre la foi autour de lui. Et l'ultime leçon qui se tire de cette histoire, c'est que la vraie religion est un organisme vivant et grandissant dont la vie dépend de sa continuelle expansion, et dont le destin se fixe si on la condamne à vivre en vase clos.

Le livre de M. B. s'ouvre donc par la vocation missionnaire d'Israël (chap. I) : cette vocation est tracée dans les poèmes du Serviteur de Iahvé, dans la seconde partie d'Isaïe; les premiers prophètes avaient révélé à Israël que Iahvé est le Dieu de l'Univers : Israël est maintenant appelé à faire participer les Gentils au culte de Iahvé. Les chapitres suivants II, III, IV examinent les documents historiques, la restauration après la captivité et la construction du temple : déjà l'on voit que les Juifs rejettent les Samaritains ; le chap. V reprend l'étude de cette situation : le rejet des Samaritains ; l'on sent que dans la thèse de M. B. c'est là le point central de la question ; il conclut qu'en fermant au peuple du Nord l'entrée du culte de Iahvé, le personnel dirigeant de Jérusalem a refusé d'être une lumière même pour ses plus proches voisins et de devenir le Serviteur de Iahvé. Les chapitres suivants racontent les événements historiques de 520 à la fin du IVe siècle (333) que l'on peut reconstituer à l'aide des livres de Néhémie et d'Esdras, de certains prophètes, et des papyrus d'Eléphantine. M. B. a une idée ingénieuse : contre tous les critiques, il propose de considérer Is. 63, 7-64, 11 comme la plainte d'un Prophète samaritain. Voici les titres de ces chapitres : VI. Le premier acte du Judaïsme (520-515) ; VII. De Zorobabel à Néhémie. (M. B., accepte l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras); VIII. L'indépendance vis-à-vis de Samarie ; IX. Les données fournies par Eléphantine ; X. Esdras et la Loi (La loi

1. Laurence E. Browne, *Early Judaïsm*. Cambridge, University Press, 1920 ; in-16 de xiv-234 pp.

lue par Esdras, c'est d'après M.B. le Deutéronome); XI. Le quatrième siècle.

Le chapitre final (XII) : Tendances et controverses, rassemble les textes relatifs à l'universalisme de la religion juive ; Isaïe et le Deutéro-Isaïe prêchent l'idéal universel; mais les Juifs préfèrent suivre Ezéchiel et l'idéal actuel de la religion ; cependant toute opposition universaliste n'est pas morte : Jonas est une satire, au sens de M. B., sur l'attitude officielle des Juifs à l'égard des Gentils ; Zach., 9, 1-10 se rattache à l'enseignement du Deutéro-Isaïe ; Is., 56, 1-8 montre l'espoir des non-Israélites d'entrer dans la communauté d'Israël ; Ruth appartiendrait à la même école de pensée ; les psaumes 40, 50, 51 disent que Iahvé ne se plaît pas aux sacrifices ; les psaumes 77, 78, 80, 81 marquent un sentiment plus généreux envers les autres nations que celui qui était officiellement adopté dans le Juda postexilique ; même esprit dans les psaumes 22, 47, 55, 68, 96, 99. On a essayé récemment de justifier l'attitude officielle de la communauté postexilique. Vaine tentative, dit M. B., qui ajoute : « Il est intéressant de noter une tendance dans le Judaïsme moderne de revenir par delà la Loi à l'attitude prophétique » (p. 224).

D. Judaïsme postérieur. — L'illustration de cette dernière considération de M. Browne pourrait être empruntée au volume que le Dr S. A. Horodezky a publié sur *Les courants religieux dans le Judaïsme* [1]. En réalité, il est question surtout, dans cet ouvrage, du mouvement hassidiste, mouvement mystique et sentimental qui a pris naissance il y a deux siècles en Russie. Le Hassidisme fut fondé en Volhynie par Rabbi Israël Baal Schem Tob (appelé souvent Bescht d'après les trois dernières initiales de son nom : Baal Schem Tob = Homme au bon nom); Bescht naquit en 1698 ; il lança son manifeste du Hassidisme en 1750 ; il mourut en 1760.

Le Hassidisme est une réaction contre le légalisme juif. Il s'adresse surtout au sentiment, se fait de Dieu une conception populaire, le représente comme un Dieu bon, juste, miséricordieux, qui ne se préoccupe point si on le loue d'après les lois déterminées, mais désire plutôt qu'on l'honore de toutes manières, par amour, avec un cœur moral, partout où l'on se trouve.

Le Hassidisme, qui compte beaucoup d'adeptes en Russie, en Pologne et en Allemagne, ne veut pas se donner comme une secte nouvelle ; il prétend remonter, par delà la Cabale et l'Agada talmudique, jusqu'au Prophétisme.

Le volume de M. H., quoique de rédaction un peu diffuse et confuse en certains endroits, est très suggestif. J'ajoute qu'il me paraît bien informé, car l'auteur a appartenu lui-même au Hassidisme.

On ne se tromperait peut-être pas de beaucoup en soutenant que le Hassidisme est la traduction en clair de l'énigmatique Zohar, duquel il se réclame, puisque le Zohar fait partie des livres cabalistiques : dans

1. S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus*, Bern und Leipzig, Ernst Bircher, 1920 ; in-8° de XII-260 pp.

l'introduction qui précède sa brochure sur *Le Zohar et son enseignement* [1], M. Ernst MÜLLER trace précisément le dessin rapide « du développement de la littérature cabalistique jusqu'au Hassidisme », c'est-à-dire de tout le mouvement mystique juif. M. Müller penche pour l'attribution du Zohar au cabaliste Moïse ben Schemtob de Léon (1250-1305), qui aurait, d'ailleurs, profité d'une tradition antérieure. A qui voudra entrer, sans s'y perdre, dans le monde des idées de la Cabale, M. M. offre un bon guide dans le résumé très concis des principaux enseignements du Zohar sur l'œuvre divine, l'empire des hommes, l'alliance d'Israël, la méthode exégétique à employer dans l'interprétation de la Bible. Quelques textes ajoutés en appendice permettent au lecteur de se rendre compte du genre très spécial de cette interprétation et des élévations auxquelles elle donne naissance.

En donnant la cinquième édition complètement refondue de sa magistrale « Introduction au Talmud » sous le titre d'*Introduction au Talmud et au Midrasch* [2], M. Hermann L. STRACK, a voulu prouver que « la science allemande vit encore » et que malgré ses 72 ans, « il n'a jamais connu la journée de huit heures ». Je suis loin de contrevenir à ce double témoignage de science et de labeur que l'âge de M. Strack lui permet de se donner. Son ouvrage est devenu classique ; il est unique et indispensable même pour les savants juifs qui sont les premiers à reconnaître son mérite 3. Ce mérite s'est considérablement accru par les additions de la présente édition, notamment par la seconde partie de son ouvrage, entièrement neuve : l'Introduction aux Midraschim (pp. 195-225). La. bibliographie qui forme le chapitre XIV (1re partie) a été mise à jour. L'auteur annonce, à la fin de sa préface, la publication prochaine d'un « Commentaire sur le Nouveau Testament d'après le Talmud et le Midrasch » : ce commentaire, qui paraîtra à la librairie Beck, est composé avec la collaboration de M. Paul Billerbeck ; il est en préparation depuis 20 ans.

La pensée juive, qui s'exprime dans l'A. T. où elle a sa marque divine et qui se traduit dans les nombreux commentaires des Livres saints ou dans les prières, n'a pas perdu toute force au cours des siècles. C'est ce qu'a eu en vue de montrer le Dr B. HALPER, professeur au Dropsie College de Philadelphie, en publiant une *Anthologie de la Littérature juive postbiblique* 4, en deux volumes, dont l'un présente le texte hébraïque,

1. Ernst MÜLLER, *Der Sohar und seine Lehre. Einleitung in die Gedankenwelt der Kabbalah*, Wien-Berlin, R. Löwit, 1920 ; in-8° de 83 pp.

2. Hermann L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, Beck, fünfte, ganz neu bearbeitete Auflage der « Einleitung in den Talmud », 1921 ; in-8° de XII-233 pp.

3. M. Samuel Poznanski, de Varsovie, dans le compte-rendu sympathique qu'il fait de cet ouvrage, a apporté une série de remarques de détail, surtout au point de vue bibliographique, qui tiennent quatre grandes pages de texte serré (*Revue des Etudes Juives*, janvier-mars 1921, pp. 102-107).

4. B. HALPER, *Post-biblical hebrew Literature. An Anthology*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1921 ; 2 vol. in-8° de XVIII-300 pp. et de 251 pp.

souvent vocalisé, et l'autre la traduction anglaise. Les morceaux choisis sont tirés de l'Ecclésiastique, de la Mischnah, du Talmud babylonien, du Midrasch, et d'une série d'auteurs juifs qui ont écrit sur la liturgie, la poésie, la philosophie, la morale, l'histoire, la géographie, le folk-lore, etc., et dont on nous offre une courte biographie en tête de chaque extrait. Je ne puis insister sur cette publication qui déborde le cadre de ce Bulletin ; mais je tiens à rendre hommage au louable dessein de M. Halper d'avoir mis ainsi à la portée des étudiants, en deux livres de très beau format, quelques-uns des chefs-d'œuvre de la littérature juive, où l'inspiration biblique demeure si vivante.

E. Monographies. — Dieu. — L'étude de *La parole de Iahvé* [1] a tenté M. J. Szeruda, qui en a fait le sujet d'une thèse de licence, et qui la publie au moment où il prend possession de la chaire d'Ancien Testament à la Faculté protestante de l'Université de Varsovie (janvier 1921) : thèse un peu obscure par endroits ; ce qui tient, je crois, à ce que l'auteur ne s'est pas dégagé suffisamment des textes nombreux qu'il a rassemblés sur cette question. M. S. distingue trois aspects suivant lesquels la parole de Dieu, le *debar* Iahvé, se présente dans l'A. T. : comme révélation, comme puissance physico-cosmique, comme hypostase.

La parole de Dieu est conçue comme le moyen de révélation des pensées et des conseils divins. Elle réalise, par l'intermédiaire des prophètes, les relations actives entre l'homme et Dieu. Le peuple israélite l'a si bien compris qu'il a pour cette parole fixée par l'écriture un respect souverain : ce respect conduira même au nomisme et à la disparition progressive, après l'exil, de la parole vivante, du prophétisme. Cette croyance d'Israël à un Dieu, qui révèle aux hommes, par sa parole, sa nature et sa volonté, forme un cas unique dans les religions anciennes (chap. I).

Pour les Sémites, la parole n'est pas que l'expression de la pensée humaine ; elle exerce aussi une réelle activité dès l'instant où elle est prononcée, elle est une puissance. La parole de Dieu dans l'A. T. est, d'une part, créatrice (Gen., 1 ; Ps. 33 et 147), d'autre part, conservatrice de l'univers (Deutéro-Isaïe et Ps. 147). A ce point de vue, la religion juive se tient également à part : tandis que dans la religion babylonienne Dieu et sa parole se trouvent intimement mêlés à la nature, Iahvé par contre la domine ; il agit par les événements et se sert d'eux pour exécuter son plan de salut (chap. II).

Dans les temps postexiliques, la parole de Dieu est personnifiée. L'auteur remarque que tous les endroits ne sont pas clairs, mais qu'un certain nombre de passages contient pourtant cette conception de la parole comme hypostase. Le texte le plus probant est Is. 55, 8-11, duquel il faut rapprocher Ps. 107, 19 ; Ps. 119 ; Ps. 105. Cette tendance à la personnification s'accentue dans les deutérocanoniques (cf. Sag. 18, 15-16) que M. S. appelle des apocryphes, et dans les apocryphes, auxquels la terminologie protestante donne le nom de pseudépigraphes. L'activité de la parole hypostasiée se marque dans les sphères suivantes : la création,

1. Johann Szeruda, *Das Wort Jahwes, Ein Untersuchung zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*, Lodz, Manitius, 1921 ; in-8° de VIII-87 pp.

la conservation du monde, la direction de l'histoire, la vie religieuse, l'inspiration. Mais le monothéisme juif demeure, malgré tout, très strict : l'hypostase de la parole reste subordonnée à Dieu. M. S. se refuse à admettre une influence grecque comme cause de cette personnification de la parole : la cause véritable en est plutôt à chercher dans la situation religieuse et politique du peuple exilé ; privé de son temple à Sion, Dieu devient inattingible ; par ailleurs, le spectacle de la cour royale en Babylonie, avec son roi et ses nombreux ministres a fait une grande impression sur Israël : Iahvé est roi lui aussi ; il a des ministres, ses anges ; la parole fait partie de ces messagers divins, et prend parmi eux la première place (chap. III).

Dans un quatrième chapitre, M. S. étudie les rapports entre le *debar* Iahvé et le Logos johannique. D'après lui, Jean aurait formé le lien entre la parole de Iahvé et la personne de Jésus, par sa notion du Logos, être divin mais distinct de Dieu, rattaché à Dieu très intimement et doué de toutes les forces divines pour révéler à l'humanité la volonté divine. Ici encore, M. S. écarte la spéculation étrangère comme source d'influence. On eût aimé, du moins, une discussion plus serrée des opinions contraires.

Le Serviteur de Iahvé. — M. W. Baudissin a exercé sa sagacité habituelle à rechercher *Le développement de l'usage du mot 'ebed dans un sens religieux* [1]. Le mot *'ebed* servant à désigner le serviteur de Iahvé, manque presque complètement chez les prophètes antérieurs à l'exil, mais il est de plus en plus employé à partir du Deutéronomiste. Avant le Deutéronomiste, l'homme pieux se donne à lui-même ce nom ; ou bien le nom de serviteur est un titre honorifique appliqué aux prophètes, deux fois aussi à un groupe d'Israël, fidèle à Iahvé. Jusqu'à Jérémie, les prophètes usent de ce terme d'une façon tout à fait sporadique et seulement comme titre honorifique pour le service de Iahvé. A partir d'Ezéchiel, le singulier s'entend du peuple israélite ; à partir du Deutéro-Isaïe, le pluriel vise la totalité des Israélites ou, parmi eux, les fidèles adorateurs de Iahvé et enfin les adorateurs de Iahvé. — La recherche de M. Baudissin ne clora pas le débat qui n'a cessé de s'agiter autour de ce qu'il appelle lui-même « le problème compliqué » du serviteur de Iahvé dans Is., 40-55. A ce problème M. S. Mowinckel, professeur à l'Université de Christiana, vient de consacrer une brochure intitulée : *Le serviteur de Iahvé* [2], qui se recommande par sa netteté et sa méthode.

Qui est ce serviteur ? Telle est la première question que se pose M. Mowinckel. Les réponses sont indéfiniment diverses ; l'auteur rappelle les principales, sans vouloir entrer dans le détail des opinions. A son sens, dans les poèmes du Deutéro-Isaïe (42, 1-7 ; 49, 1-6 ; 50, 4-11 ; 52, 13-53, 12), le serviteur de Iahvé est une personne individuelle, et qui vit au temps de l'auteur ; c'est, de plus, un israélite ; c'est le prophète lui-même, le Deutéro-Isaïe (49, 1 ; 50, 4).

1. Wolf Wilhem Graf Baudissin, *Zur Entwicklung des Gebrauchs von 'Ebed in religiösen Sinne*, Mélanges Budde (Giessen, Töpelmann, 1920), pp. 1-9.

2. D. Sigmund Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs*, Giessen, Töpelmann, 1921; in-8° de 69 pp.

Une des idées dominantes du Deutéro-Isaïe c'est la conversion des païens, qui viendront se joindre aux Israélites pour avoir part avec eux au même bonheur. Le serviteur de Iahvé est appelé à servir ce plan divin de salut universel, non pas seulement comme annonciateur, mais comme intermédiaire. Le salut s'adresse d'abord à Israël, puis à tous les hommes. Dans sa mission, le serviteur se heurtera à la plus amère contradiction ; il souffrira ; il supportera ses peines volontairement ; la souffrance est, en effet, nécessaire : le serviteur le sait ; il sait aussi que Dieu finalement lui donnera raison et réalisera son plan de salut. Mais pourquoi donc la souffrance ? Elle doit être pour le plus incroyant et le plus opiniâtre la preuve la plus convaincante de la puissance et de l'amour de Dieu. Mais ici, M. M. me semble dévier tout net de l'interprétation naturelle des textes. Il soutient que le serviteur souffrira non pas « au lieu » des hommes, mais pour eux, en vue de leur bien. Sans doute le terme dernier des souffrances du serviteur c'est la conversion «intérieure» du pécheur; mais n'est-ce pas introduire une idée à priori que d'écarter la satisfaction des péchés sous prétexte que les termes employés par le serviteur dans ses poèmes ne sont que l'expression historique et donc relative d'une conception religieuse inférieure ? Il y a dans les souffrances du serviteur d'abord une satisfaction morale, mais en vue d'un changement intérieur ultérieur.

On retrouve des traits de ce serviteur de Iahvé dans des poèmes antérieurs, en particulier dans des psaumes juifs et même babyloniens ; très justement, M. M. se sépare de Gressmann et de Gunkel qui ont voulu découvrir dans les préfigures étrangères l'origine de la description du serviteur de Iahvé. Il y a une influence plus ou moins significative sur la formulation de ces traits du serviteur. La véritable origine se trouve dans les expériences religieuses du prophète, et la préfigure la plus voisine est à chercher simplement dans l'idéal du juste souffrant décrit dans les psaumes.

Dans le dernier paragraphe, M. M. examine l'authenticité des poèmes du serviteur de Iahvé par rapport au Deutéro-Isaïe. Il conclut qu'à tout prendre il y a moins de difficultés à accepter « l'hypothèse » de l'authenticité qu'à la rejeter.

Le professeur C. F. Burney, dans un sermon prononcé devant l'Université d'Oxford le 13 juin 1920 et paru en brochure sous le titre de : *La conception de l'expiation dans l'A. T. réalisée par le Christ* [1], s'appuie surtout sur l'idée exprimée dans la description du serviteur de Iahvé (Is. 40-53) pour peindre la notion de l'expiation. Il insiste sur le caractère volontaire des souffrances du serviteur et montre que le sacrifice volontaire d'un innocent en faveur d'un coupable n'implique aucune atteinte à la justice divine : les actions ont une valeur morale ; la mort n'est pas une fin ; le sacrifice trouve sa récompense dans une vie à venir (cf. Is. chap. 53). — Pour M. Burney, il n'est pas douteux que le serviteur, dépeint dans Is., 52, 13-53, 12, représente d'abord Israël comme nation ; mais, à cause de la hardiesse des traits qui décrivent le servi-

1. C. F. Burney, *The Old Testament Conception of Atonement fulfilled by Christ*, Oxford, University Press, 1920 ; 1 broch. in-8° de 20 pp.

teur comme un individu, il a la conviction presque irrésistible que déjà le prophète a reçu, de quelque mystérieuse manière, la révélation que cette conception sera réalisée plus tard dans un grand Personnage, le Rédempteur du monde.

Reprenant la traduction du chapitre 53 d'Isaïe, M. Paul VOLZ [1] déclare que la question qui est au premier plan n'est pas celle du serviteur de Iahvé (à ce propos, il relate lui aussi les opinions diverses de ses devanciers) mais celle de l'idée religieuse que l'auteur a voulu exprimer. Cette idée, absolument neuve dans la forme achevée qu'elle prend ici, et qui donne la solution, longuement mûrie, à un problème qui préoccupait vivement la pensée israélite, est la suivante : les souffrances d'un innocent constituent une expiation en faveur des coupables, expiation qui rentre dans le plan divin. L'écrivain sacré, au lieu de nous présenter cette solution sous le mode abstrait d'un enseignement, a eu l'art de nous la proposer sous la forme d'une histoire vivante.

L'âme. — On a eu la pieuse pensée de publier une étude du rabbin Max LICHTENSTEIN, tué à la guerre le 28 juillet 1915 : cette étude qui porte sur *Le mot Nephesch dans la Bible* [2] a toutes les allures d'une thèse, embarrassée, en son début, des théories de Wundt. L'auteur fait observer, en commençant, que le développement de la signification du mot *Nephesch* est uni étroitement aux conceptions de l'A. T. sur la vie après la mort. C'est juste : mais il est regrettable que ce dernier thème ne soit pas abordé très nettement. Je doute fort que l'on accepte toutes les conclusions de critique textuelle ou de critique littéraire que met en avant le travail de L., dont voici les lignes générales :

Les écrits de l'A. T. sont distribués en trois séries : ceux qui sont antérieurs aux grandes œuvres littéraires du Iahviste et de l'Elohiste [3] ; les grandes œuvres du Iahviste, de l'Elohiste, du Deutéronome et des prophètes du même temps jusqu'à Jérémie inclusivement ; les écrits postérieurs à Jérémie. Ces trois séries forment trois époques, où l'on voit l'une ou l'autre signification du mot *Nephesch* s'affirmer comme prépondérante.

Durant la première, le mot, en relation avec le sang, rejoint son sens primitif de « souffle » : il a le sens de « vie ». Si on trouve les autres significations, c'est dans des additions douteuses. Durant la seconde, l'influence, que la *Nephesch* exerce comme force vitale sur le corps, amène le sens de « passion». La troisième période marque le point culminant dans le développement de l'usage du mot *Nephesch* : il désigne la personne et est employé comme pronom.

---

1. Paul VOLZ, *Jesaja* 53, dans les Mélanges Budde, (Giessen, Töpelmann, 1920), pp. 180-190.

2. Max LICHTENSTEIN, *Das Wort* נפש *in der Bibel. Eine Untersuchung über die historischen Grundlagen der Anschauung von der Seele und die Entwickelung der Bedeutung des Wortes* נפש, Berlin, Mayer und Müller, 1920 ; in-8° de IV-160 pp.

3. L. rapporte, par exemple, à la première série les texte suivants que je prends dans l'Appendice, où ils sont examinés au point de vue critique : a) Deut., 12, 23 ; Lév., 17, 14 ; Gen., 9, 4; b) 2 Sam., 23, 17 ; 1 Chron., 11, 19 ; c) 2 Sam., 1, 9-10.

L'Homicide. — M. Mayer SULZBERGER a eu soin de résumer en quelques pages (pp. 139-147) les idées maîtresses des cinq Conférences, de lecture un peu ardue, qu'il avait données devant le *Dropsie College* de Philadelphie sur *L'ancienne loi hébraïque de l'homicide* [1].

M. S. suppose une opposition radicale entre la législation cananéenne, appuyée sur le despotisme, et la législation israélite, basée sur la liberté par la loi et la justice, au moment où les Hébreux pénètrent en Canaan, vers 1280. Cette opposition se réduit considérablement, au cours des siècles, sauf sur quelques points parmi lesquels l'homicide. C'est qu'en effet, en Canaan, l'on retrouve sur l'homicide la législation en usage dans tout l'Orient, et qui nous est connue par le Code de Hammourabi (2250) : la loi cananéenne ne distingue pas entre l'homicide volontaire et l'homicide involontaire : tout meurtrier doit mourir, de la main du vengeur (*go'el*) de la famille, en vertu de la règle universelle du talion ; le pouvoir public n'a pas à intervenir. Cependant, une mitigation a été apportée à ces mœurs barbares : le meurtrier peut composer avec le vengeur, en payant aux parents de la victime une certaine somme d'argent, après entente préalable avec les anciens et les prêtres de la ville où il s'est réfugié.

La loi israélite ancienne (Ex., 21, 12-22, 2 ; cf. Jos., 20, 2-9) distingue, au contraire, le meurtre prémédité et le meurtre accidentel. Dans le second cas, elle admet que l'homicide se réfugie dans un lieu où il devra fuir ; dans le premier, le meurtrier doit être mis à mort. Elle ne permet aucune compensation pécuniaire (*kofer*). En outre, l'homicide ne revêt pas qu'un caractère privé ; c'est un crime contre Dieu et contre l'État.

Mais les coutumes sont des forces puissantes : au contact des mœurs cananéennes, la législation hébraïque subissait quelque atteinte ; un meurtrier, réfugié près d'un sanctuaire, pouvait demeurer impuni. Au temps de Salomon, une réaction se produit, (Deut., 4, 41-43 ; 19, 2-15). On abolit le droit du sanctuaire : désormais le meurtrier doit être livré ; mais sa punition n'est plus l'affaire du vengeur de la famille : un fonctionnaire a pris sa place (il porte le nom de *go'el ha-dam*, vengeur du sang). L'homicide, qui a tué sans préméditation, pourra se réfugier dans une des trois villes du milieu du pays.

Cette nouvelle législation portait en elle une faiblesse : le vengeur du sang, et surtout les anciens de la ville qui avaient à juger du cas, pouvaient s'entendre avec le meurtrier même coupable de préméditation, et composer avec lui grâce au *kofer*. Des ordonnances plus sévères sont mises en vigueur (Nomb., 35, 11-33) : les villes de refuge seront des villes lévitiques ; les juges seront des lévites, considérés comme plus incorruptibles et plus attachés à la loi ; à Jérusalem siègera une cour d'appel (*'Edah*).

Ce système avait encore des inconvénients : on parvenait parfois à s'entendre au tribunal de première instance ; le dernier coup contre le

---

1. Mayer SULZBERGER, *The ancient Hebrew Law of Homicide*, Philadelphia, Julius H. Greenstone, 1915 ; in-8° de 160 pp. — Ces conférences, on le voit, sont déjà anciennes : lues en 1913, elles ont été publiées en 1915 ; je n'avais pu y faire qu'une brève allusion (Cf. *Rev. sc. ph. th.*, 1920, p. 247). Grâce à l'envoi de l'éditeur, je suis en mesure de marquer la position de l'auteur.

kofer fut donné par le roi Josaphat, aux environs de l'an 850 (2 Chron., 19, 5 et sv.). Il établit dans chaque canton des tribunaux fédéraux, avec des juges nommés par lui ; la cour suprême d'appel demeura à Jéru salem.

Dans l'examen minutieux auquel il a soumis les conclusions de M. Sulzberger, le R. P. LAGRANGE [1], tout en concédant que son exposé contient des propositions exactes, lui reproche de présenter une évolution de la législation hébraïque « en grande partie artificielle et contraire aux textes ». Tout d'abord, « du droit des Cananéens nous ne savons absolument rien, et c'est une méthode peu sûre de le reconnaître dans les usages que la Bible réprouve le plus fortement sans dire pourquoi » (p. 454). De plus, le vengeur du sang (*go'el ha-dam*) n'est pas un fonctionnaire officiel, mais le vengeur de la famille (cf. 2 Sam., 14, 1-20). Ce fonctionnaire a été inventé de toutes pièces par M. S. Enfin, les villes de refuge sont instituées pour que le meurtrier puisse échapper au droit de vengeance privée ; en cas de refus de s'y rendre, le meurtrier ne tombe nullement sous le coup du bourreau d'État, mais il s'expose à perdre la vie, du fait de l'intervention du vengeur privé. Aux yeux du R. P. Lagrange, les législations de l'Exode, du Deutéronome, des Nombres se complètent dans un même esprit.

La propriété. — Dans un article, bien informé, de la *Rassegna Nazionale* (16 Décembre 1916), et publié en tiré à part, M. Luigi ALLEVI décrit l'évolution qu'a subie *La propriété en Israël* [2] depuis le temps d'Abraham. Déjà à l'époque des patriarches, la propriété privée joue un certain rôle ; après le passage des Israélites à la vie sédentaire et agricole, la possession du sol marque un grand progrès dans cette évolution. L'industrie (I Chron., 4, 21 ; Prov. 31 ; Ez., 7, 12), le commerce, le prêt de l'argent, sont autant de facteurs économiques qui ont contribué à former les grandes fortunes. L'institution de l'année jubilaire (Lév., 25, 8) prouve que l'idéal économique du peuple juif s'inspirait de sentiments humanitaires.

Eschatologie. — Contribution, extrêmement sympathique, à la question de l'eschatologie israélite que *L'expérience de la paix éternelle dans l'ancien Israël* [3] de M. Walter EICHRODT. L'auteur prend le point de départ de son étude dans le prophète Isaïe ; car, placé à un tournant de l'histoire d'Israël, Isaïe reçoit l'héritage des siècles antérieurs et l'augmente notablement de l'apport de ses idées personnelles et de celles de son temps. M. E. mène sa recherche jusqu'à Jérémie seulement, parce qu'avec Jérémie commence une nouvelle période de la vie religieuse en Israël : la communauté et non plus le peuple israélite va devenir le dépo-

---

1. M.-J. LAGRANGE O. P., *L'homicide d'après le Code de Hammourabi et d'après la Bible* dans *Revue Biblique*, 1916, pp. 440-471.

2. Luigi ALLEVI, *La proprietà in Israele*, (Estratto della *Rassegna Nazionale*) Roma, Rassegna Nazionale ; in-8° de 13 pp.

3. Walter EICHRODT, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1920 ; in-8° de 196 pp.

sitaire de la Religion de Iahvé. Toutefois si le terme final est nettement délimité, le terme initial ne l'est pas : M. E. part d'Isaïe, mais remonte au-delà dans le passé, jusqu'à l'époque de David, et même plus haut encore, pas assez à mon gré. Je ne puis que grouper ici les textes que l'auteur examine en détail et qui contiennent quelques données sur l'espérance de la paix future : Is., 32, 15-20 et 29, 17-21 ; Is., 9, 1-6 ; Is., 11, 1-9 et 2, 2-4 ; Zach., 9, 1-10 (dans cette section, M. E. voit un fragment, retravaillé dans la suite, d'un auteur qui vivait au temps de l'indépendance d'Ephraïm) ; Os., 2, 16-25 ; Os., 14, 5-9 ; Am., 9, 13-15 ; les oracles de Balaam, Num., 23, 18-24 et 24, 5-9 ; l'expression : Le pays où coule le lait et le miel, caractéristique de J^2 ; la bénédiction de Juda, Gen., 49, 8-12 ; Michée, 5, 1 ss. ; Ps. 46 ; Is., 19, 18-25 (pour ce passage, M. E., faisant allusion à la découverte d'Eléphantine, pense au milieu du VIIe siècle) ; Soph., 3, 9-12. Cet examen critique forme ce qu'on pourrait appeler la première partie de l'étude de M. E. (pp. 15-140) : j'y relève une longue défense de l'authenticité des prophéties d'Isaïe (pp. 15-53), l'interprétation eschatologique du psaume 46 et des oracles de Balaam et l'unité de Gen., 49, 8-12 dont certains exégètes voudraient isoler les v. 11-12.

L'histoire des religions fournit-elle les éléments fondamentaux de cette attente de la paix paradisiaque (pp. 141-156) ? On l'a pensé en ces derniers temps ; on a mis en avant les textes babyloniens qui rapportent des présages, ou encore les récits historiques qui décrivent apparemment l'avenir en formules eschatologiques : M. E. a parfaitement raison d'écarter ces rapprochements avec une prétendue eschatologie, répandue dans l'Ancien Orient ; les présages ne visent que des faits de la vie de tous les jours et ne se réfèrent nullement à un événement dominant, auquel la paix paradisiaque aurait donné son empreinte particulière ; les récits historiques, dans leurs formules qui peuvent paraître à première vue eschatologiques, emploient un style de pure convention, un style protocolaire. S'il y a eu influence de littérature étrangère, il ne faut pas l'exagérer ; il ne s'agit que de traits et de couleurs, qui ont servi à dépeindre la paix paradisiaque, dont le retour sera provoqué par une action divine ; et cela, qui est essentiel, ne se trouve nulle part ailleurs.

Dans son dernier chapitre (pp. 156-194), M. E. donne ses conclusions sur l'antiquité, l'origine, l'histoire de l'espérance de la paix dans l'ancien Israël. — Au sujet de l'antiquité de cette espérance, l'auteur s'arrête au temps des Juges, au temps de l'établissement définitif en Canaan. Les raisons qu'il invoque, si je les comprends bien, ne me satisfont pas. Il admet comme document le plus ancien en faveur de l'espérance de la paix la bénédiction de Jacob ; d'autre part il suppose, sans motif plausible, après avoir rejeté l'influence babylonienne, que les idées indo-iraniennes ont influencé le monde des pensées israélites ; or, cette dernière influence n'a pas pu se produire avant que le peuple d'Israël se fût consolidé dans le pays de Canaan, donc au temps des Juges. Il ne me paraît pas du tout indiqué de reporter la bénédiction de Jacob à une époque aussi tardive. Pourquoi ne pas la laisser dans son contexte historique, c'est-à-dire au moment de la mort de Jacob ? Les détails eschatologiques qu'elle renferme ne nécessitent point du tout l'intervention des

mythes ariens. D'autre part, la perspective universelle qui rentre dans son plan se raccorde très bien aux promesses faites à Abraham, à Isaac et à Jacob (Gen. 12, 3 ; 26, 21 ; 27, 29 ; 28, 14) et se prolonge harmonieusement avec les oracles de Balaam dans le livre des Nombres. — D'après M.E. l'espérance de la paix aurait pris naissance dans ces temps de pénible nécessité ; Israël se souvenant du Paradis perdu, de la délivrance d'Egypte et de la révélation du Sinaï aurait traduit son espoir en une nouvelle intervention de Dieu dans des formules paradisiaques. Cette hypothèse n'a pas plus de fondement que celle qui concerne l'antiquité de l'espérance israélite. On peut concevoir dès le temps d'Abraham, et c'est à mon sens l'explication la plus normale, une révélation divine d'une paix à venir dans des temps lointains, intéressant tous les peuples et dont Israël serait l'intermédiaire. — Dans la suite, l'espérance de la paix future a revêtu quelques traits mythiques, s'est solidement rattachée aux autres conceptions religieuses, a reçu des amplifications morales et a eu à défendre son universalité contre toute restriction nationale; j'y contredis d'autant moins que M. E. termine son esquisse historique en disant que l'eschatologie prophétique elle-même qui s'enracine dans l'idée de Dieu, d'où elle tire sa force, « se fondait non sur des opinions humaines mais sur une révélation divine » (p. 194).

III. — ÉTUDES COMPARATIVES

Ouvrage général. — Le R. P. P. S. Landersdorfer, O. S. B., dans la troisième édition de sa brochure *La Bible et la recherche de l'antiquité sudarabique* [1], qui avait paru en 1910, a tenu compte des études publiées depuis cette date. Le point de vue général où il se place est parfaitement justifié : la Palestine non seulement a subi l'influence de l'Egypte et de la Babylonie, mais a reçu l'empreinte des civilisations hittites et arabiques. L'auteur a voulu préciser les relations qui ont uni Israël et l'Arabie. De l'ancienne Arabie (Arabie du Sud), il retrace d'abord l'histoire politique, la civilisation, les conceptions religieuses : excellent petit tableau d'ensemble, qui aurait peut-être bénéficié des travaux des PP. Jaussen et Savignac, qui ne sont pas cités. La seconde partie de sa brochure nous intéresse davantage ici : le P. L. met en lumière les résultats que la science sudarabique apporte à l'étude de la Bible. Il me semble que dans cette comparaison il n'a pas échappé complètement au mirage arabique, pas plus que d'autres au mirage égyptien ou babylonien : d'après lui, — et il se montre en ces divers points très dépendant de Hommel, — l'Arabie est la patrie des Sémites ; les sources primitives du Pentateuque auraient été rédigées dans la langue arabe ; le Paradis terrestre serait à placer près du golfe Persique et les quatre fleuves seraient l'Euphrate et trois wadis qui sont situés dans l'Arabie du Nord-Est ; les anciens Arabes auraient eu la notion et le nom d'un Dieu unique ; Moïse, dans le désert, aurait eu des rapports

1. P. S. Landersdorfer, O. S. B., *Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung*, Münster, Aschendorff, 3e Aufl., 1920 ; in-8° de 72 pp.

avec la civilisation sudarabique ; le rituel du culte mosaïque (personnel, temps, lieux, ustensiles, termes, prescriptions légales) aurait de frappantes analogies avec le rituel sudarabique. Le P. L. fait la part à l'hypothèse ; mais on trouvera qu'elle est trop grande et qu'il est trop facile d'insister sur tel ou tel rapprochement pour conclure à une influence.

Moïse. — Et voici des exagérations dans un autre sens, dans le sens égyptien, avec les livres de M. E. Doumergue et M. M.-G. Kyle.

M E. Doumergue, doyen honoraire de la faculté libre de théologie protestante de Montauban, a eu le louable dessein de défendre l'historicité de la Genèse en utilisant les travaux de M. Edouard Naville ; dans un ouvrage intitulé *Moïse et la Genèse* [1], M. D. expose les théories linguistiques du savant égyptologue de Genève ; on les connaît [2], on sait également comment M. Naville imagine la composition, sur tablettes d'argile et en cunéiformes babyloniens, du livre de la Genèse 3. Que la Haute-Critique ait commis des excès regrettables, tous les exégètes catholiques ou conservateurs l'ont déploré sans avoir attendu qu'un missionnaire de Madagascar vienne défendre la Bible contre la critique négative « au moyen de l'observation des mœurs et de l'étude de la littérature d'un peuple primitif », les Malgaches 4. Mais la thèse de M. Naville est trop incertaine pour qu'on en puisse tirer quelque preuve sérieuse en faveur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

Tout au plus, sera-t-il utile de relire dans le dernier chapitre de M. Doumergue : Historicité des récits de la Genèse, quelques faits, usages, coutumes, déjà relevés, qui viennent confirmer par leur couleur locale les récits qui mettent en scène les patriarches. Et encore, personne ne s'avisera de défendre par l'égyptien, — par le sens que M. Naville attri-

---

1. E. Doumergne. *Moïse et la Genèse d'après les travaux de M. le professeur Edouard Naville*, Paris, Éditions de *Foi et Vie*, 1920 ; in-8° de xv-121 pp.

2. Cf. *R. sc. ph. th.*, janvier 1914, p. 143, note 2 ; janvier 1920, p. 213, note 2. — M. Édouard Naville a repris tout récemment sa thèse favorite dans un ouvrage synthétique : *L'évolution de la langue égyptienne et les langues sémitiques*, (Paris, Geuthner, 1920 ; in-8° de xiii-179 pp.). M. N. divise son ouvrage où la langue égyptienne tient la principale place, en cinq chapitres : I. L'Écriture égyptienne ; II. La grammaire ; III. Le démotique et l'araméen ; IV. Le copte ; V. L'hébreu. L'égyptologue « demande le jugement des maîtres en langues sémitiques, et en araméen en particulier » (Préf. p. ix) : dans la *Revue Biblique* (1er octobre 1921, pp. 622-623), le P. Dhorme apporte, avec son autorité de spécialiste en langue de Canaan et en langue assyrienne, un jugement catégoriquement défavorable aux tentatives de M. Naville.

3. La première tablette va du chapitre I, 1 à II, 4 et la seconde de II, 5 à V, 1. M. Doumergue en résume le contenu, puis fait cette réflexion, p. 81 : « Tout cela se tient parfaitement : il n'y a pas deux récits différents de la création de l'homme, mais deux récits qui se complètent : l'un indiquant simplement, historiquement, la création de l'homme, l'autre la décrivant en détail. Supposer deux auteurs, c'est ne tenir aucun compte de la suite des idées. » Pour trouver cette suite, M. D. traduit par des plus-que-parfaits tous les parfaits qui le gênent dans le second récit hébraïque de la création ; pour accorder les deux conceptions de la divinité qui se présentent dans les deux récits, il réduit les anthropomorphismes du second récit ; il devient dès lors possible de nier l'existence de deux rédacteurs différents.

4. Cf. *op. cit.*, p. 91 et sv. « C'est ici, semble-t-il, le lieu de signaler un ouvrage très curieux, très intéressant et qui apporte un appui inattendu à l'œuvre de M. Ed. Naville ».

bue au terme égyptien, — la signification d'*époque*, donnée au mot *jour* dans le premier récit de la création (p. 100) [1].

M. Melvin Grove KYLE dédie son *Moïse et les Monuments* [2] à M. Edouard Naville. C'est indiquer déjà dans quelle voie il s'engage : M. K. veut prouver que le Pentateuque est bien du temps dont il nous rapporte les faits et qu'il a Moïse pour auteur. Les raisons invoquées à l'appui de cette thèse sont tirées de six ordres de considérations qui forment chacune l'objet d'une conférence et d'un chapitre spécial : les mots, les phrases, les récits que l'on trouve en hébreu et en égyptien ; les allusions littéraires des livres de la Loi à des coutumes égyptiennes ; les allusions historiques du Pentateuque à l'Egypte, à son histoire et à sa géographie; la similitude entre le tabernacle israélite et l'architecture égyptienne ; l'origine égyptienne de la doctrine de la résurrection ; l'influence égyptienne sur le matériel, la méthode, et la signification des sacrifices israélites.

On ne peut nier que M. K. ait eu le mérite de souligner avec vigueur des analogies certaines entre la civilisation d'Israël et la civilisation d'Egypte ; mais tout n'est pas également sûr dans les rapprochements qu'il a tentés. Par exemple, le mot Sukkoth (Ex. 13, 20) est-il bien le prototype d'un nom de lieu égyptien : « Le pays de Thuku » ? Le mot hébraïque *Ohel*, tente, se retrouve en égyptien sous la forme « ahil », mais cette forme égyptienne peut dériver tout aussi légitimement d'un mot arabe. Bien que l'égyptien ne soit pas une langue sémitique proprement dite, chacun sait que certains vocables égyptiens ont une incontestable parenté avec ceux des langues sémitiques et qu'on n'en peut rien tirer de spécial en faveur de l'hébreu en particulier. — La doctrine sacrificielle, répandue en Égypte, ne me paraît pas plus proche de celle que nous lisons dans les livres du Pentateuque que de celle que nous apercevons à travers les rituels babyloniens. — Je ne vois pas comment M. K. peut parler de la résurrection des morts ou de l'eschatologie comme croyances que les Israëlites auraient emportées d'Égypte; on a vu plus haut comment M. Tobac résolvait cette question, même pour la période prophétique. — Toutefois ,les études de M. K. auront attiré l'attention, après beaucoup d'autres, sur l'historicité des faits du Pentateuque ; nos livres saints actuels conservent, de ces faits, une couleur locale indéniable ; mais cette constatation ne saurait constituer un argument valable en faveur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque : cette dernière question est à résoudre par d'autres raisons.

Ecclésiaste. — Grâce à un texte qui provient des fouilles d'Assour, M. E. EBELING [3] a réussi à reconstituer presque en entier ce qu'il appelle

1. Autre exemple de conformité de la Genèse avec le langage de l'époque : « *Le roi qui n'avait point connu Joseph* (Exode, I, 8). — Encore un mot égyptien, dont « nous avons ici la traduction littérale ». En égyptien, le mot « ignorer » a souvent un sens hostile. » (p. 106).

2. Melvin Grove KYLE, *Moses and the Monuments, Light from Archaeology on Pentateuchal Times*, Oberlin, Ohio, Bibliotheca Sacra Company, 1920 ; in-8° de XII-278 pp., avec 16 planches.

3. Erich EBELING, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig, Hin-

« *Un dialogue philosophique en langue accadienne* ». Ce dialogue est de telle nature, dans son fond et dans sa forme, qu'il a suggéré aussitôt au savant assyriologue un parallèle biblique, le Koheleth, où par endroits s'affirme le même pessimisme. Le parallèle invoqué indique déjà de quelle philosophie il s'agit dans le dialogue que tiennent un maître et son esclave : du moins, dans l'Ecclésiaste, comme l'a fait observer le P. CONDAMIN, [1] la pensée de Dieu n'est-elle pas absente, et les réflexions, bien loin de mener à une aboulie complète, sont-elles présentées comme le résultat d'une longue expérience ; le dialogue accadien est areligieux, pour ne pas dire immoral. Ce sont là des différences qui suffiraient à interdire de mettre sur le même plan le dialogue philosophique et l'Ecclésiaste hébraïque. Mais la comparaison elle-même, quand on la serre d'un peu près, n'apparaît plus que lointaine ; autant dire qu'elle s'évanouit tout à fait.

Le maître propose donc successivement à son esclave onze actions (aller au palais royal ; manger ; se rendre dans la plaine ; [ici une lacune] ; bâtir une maison ; se taire sur la parole d'un ennemi ; imposer une taxe ; aimer une femme ; offrir un sacrifice ; fournir des vivres au pays ; faire du bien au pays). L'esclave expose le pour et le contre de ces actions, et finalement conseille le suicide.

En regard de la deuxième action (manger) M.E. cite Eccl., 9, 7 et surtout 2, 24 ; en regard de la septième (imposer une taxe), Eccl., 8, 2 ; en regard de la huitième (aimer une femme), Eccl., 7, 26 (cf. Ecclésiastique, 26, 1-4) ; en regard de la onzième (faire du bien à son pays), Eccl., 1, 17 ; 2, 16 ; 9, 2 ; de la conclusion du dialogue M. E. rapproche Eccl., 7, 1.

Que valent ces comparaisons ? On en jugera par l'exemple suivant : la huitième section du dialogue, une des mieux conservées, est traduite par le P. DHORME [2] de cette manière : « Esclave, obéis-moi ! —Oui, mon maître, oui ! — Je veux aimer une femme ! — C'est cela, aime, mon maître, aime : l'homme qui aime une femme oublie la douleur et le chagrin ! — Non, esclave, je n'aimerai pas une femme ! — N'aime pas, mon maître, n'aime pas ! La femme est une citerne, une fosse creusée, la femme est un poignard de fer aigu qui coupe le cou de l'homme ! » — Dans le texte de l'Ecclés., 7, 26 nous lisons (Trad. Podechard) : « Et j'ai trouvé la femme plus amère que la mort, parce qu'elle est un piège et que son cœur est un filet [et] ses mains, des liens. Celui qui est agréable à Dieu lui échappera, mais un pécheur y sera pris. » — La seule similitude qui existe entre les deux passages, d'inspiration si différente, est la constatation du danger que constitue la femme ; mais cette constatation on la trouve formulée dans toutes les littératures, religieuses et profanes. Une comparaison ne vaut que si les termes rapprochés sont identiques. Ce n'est pas le cas ici, et il me semble que, dès lors, il vaudrait mieux s'abstenir de ces parallélismes forcés. Il va de soi que toutes ces

richs, 2. Heft, 1919 ; in-8° de III-82 pp. (Cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, p. 420). — Le dialogue philosophique est transcrit, traduit et accompagné de notes, pp. 50-70.

1. *Recherches de Science Religieuse*, janvier-avril 1921, pp. 134-140.

2. *Revue Biblique*, oct. 1921, pp. 624-625.

remarques n'enlèvent rien à la valeur intrinsèque du travail assyrien de M. E., qui est vraiment remarquable.

Personnification. — La petite monographie que le Dr Paul HEINISCH a écrite sur *Les Personnifications et les Hypostases dans l'A. T. et dans l'ancien Orient* [1] sera bien accueillie : elle est claire, méthodique, mesurée dans ses conclusions. En quatre chapitres l'auteur a résumé les données que fournissent sur ce sujet l'Ancien Testament, la littérature assyro-babylonienne, la littérature égyptienne et l'Avesta.

La poésie hébraïque, comme la poésie babylonienne ou égyptienne, présente les objets inanimés, comme doués de vie ; mais tandis que le poète israélite conserve dans ses créations le rang qui convient à Dieu, maître de la nature, le babylonien, l'égyptien, le perse et en général le polythéiste conçoivent sous la forme de mythes les événements de la nature.

La différence entre la Bible et les productions babyloniennes et autres est plus sensible encore dans la personnification des attributs divins : l'israélite n'en fait pas, comme le babylonien, des personnes réelles, occupant un rang subalterne dans la série des Dieux ; s'il hypostasie la Sagesse ou la Parole de Dieu, il maintient leur étroite union avec Dieu ; il ne s'adresse pas à elles dans ses prières ; l'ange de Iahvé, qui a une personnalité si marquée, est identifié souvent avec Dieu; de sorte que la Bible maintient énergiquement l'unité divine et s'attache au monothéisme, sans aucune compromission. Par contre, dans les autres religions, la tendance à la personnification aboutit à un nombre incalculable de divinités particulières.

Dans la Bible, le mal moral, le péché, est parfois personnifié ; mais ce n'est là qu'un usage poétique ; le mal n'est pas une personne, comme les maladies le sont dans la religion babylonienne où elles deviennent des démons. Satan est réellement un esprit, mais soumis à Dieu ; on ne trouve pas dans la religion d'Israël le dualisme de la religion perse.

Le Saulchoir. P. SYNAVE, O. P.

II. — NOUVEAU TESTAMENT

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Deux ouvrages ont paru récemment, l'un en français et l'autre en anglais, qui embrassent la suite entière des étapes parcourues par le Christianisme antique au cours de ce qu'ils appellent son évolution. L'un et l'autre défendent, sous sa forme la plus radicale, la thèse à la mode, qui est la thèse syncrétiste.

C'est d'abord un petit livre de M. Ch. GUIGNEBERT, publié dans la

1. Paul HEINISCH, *Personnifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient*, (*Biblische Zeitfragen*, 9. Folge, Heft 10-12). Münster, Aschendorff, 1921 ; in-8° de 60 pp.

Bibliothèque de philosophie scientifique du Dr. G. Le Bon sous ce titre : *Le Christianisme antique*[1]. Après une introduction consacrée à dire les difficultés générales et spéciales que rencontre, surtout dans la France catholique, celui qui ambitionne de traiter scientifiquement ces sortes de questions, l'auteur étudie successivement l'initiative de Jésus et son « échec », l'œuvre des premiers apôtres, la formation de l'apôtre Paul et son œuvre, le Christianisme devenu religion autonome, la fondation et l'organisation de l'Église (IIe-IVe siècles), l'établissement de la doctrine et de la discipline (IIe-IVe siècles), le conflit avec l'État et la société, le triomphe chrétien et sa signification (IVe siècle).

A ne considérer que ses qualités formelles, c'est-à-dire le choix et l'ordonnance des questions traitées, l'aisance et la clarté de l'exposition, la bonne tenue littéraire, ce petit livre est très bien fait et dans la meilleure tradition française. Pour le fond, c'est une autre affaire. Cette histoire du Christianisme antique n'en est pas une. Elle ne répond ni aux documents ni aux faits. Ce jugement, trop prévu, paraîtra sans doute à M. Ch. Guignebert dénué d'intérêt. N'a-t-il pas écrit : « J'entends qu'affectant d'adopter sans réserve les méthodes de la critique scientifique, (les confessionnels) les appliquent à leur manière et de telle sorte qu'elles les conduisent toujours — ô miracle — à des conclusions conformes aux affirmations de la Tradition ». Pour être inverse, le miracle qui s'observe dans l'ouvrage de M. Guignebert n'est pas moins admirable.

Ceux que nous tenons pour les fondateurs du Christianisme y sont en réalité pour bien peu de choses. Les « milieux » y ont une part beaucoup plus considérable. Dans la « levée » de Jésus, qui se croyait prophète de Yahweh, et dans sa prédication d'un royaume de Dieu eschatologique, rien ou à peu près qui ne s'explique par le milieu palestinien. Jésus mort, la « foi-confiance » de ses apôtres le ressuscite et déjà commence de le grandir en lui décernant les titres messianiques traditionnels que, vraisemblablement, il n'avait pas revendiqués. Mais voici que la Diaspora juive, où règne un syncrétisme déjà évolué, accueille, surtout à Antioche, la foi palestinienne et, de cette pauvre exaltation messianique sans avenir, fait une religion du salut où Jésus est promu au rang de « Seigneur » et de « Sauveur » divins. Formé lui-même, en Cilicie, à l'école de ce syncrétisme judéo-oriental, l'apôtre Paul, qui n'a point inauguré ce mouvement, le continue et l'achève presque. Entre ses mains, le Christianisme devient un « Mystère » oriental, comparable, supérieur même aux plus célèbres. C'est le premier syncrétisme chrétien. Il y en eut un second. Tandis que le premier avait consisté en la fusion du messianisme palestinien avec les doctrines et les rites orientaux du Salut, le second se réalisa par la combinaison du « Mystère » chrétien avec la philosophie grecque, combinaison que nous voyons s'inaugurer à Alexandrie au second siècle. Entre temps, les groupes chrétiens s'organisaient, à partir surtout du

1. Ch. Guignebert, *Le Christianisme antique*, Paris, Flammarion, 1921 ; in-12, 270 pp. L'auteur a publié antérieurement dans la même Collection une étude générale : *L'évolution des dogmes*, dont *Le Christianisme antique* veut être le complément et comme une application.

début du second siècle, en églises, puis en Église, avec une doctrine et une discipline précises. Cependant, après une lutte de plus de deux siècles, l'Église triomphait, mais en s'adaptant à la médiocrité commune. Le Christianisme qui, grâce à cette abdication, est devenu la religion des Occidentaux, n'est plus vraiment le Christianisme.

Le second ouvrage a pour auteur M. Kirsopp LAKE et pour titre : *Landmarks in the History of early Christianity* [1]. Sauf qu'elle ne s'étend guère au-delà du 1er siècle, l'exposition y est rigoureusement parallèle, pour ce qui regarde la marche générale, à celle de M. Guignebert. Je signalerai surtout les points sur lesquels leur opinion diffère. M. Lake ne partage point les vues du savant français touchant l'existence et le rôle décisif d'un syncrétisme judéo-oriental. Cette combinaison du judaïsme avec les « Mystères » gréco-orientaux n'apparait que dans le christianisme (1re conférence). Jérusalem — c'est le titre de la 2e conférence, — devint, après la mort de Jésus, le centre d'une communauté de Nazaréens, qui décerna à son Maître disparu les titres messianiques qu'il n'avait pas revendiqués : Messie, Fils de l'homme, Fils de Dieu (au sens de Roi davidique, de Juste), Serviteur. A Antioche (3e conférence), le Christianisme commence de s'universaliser en s'hellénisant. Jésus y reçoit le titre gréco-oriental de Kyrios. Cependant M. Lake accorde moins d'influence à Antioche que ne le fait M. Guignebert. C'est à Corinthe (4e conférence) et par le fait de l'apôtre Paul, que le Christianisme devient vraiment un « Mystère » oriental où Jésus tient le rôle de Seigneur et Sauveur divins. Mais tandis qu'à Rome (5e conférence) on le conçoit plutôt comme un homme divinisé (*Hébr.*, *Ire Petri*, *Clément*, *Hermas*), à Ephèse (6e conférence) on le considère (*Ecrits johanniques*) comme un être divin incarné.

Nous avons donc dans ces deux essais comme une double cristallisation, l'une française et l'autre anglaise, et sous sa forme la plus radicale, de l'hypothèse à la mode touchant la formation du Christianisme par voie de syncrétisme, qui est surtout d'origine allemande. Un professeur du Séminaire théologique (presbytérien) de Princeton formulait récemment, à propos d'un autre ouvrage auquel M. Lake a collaboré et dont je parlerai plus loin, ces justes remarques qui ont ici aussi leur application. « La manière dont les auteurs conçoivent et décrivent la réalité sous-jacente à la foi chrétienne primitive et qui la vivifiait, diffère beaucoup de celle dont la conçoivent et nous la représentent les évangiles. Quand bien même les évangiles ne seraient rien de plus qu'un essai de traduire et de justifier la foi chrétienne primitive, quand même ils refléteraient simplement l'opinion des chrétiens venus de la gentilité touchant les bases de leur foi, la critique, même subjective, n'en doit pas moins partir, aussi longtemps que le contraire n'a pas été prouvé, de cette présupposition que les auteurs ou éditeurs des évangiles étaient des gens honnêtes et intelligents.

1. Kirsopp LAKE. *Landmarks in the History of early Christianity*. London, Macmillan, 1920 ; gr. in-8° de x-147 pp. Ce livre est formé de Conférences, au nombre de six, données par l'auteur à Oberlin College, Ohio, Etats-Unis. Je signale dans le *Journal of Theological Studies*, Avril 1921, p. 270 s., un compte-rendu justement sévère de M. Anderson SCOTT.

Mais il faut ajouter que cette façon de concevoir la critique des évangiles et de la réaliser n'est possible que d'un point de vue théiste. Seule peut lui être fidèle celui qui ne rejette pas à priori le surnaturel, fondement et substance des récits évangéliques concernant les origines de la foi chrétienne [1] ». Qui n'apprécierait la discrète sévérité de ce juste jugement ? Tandis qu'on soumet les évangiles à une critique hargneuse et faussée d'avance par d'injustifiables partis pris, l'on fait preuve à l'endroit des Mystères du plus extraordinaire optimisme critique. Nous ne savons à peu près rien d'assuré sur Jésus ! Mais touchant l'état exact et la diffusion des Mystères païens et du syncrétisme judéo-oriental au début de l'ère chrétienne, nous sommes très suffisamment renseignés ! Il ne reste plus, après cela, qu'à interpréter ce que l'on croit savoir des Mystères par ce que l'on veut bien retenir du Christianisme et les documents chrétiens par la vague et incertaine mystique gréco-orientale, et la confusion est complète. Ce n'est pas sérieux, en vérité.

L'ouvrage de M. J. A. Faulkner, professeur au Drew Theological Seminary (méthodiste), intitulé : *Modernism and the Christian Faith* [2] est écrit dans un tout autre esprit. « Le Christianisme historique, écrit l'auteur dans sa Préface, renferme-t-il quoi que ce soit que l'homme moderne ne puisse admettre en substance, bien plus pour quoi il ne puisse joyeusement combattre avec la tranquille assurance et la noble ivresse du « Happy Warrior » de Wordsworth ? Dans les résultats ou dans l'esprit de la science se rencontre-t-il quoi que ce soit qui rende impossible aux hommes de ce temps de répondre à l'appel de l'esprit vigoureux et franc qui pressait ses lecteurs « de combattre résolument pour la foi établie une fois pour toutes parmi nous (*Jude*, 3) ? » Le livre, dont j'entreprends de rendre compte, est une réponse à cette question, réponse entièrement négative. Tout en embrassant l'ensemble de la religion du Nouveau Testament et de la foi apostolique, l'auteur n'en étudie pas en détail tous les éléments, mais ceux-là seulement sur lesquels les jeunes ministres de sa confession ont plus spécialement besoin d'être éclaircis.

Car M. Faulkner est ce que M. Guignebert appelle un « confessionnel ». Il appartient à la confession méthodiste dont il est, aux États Unis, l'un des plus brillants écrivains. Ce qui nous intéresse ici dans son livre, c'est moins l'apologie qu'il renferme du Christianisme primitif, quoiqu'elle soit des plus suggestives, que les termes mêmes dans lesquels il l'expose.

L'auteur commence de définir sa position dans les trois chapitres qu'il consacre respectivement aux notions d'autorité, d'inspiration et de miracle. Les pages où il les étudie renferment assurément des lacunes et trahissent une certaine imprécision de pensée. Mais elles ont aussi des parties excellentes, surtout sur le miracle. Viennent

---

1. P. Armstrong, *The Princeton Theological Review*, 1921, I, p. 162.

2. J. A. Faulkner, *Modernism and the Christian Faith*. New-York, The Methodist Book Concern, 1921 ; in-8°, 306 pp.

ensuite trois chapitres, les plus intéressants du volume, sur Jésus. Comme interprétation de la doctrine des évangiles et de la foi apostolique, ils sont vraiment excellents et je ne sais si une étude approfondie y trouverait quoi que ce soit de notable à reprendre. Pas davantage, me semble-t-il, dans le chapitre suivant sur la rédemption ou expiation, du moins pour ce qui regarde la substance. Le chapitre intitulé : *Paul as the After-Christ*, en vive réaction contre les théologiens libéraux qui prétendent faire de l'apôtre Paul non pas même le second mais le vrai fondateur du Christianisme, mérite une approbation pareille, je veux dire à peu près sans réserve. Sur la Trinité, M. Faulkner défend, comme plus exacte, l'interprétation d'Athanase, qu'il oppose à celle d'Augustin. Sous ce titre : Ritschl ou Wesley, il marque nettement son attitude d'ensemble vis-à-vis de l'exégèse et de la théologie libérales. Il est contre Ritschl avec Wesley, le Wesley des 39 articles de l'église anglicane. Le chapitre final, consacré à l'enfer, défend, comme doctrine évangélique et apostolique, le principe de l'éternité des peines.

En appendice, figurent quinze Notes, dont quelques-unes assez étendues, sur des points particuliers. Certaines sont bien intéressantes, par exemple celle qui a trait à la Conception virginale, ou même, quoique incomplète, celle où il est question du péché originel.

II. — MONOGRAPHIES.

Le monde juif et païen. — L'étude des milieux au sein desquels le Christianisme est né et s'est tout d'abord propagé mérite incontestablement l'attention qu'elle obtient de plus en plus.

Voici d'abord une publication collective, qui semble devoir être de grande envergure, qui est, en tout cas, plutôt originale comme conception. Elle a pour thème et titre général : *Les commencements du Christianisme*. L'une de ses originalités consiste en ce qu'elle aborde l'étude du Christianisme par les *Actes des Apôtres*. Je crains bien que cela seul ne soit significatif. Quoi qu'il en soit, elle est actuellement représentée par le premier volume d'une Introduction, qui en aura deux, à l'étude directe des *Actes* [1].

Ce volume intitulé : *Prolégomènes* renferme trois choses : une étude du monde juif, une étude du monde païen et une étude du Christianisme primitif. Les idées maîtresses de cette dernière ont été reprises par M. K. Lake dans les conférences dont il a été rendu compte plus haut. Je n'y reviens pas. Remarquons seulement que, d'après les auteurs, MM. F. J. Foakes Jackson et Kirsopp Lake, qui sont en même temps les « éditeurs » de cette entreprise littéraire, le Christianisme proprement dit est né, non pas en Galilée ni même en Judée, mais chez les Gentils. C'est bien ce qu'il fallait prévoir.

---

1. F. J Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of the Christianity*. Part. I, *The Acts of the Apostles* ; vol. I, *Prolegomena*, I : *The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds*. London, Macmillan, 1920 ; in-8° XI-480 pp. Les deux « Editors » sont assistés de nombreux collaborateurs.

Les deux études sur le monde juif et sur le monde païen au début de l'ère chrétienne veulent au contraire que nous les analysions ici. L'étude du monde juif comporte trois sections. La première, qui est l'œuvre des éditeurs, décrit, avec une suffisante précision, l'état politique et la situation administrative de la Palestine. La seconde, qui est particulièrement intéressante, est due à M. C. G. MONTEFIORE, le savant israélite bien connu. C'est un essai de définir l'essence du Judaïsme comme religion. On y retrouve, avec sa réelle compétence, la manière habituelle de l'auteur, caractérisée par une franche sympathie et un optimisme qu'il est permis de juger excessif. Le troisième, où nous retrouvons MM. Foakes Jackson et Lake, s'applique à énumérer et à caractériser les sectes et les écoles juives. Nous voyons défiler successivement les sectes dites ascétiques, Esséniens, Thérapeutes, « Covenantaires » de Damas [1], disciples du Baptiste ; les sectes dites orthodoxes, Pharisiens, Sadducéens, Boéthusiens, Hérodiens ; enfin les grandes écoles de Hillel et de Chammaï. Les Samaritains ne sont pas oubliés. Ni, bien entendu, la Diaspora, dont l'influence prépare la voie au Christianisme. Parmi les Appendices, je signale une Note sur les Zélotes rattachés à Jean de Giscala, une autre, intéressante, de M. G. F. MOORE sur Nazaréen et Nazareth, une autre, du même, sur le *Am haaares* et les *Haberim*. Tout cela est précis, documenté et généralement objectif. Des réserves à faire sur la manière dont on nous représente l'attitude du Baptiste à l'endroit de Jésus.

L'étude sur le monde païen est l'œuvre, pour une part, de M. F. DUCKWORTH et, pour l'autre, de M. C. H. MOORE. M. Duckworth expose de façon précise et vivante cette organisation provinciale, à laquelle le culte religieux était si étroitement lié. Le tableau tracé par M. Moore de la vie intellectuelle et religieuse, s'il appelle quelques réserves, n'en est pas moins bien composé et de beaucoup de relief. Théodicée transcendentale du platonisme et de l'aristotélisme, immanentiste du stoïcisme et combinaison des deux ; morales, en particulier morale stoïcienne ; mystères grecs : autant de facteurs qui travaillaient au bénéfice du Christianisme. Nous avons dans cette étude sur le monde païen au début de l'ère chrétienne une sorte de réplique, en langue anglaise, de l'ouvrage bien connu de M. P. Wendland [2]. Ce dernier, toutefois, est plus complet.

Pas très original peut-être mais très bien composé et intéressant est le petit livre publié par un jeune gradué d'Oxford M. F. STREATFIELD sous ce titre : *Preparing the Way* 3. Son contenu et le point de vue auquel l'auteur s'est placé sont précisés par le sous-titre que voici : « Influence du Judaïsme de la période grecque sur les premiers développements du Christianisme ». La première partie : Vie et pensée,

1. On connaît cette secte juive, dont l'existence nous a été révélée récemment, par des documents découverts dans la Guenizah du Caire et publiés en 1910 par M.S. Schechter, 2 volumes, Cambridge, University Press.

2. P. WENDLAND, *Die hellenistische-römische Kultur*, 1re éd. 1907, 2e et 3e 1912.

3. Fr. STREATFIELD, *Preparing the Way*. London, Macmillan, 1918 ; in-16, XIX-205 pp.

résume en autant de chapitres ce que nous savons d'important touchant la condition politique et la propagande du Judaïsme à l'époque grecque, la vie cultuelle et l'éducation, la littérature et les conceptions eschatologiques. La seconde partie intitulée : Le langage, traite de la *Lingua franca* ou *koinè* grâce à laquelle s'accomplit une certaine interpénétration de la pensée juive et de la pensée païenne, du problème de la Canonicité, de l'usage des livres apocryphes.

La conclusion générale se formule en ces termes : « Lorsque nous prenons en considération toutes ces influences qui se sont exercées sur le Christianisme à ses débuts et que l'on constate soit dans les mots eux-mêmes dont se sert le Nouveau Testament, soit dans les circonstances, l'ambiance, les croyances, les manières de sentir qui entourèrent et contribuèrent à façonner la jeune Église, nous ne pouvons nous soustraire à cette impression que si le peuple israélite a été choisi et formé par Dieu en vue d'être le berceau du Christianisme, la période de son histoire qu'on peut appeler grecque n'est pas, relativement à cette formation et préparation, la moins importante ». Assurément, encore qu'il ne faille pas oublier que l'antique religion patriarcale et prophétique se survivait dans le Judaïsme, et que la religion des prophètes a exerçé une influence directe et profonde sur celle du Nouveau Testament. Mais le vrai terrain sur lequel le Christianisme est né et a grandi, c'est bien le Judaïsme et non pas le syncrétisme gréco-oriental.

M. Streatfield a pris la peine de relever toutes les citations probables des livres apocryphes (y compris les deutéro-canoniques) et pseudépigraphes par les auteurs du Nouveau Testament, les idées et métaphores que ces auteurs peuvent avoir puisées aux mêmes sources, les réminiscences possibles de même origine. Les tableaux qu'il en a dressés ajoutent beaucoup à l'utilité de son petit livre. Signalons en terminant qu'il ne semble pas soupçonner cette notable pénétration dans la Diaspora des Mystères gréco-orientaux, dont M. Guignebert fait un facteur décisif de l'évolution du Christianisme.

Jésus. — « *Une opinion juive sur Jésus* » : c'est le titre d'un livre publié l'an dernier par un juif américain, M. H. G. Enelow, que je ne connais pas autrement [1]. J'ai rendu compte en son temps d'un ouvrage d'un juif anglais, M. C. G. Montefiore, sur la doctrine religieuse de Jésus [2]. Celui de M. Enelow est écrit dans le même esprit de droiture respectueuse et sympathique. Direct et vivant, bien écrit, il est plus personnel que celui de M. Montefiore.

A vrai dire la sympathie de M. Enelow, si elle affranchit son esprit de certains préjugés, semble contribuer à égarer son jugement, en tant qu'elle le conduit à résorber Jésus, sa doctrine, son œuvre et sa personne dans le Judaïsme. C'est à quoi aboutissent successivement les chapitres entre lesquels son étude se partage. Il n'y a qu'à louer dans le premier chapitre où l'auteur déclare que le Juif, qui est essentiellement un

1. H. G. Enelow, *A Jewish View of Jesus*. New-York, Macmillan 1920 ; in-12 181 pp.

2. C. G. Montefiore, *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus*, London, 1910 ; cf. *R. sc. ph. th.* 1911, p. 173 ss.

être religieux, ne peut point ne pas prendre intérêt à Jésus, la plus grande figure religieuse du monde. Le chapitre suivant, après avoir rappelé que Jésus est un Juif, nous le fait voir plongeant par les racines mêmes de son être religieux dans la tradition, biblique et post-biblique, de son peuple. Son originalité la plus certaine et même unique est d'avoir fait de la religion, pour soi-même et pour ses amis, « a personal matter », une chose et affaire personnelles. Le troisième chapitre prétend nous montrer en Jésus le vrai type du galiléen « un voyant, un révélateur, qui avait le don de percevoir et de concevoir les valeurs spirituelles, un homme tout occupé de montrer les éternelles valeurs de vie, les vraies choses qui comptent dans ce monde ». Pour tout dire (chapitre quatre), c'était le plus authentique des Juifs, le juif idéaliste.

L'auteur définit en ces termes l'enseignement de Jésus : « Lorsque nous étudions la doctrine morale et religieuse de Jésus, nous ne pouvons pas ne pas y reconnaître l'élément juif, ne pas voir qu'il est authentiquement juif et fidèle à la tradition et à l'idéal prophétiques les plus purs. Le mérite de Jésus consiste en ce qu'il a donné à cette tradition et à cet idéal une nouvelle expression, un nouveau relief et qu'il les a enrichis de cette durable force persuasive qui vient de sa fascinante personnalité. » (chapitre cinq). Au chapitre six il retrace l'accueil que Jésus reçut de ses contemporains, accueil mêlé, comme cela était inévitable, où se rencontrent d'admirables amitiés et de redoutables hostilités. C'est ici-bas le lot fatal des grands idéalistes. Sous l'influence du milieu populaire juif, Jésus en vint, après de longues hésitations, à se regarder comme le Messie, « si c'était être le Messie, l'Oint de Dieu, le fils de Dieu, que de réaliser intérieurement le royaume de Dieu ». Les récits évangéliques sont singulièrement difficiles à interpréter en ce qui concerne la mort de Jésus, déclare l'auteur qui, avec une bonne volonté touchante, s'applique à nous persuader qu'elle est le fait, non pas des juifs, mais des romains (chapitre sept). Les deux derniers chapitres sont consacrés à expliquer le peu de place que tient Jésus dans l'histoire juive postérieure et à définir les sentiments à son endroit du juif moderne. Le monothéisme juif s'oppose et s'opposera toujours à l'idée même de la divinité de Jésus. Messie, il ne saurait l'être non plus, attendu qu'il n'a point réalisé le glorieux établissement du règne de Dieu. Prophète ? L'auteur n'y paraît pas songer. Ce fut un vrai Rabbi, comparable et sans doute supérieur aux plus grands et tel que le juif moderne est fier de le reconnaître pour l'un des siens. Il est mort crucifié : c'est un pénible souvenir, mais sa mort l'a grandi encore. Il n'est ni le premier ni le dernier des martyrs juifs.

On voit assez ce qui manque — presque tout — à ce portrait de Jésus, pour être vrai. Tracé avec une évidente bonne volonté et « candeur », au sens anglais, il ne laisse pas, malgré cela, d'être émouvant.

Je ne voudrais pas faire de l'ouvrage de M. A. T. Robertson : *Les Pharisiens et Jésus* [1] une réplique à celui de M. Enelow, ce qu'il n'est

---

1. A. T. Robertson, *The Pharisees and Jesus*. London, Duckworth, 1920 ; in-12, IX-189 pp. M. Robertson, professeur au Southern Baptist theological Seminary, est l'auteur d'une grammaire très appréciée du Nouveau Testament grec.

pas, sans doute. Cependant il vise certains aspects contemporains de la mentalité juive, lorsqu'il écrit, plutôt rudement : « Nous ne pouvons élever des monuments aux Pharisiens mais nous pouvons en user courtoisement, en paroles et en actes, envers ceux qui suivent encore les traditions rabbiniques. Après tout, Jésus était un juif, les apôtres étaient des juifs, Paul était un juif. Si le judaïsme moderne se juge fondé à se glorifier un peu de ces grands noms juifs, qui voudra l'en empêcher ? S'ils désirent élever des monuments à ces prophètes que leurs pères ont tués, nous ne pourrons que nous en réjouir, pourvu que ce ne soit pas à la condition que nous, chrétiens, nous répudions ce pour quoi ils sont morts. »

Tout ceci, pour revendiquer contre certains apologistes, la liberté de voir et de juger les Pharisiens tels qu'il sont. C'est à quoi M. Robertson s'applique en trois sections documentées, précises et franches. D'abord une histoire de la secte pharisienne d'après Josèphe et surtout d'après ses propres écrits, Talmud, Midrach, etc. Non pas histoire externe seulement, mais interne aussi et portant sur les doctrines, l'esprit, la vie religieuse pratique. La seconde section examine, l'un après l'autre et chacun dans un paragraphe spécial, les griefs des Pharisiens contre Jésus. La troisième étudie de la même manière et justifie les accusations portées par Jésus contre les Pharisiens, accusations qui trouvent leur expression finale dans les tragiques *Vae* de *Matthieu*, XXIII.

Ce livre vigoureux doit son origine aux conférences que l'auteur donna en 1917 au Séminaire théologique de Princeton. La copieuse liste d'ouvrages importants sur ce sujet, qui figure en Appendice, rendra service aux étudiants et même à ceux qui ne le sont plus.

Si les Synoptiques eux-mêmes ne nous livrent qu'un évangile déjà transformé, il est donc vrai de dire que nous ne savons presque rien d'assuré sur Jésus. Dans l'Introduction au beau commentaire qu'il vient de publier sur l'*Evangile selon Saint Luc* [1], le R. P. LAGRANGE écrit : « Paul annonçait aux Gentils qu'ils seraient sauvés en croyant en Jésus-Christ, Fils de Dieu, mort pour eux, comme pour tous les hommes, quoiqu'il fût l'héritier des promesses faites aux ancêtres des Juifs. Qui était ce Jésus...?...Est-on sûr de ne pas se tromper en le nommant Sauveur et Seigneur ? Ce sont des questions que Luc entendit souvent poser au cours des missions de l'Apôtre et il y a répondu par l'évangile adressé à Théophile... Le troisième évangile pourrait aussi bien se résumer dans ce mot : Jésus-Christ est le Sauveur des hommes. Cette idée d'un homme Sauveur était alors très répandue. Ce n'est que depuis vingt ans à peine que nous pouvons comprendre comment le début de l'évangile de Luc est une réponse aux préoccupations officielles des hommes. »

---

1. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc (Etudes Bibliques)*. Paris, Gabalda 1921 ; gr. in-8°, CLXVII-629 pp. Comprend une longue introduction, un texte grec critique, une traduction française du troisième évangile et un abondant commentaire, où le récit de S. Luc est étudié en lui-même et sans cesse confronté avec les deux premiers évangiles.

Le grief des critiques serait-il fondé qui accusent Luc « d'avoir transformé la donnée religieuse primitive pour la faire accepter des Grecs, ou du moins de refléter plus ou moins délibérément un état de la croyance qui aurait sensiblement évolué depuis Marc ? » Tel est le point de vue auquel le P. Lagrange se place pour déterminer les caractéristiques de Luc comme historien de Jésus, par comparaison avec Marc que beaucoup de critiques regardent comme représentant un état relativement primitif de l'évangile. Les miracles, le Christ, le royaume et le règne de Dieu, la hiérarchie ecclésiastique, le paulinisme de Luc : sur ces divers points il s'applique, avec un sens averti de la complexité des problèmes, à préciser l'exacte position du troisième évangile, sans s'en laisser imposer par les idées régnantes. Voici un aperçu de ses conclusions. Nulle tendance ne se constate chez Luc à grandir l'image surnaturelle de Jésus. Si dans la narration, il nomme volontiers Jésus « le Seigneur », nous pouvons reconnaître là « une indication sur l'usage des chrétiens qui s'habituaient à nommer Jésus-Christ « le Seigneur ». Mais il ne s'agit nullement d'un procédé systématique pour grandir Jésus dans l'esprit des Gentils. Touchant le règne de Dieu, nous avons dans Luc « un ensemble de textes beaucoup plus riches que ceux de Marc, non pas qu'ils s'en écartent ou qu'ils aient été déformés par la pensée chrétienne, mais parce que Luc a pu recueillir, en partie comme Matthieu, mais avec plus d'abondance, des paroles authentiques de Jésus sur ce thème principal de sa prédication. C'est donc Luc surtout qui permettra d'apprécier la complexité de sa pensée. Elle déborde de toutes parts l'étroite idée du judaïsme officiel, le règne de Dieu sur la terre par l'observation de la Loi imposée aux Gentils, mais elle diffère plus encore de la conception apocalyptique ». De même « Luc n'a nullement forcé les termes pour introduire l'Église dans l'Évangile ». Enfin le paulinisme de Luc ? Les protestants libéraux le jugent superficiel, ce qui les conduit à douter que le compagnon de Paul, le médecin Luc, soit l'auteur du troisième évangile. Le P. Lagrange dit simplement : « Luc a écrit son évangile pour les gentils », comme Paul a prêché le sien aux Gentils. L'évangile de Luc est donc vraiment une histoire de Jésus.

Le commentaire, extrêmement copieux et riche, permet d'apprécier en détail le bien fondé de ces aperçus synthétiques. Tout le monde l'a lu ou le lira de ceux qui, catholiques ou non, s'occupent d'exégèse.

H. Barclay SWETE avait professé, au cours du carême 1908, à l'université de Cambridge, une série de leçons sur *les Paraboles du Royaume*. Ces leçons, qui avaient produit en leur temps une vive impression, ont été retrouvées, après sa mort, dans ses papiers et viennent d'être publiées [1]. Elles le méritaient.

L'ouvrage comprend deux parties, précédées d'une courte introduction. La première partie, divisée elle-même en deux sections intitulées respectivement : Paraboles galiléennes et Paraboles judéennes, étudie, une à une, les dix-huit paraboles qui, dans les Synoptiques,

1. H. Barclay SWETE, *The Parables of the Kingdom*. London, Macmillan, 1921 ; in-12, VIII-213 pp.

ont le Royaume de Dieu pour objet. Texte grec, traduction anglaise, exégèse : le lecteur est heureux de trouver dans ces sections le commentaire substantiel et sobre, religieux et judicieux, qu'il attendait du regretté professeur Swete.

La seconde partie, qui nous intéresse plus spécialement ici, expose, de façon systématique, la doctrine contenue dans les Paraboles. Royaume des cieux, c'est la même chose que Royaume de Dieu ; mais la première formule, qui aurait eu, au sentiment de Swete, les préférences de Jésus, dit plus expressément le caractère essentiellement spirituel, supra-politique, de ce royaume ou mieux de ce règne. Spirituel, ce règne est, pour une part, une réalité déjà présente quoiqu'invisible, une force active dans les cœurs, dans l'Église, dans le monde. Mais il comporte une réalisation ultérieure, parfaite et définitive, introduisant un nouvel ordre de choses. Le Fils unique, l'Époux, et parfois le Roi, c'est Jésus lui-même, et ces appellations, aussi indubitablement que celles de S. Jean, disent sa divinité. L'Église présente et visible, la vie de l'âme dans le Christ, la responsabilité humaine : toutes ces choses ont leur place dans les Paraboles du Royaume et y sont affirmées. De même, pour le Diable et son rôle, pour l'enfer et pour la récompense éternelle, après un jugement. Le juge sera le Christ lui-même, dont la venue est annoncée pour une époque inconnue.

Je ne doute pas que ce petit livre n'obtienne le succès que les leçons eurent jadis.

Ce que Jésus pensait de l'Ecriture : autant qu'intéressant, c'est un sujet difficile à élucider avec toute la précision qu'on souhaiterait. Difficile faute de documents suffisants. Tout ce que les évangiles nous peuvent fournir de renseignements sur ce point, M. J. Hänel l'a groupé, critiqué, interprété et systématisé dans un ouvrage dont l'utilité est certaine, encore qu'il soit nécessaire d'en contrôler et parfois d'en corriger les conclusions [1].

Après avoir étudié les noms que Jésus donne à l'Ancien Testament, M. Hänel s'applique à déterminer le canon et le texte bibliques auxquels il se référait. Pour le canon, ce serait le canon juif comprenant tous les proto-canoniques, déjà divisés en trois groupes : Loi, Prophètes, Hymnes. Le texte ne serait pas celui des Septante, ni le texte hébreu, mais un Targum araméen.

En ce qui concerne la notion d'inspiration, M. Hänel en est réduit, pour une grande part, aux conjectures. Il interprète les expressions, trop peu nombreuses et trop peu explicites, de Jésus à la lumière des idées juives touchant les éléments divers du Canon et leur autorité respective. Jésus aurait distingué dans l'Écriture la propre parole de Dieu et la sagesse humaine, la première faisant autorité, la seconde non. Il signale dans la Loi de « grands commandements » et de « petits commandements ». Parlant de la Loi, il dit toujours *votre* Loi. L'expression « la sainte Écriture » lui est étrangère. Il rejette certains points,

1. J. Hänel, *Der Schriftbegriff Jesu. Studien z. Kanongeschichte u. religiösen Beurteilung d. Alt. Test. (Beiträge z. Förderung Christl. Theologie*, Bd. 24). Gütersloh, Bertelsmann, 1919 ; in-8°, 224 pp.

le divorce par exemple, le serment, etc. Ses livres préférés semblent être les *Petits prophètes, Daniel, Isaïe, les Psaumes, le Deutéronome.* Son exégèse est plus objective et plus réelle que celle des rabbins, sans cependant s'attacher au sens proprement historique.

Tout le monde voit ce que ces assertions comportent souvent d'incertitude ou même renferment d'erreurs, touchant, par exemple, la question de l'inspiration, qui est mal posée, ou celle du Canon avec l'exclusion, injustifiée, des deutéro-canoniques.

Saint Paul. — Il est toujours très étudié. On serait tenté de dire trop. Mais cette réflexion ne saurait s'appliquer au livre que vient de lui consacrer M. J.G. MACHEN sous ce titre : *L'origine de la religion de Paul* [1] et qui est excellent. Ce sont des conférences données à l'Union Theological Seminary in Virginia.

Après une copieuse introduction où est posé le problème à la solution duquel l'ouvrage est consacré, M. Machen, qui est professeur au Séminaire presbytérien de Princeton, retrace les grandes étapes de la vie de Paul jusqu'au début de ses grandes missions. Voici ses conclusions :

1° Les relations de Paul avec les premiers disciples de Jésus étaient cordiales.....

2° La première éducation de Paul fut strictement juive et foncièrement palestinienne et non pas hellénistique : jamais Paul n'abandonna son attachement à son peuple.

3° L'attitude de Paul à l'endroit du paganisme, après sa conversion comme avant, fut une attitude d'extrême aversion.....

Et maintenant quelle est l'origine de la religion de Paul ? Paul lui-même répond : Jésus de Nazareth. Quoi qu'en ait dit Baur, les premiers disciples de Jésus ne pensent pas autrement. L'étude des Épîtres confirme ce double témoignage. Le Christ de Paul est bien le Jésus des Évangiles ; la doctrine de Paul, touchant le règne de Dieu, la paternité de Dieu, la grâce, la vie morale, est bien celle du Jésus des Évangiles. Mais tout ceci demeure superficiel. La religion de Paul, foncièrement, non pas sa théologie seulement — cette distinction est assez vaine —, a pour centre la Rédemption .« Donc Paul est un vrai disciple de Jésus, si Jésus a été un Rédempteur divin ; ce n'est point un vrai disciple si Jésus n'a été rien de plus qu'un révélateur de la paternité de Dieu. »

D'où peut venir, si elle ne vient pas de Jésus, cette religion de la Rédemption et du Salut ? Du Judaïsme contemporain, comme le veulent Wrede et Brückner ? Les deux foyers de la vie juive contemporaine étaient la Loi et l'espérance messianique. Ni l'une ni l'autre ne peuvent expliquer la religion de Paul, sa sotériologie et sa christologie. D'où vient donc cette religion ? Du paganisme hellénistique ? C'est l'hypothèse du jour. M. Machen en fait bien voir la faiblesse, les multiples faiblesses. Cette religion orientale du Salut par laquelle le Christianisme naissant fut si radicalement transformé en quelques années, il s'étonne qu'on en parle avec tant d'assurance. Si sévère lorsqu'il s'agit

---

1. J. G. MACHEN, *The Origin of Paul's Religion.* New-York, Macmillan, 1921; in-8°, 329 pp.

de Jésus, de son histoire, de sa prédication, la critique devient singulièrement facile à satisfaire lorsqu'il s'agit de reconstruire l'état de cette religion orientale du salut dans les années 40-50 de l'ère chrétienne. Et où donc Paul a-t-il appris à la si bien connaître ?

Admettons, si l'on veut, ce tissu d'hypothèses. Une comparaison objective montre que Paul n'a emprunté au syncrétisme gréco-oriental ni le complexus d'idées qui se rattachent chez lui à l'obtention du salut, ni ses sacrements, ni sa christologie et sotériologie. Tout cela chez lui est bien différent des données prétendûment semblables qui se rencontrent dans les Mystères. Sauf pour ce qui concerne les sacrements, qui seraient pour Paul de simples signes d'expériences intérieures, les pages que M. Machen consacre à cette comparaison sont de tout point excellentes. C'est un vrai chagrin de voir un aussi ferme croyant et un esprit aussi judicieux trouver sa « pierre d'achoppement » en la formule : *ex opere operato* qu'il oppose à : *ex opere operantis* et à laquelle il attribue finalement un sens qui n'est pas du tout le nôtre, à nous catholiques. Et sa bonne foi est manifeste. Je veux citer sa conclusion, où il n'y a qu'à approuver : « La religion de Paul n'était pas fondée sur un complexus d'idées dérivées du judaïsme ou du paganisme. Elle était fondée sur le Jésus historique. Mais ce Jésus historique sur lequel elle était fondée n'était pas le Jésus que reconstruisent les modernes, mais le Jésus du Nouveau Testament tout entier et de la foi chrétienne ; non pas un docteur qui survivait seulement dans le souvenir de ses disciples, mais le Sauveur qui, après avoir accompli son œuvre rédemptrice, avait recouvré la vie et pouvait encore être aimé. »

Jésus et Paul : c'est le thème traité, avec infiniment moins de bonheur, mais avec sa coutumière originalité, par M. B. W. Bacon, dans une série de conférences données au Manchester College d'Oxford et qui viennent de paraître en volume [1]. Il serait difficile de mieux résumer sa pensée que ne l'a fait M. Machen dans un compte rendu de la *Princeton Theological Review* [2]. Jésus se présenta d'abord comme un prophète qui, poursuivant l'entreprise de Jean-Baptiste, s'efforçait de réconcilier son peuple avec Dieu. N'y ayant pas réussi, il se plaça sur le terrain messianique où bientôt il entrait en conflit avec les autorités juives de Jérusalem. Lorsque la mort, qu'il avait envisagée courageusement, devint certaine, il se représenta sa mission comme celle d'une victime propitiatoire, à la façon des martyrs dont il est parlé au *II*e et au *IV*e *Livre des Macchabées.*

C'est à cette dernière conception que s'attacha la foi des premiers disciples. L'évangile se résumait pour eux dans les deux rites du baptême et de la cène. Leur vie religieuse se concentrait autour de ces deux sacrements.

Sur cet évangile du baptême et de la cène, l'apôtre Paul édifia son œuvre théologique, que M. Bacon définit « un double déguisement, adaptant l'évangile aux manières de penser rabbiniques et le traduisant

1. B. W. Bacon, *Jesus and Paul*. New-York, Macmillan, 1921 ; in-8°, x-251 pp.
2. Octobre 1921, p. 684 et ss.

en celles de la religion personnelle des hellénistes. » Il importe de bien distinguer l'évangile de Paul de cette théologie apologétique.

Après la mort de Paul, une réaction se produisit, qualifiée d'araméenne par M. Bacon et représentée par les Synoptiques. Elle s'accuse surtout en S. Matthieu, où l'évangile est conçu comme une sorte de Loi nouvelle. Ce n'est point une forme primitive de l'évangile, mais une conception postérieure au paulinisme et en réaction contre lui. Les *Actes des Apôtres* où M. Bacon voit un essai de « pauliniser » le « pétrinisme », sont sans intérêt ni valeur. Ces deux formes, paulinienne et araméenne, de l'évangile s'unifient en une synthèse supérieure dans les Écrits johanniques. Et de toutes ces conceptions diversement orientées, la synthèse définitive et l'interprétation moderne, c'est la théologie protestante libérale !

Ouvrage assez mal composé, comme le relève M. Machen, et écrit dans cette langue imprécise qu'affectionne la théologie libérale. Moins original aussi qu'il ne paraît et où se reconnaît l'influence persistante de l'archaïque école de Tubingue.

Le livre de M. A. H. Mc Neile : *S. Paul, sa vie, ses lettres, sa doctrine chrétienne*[1] nous intéresse surtout par sa seconde partie. La première est un résumé de la vie de S. Paul et une introduction sommaire à l'étude de ses Lettres, sans tendances particulières. Les *Epîtres pastorales* sont des traités généraux sur la manière de gouverner l'Église, écrits par un fidèle disciple de S. Paul. Rien sur l'*Épître aux Hébreux*.

L'exposé doctrinal, qui forme la seconde partie de l'ouvrage, ne compte guère que quarante pages. Voici la formule la plus générale de sa pensée : « Notre Seigneur fut le fondateur du Christianisme, mais il le fonda moins par son enseignement qu'en étant Lui-même le fondement... C'est une erreur de penser que S. Paul ne pouvait rien apporter à l'édifice chrétien qui ne se trouvât déjà dans l'enseignement de Jésus durant sa vie terrestre. Ce qu'il apporta, ce fut un système d'idées non pas construit avec des paroles du Seigneur, mais élevé sur le fondement de sa Personne ressuscitée et glorifiée ? Mais qui venaient d'où, ces idées ? Très principalement de son expérience religieuse. Et cette expérience, quel en était au juste l'objet ? L'Esprit et son action dans sa propre vie et dans celle des convertis. C'est de cette expérience de la justification et de la sanctification, du transfert de la mort à la vie, que Paul a tiré sa Sotériologie d'abord, puis sa Christologie. » L'idée n'est pas précisément nouvelle. M. Mc Neile la développe de façon sommaire et un peu enveloppée, qui ne permet pas de toujours bien saisir sa pensée exacte. Constatons seulement qu'il paraît être rebelle à l'engouement syncrétiste. M. B. Bacon aussi, d'ailleurs.

M. J. Duperray a étudié, dans la thèse de doctorat qu'il a présentée à la Faculté catholique de Lyon, un sujet très actuel et dont l'intérêt est égal pour l'historien du Christianisme primitif et pour l'âme chré-

1. A. H. Mc Neile, *St Paul, his Life, Letters and Christian Doctrine*. Cambridge, University Press, 1920 ; in-12, xix-319 pp., avec trois cartes.

tienne. C'est *Le Christ dans la vie chrétienne d'après Saint Paul* [1]. Il déclare lui-même se placer, pour ce qui est du point de vue et de la méthode, sur le terrain de la théologie biblique et non pas sur celui de la théologie proprement dite ou rationnelle. Son objectif précis a été « de rechercher quel est, pour l'Apôtre des Gentils, le rôle, la place du Christ dans la vie chrétienne », « d'essayer de reconstituer pour nous la synthèse de ce point important de sa doctrine spirituelle ». Cette synthèse, « si elle n'est systématiquement exposée nulle part, remarque M. Duperray, est supposée partout. » C'est vrai jusqu'à un certain point et sous une forme à trouver, s'il s'agit de S. Paul lui-même. L'auteur s'applique à la reconstituer, cette synthèse, en trois chapitres où il étudie l'incorporation au Christ (fait et nature), la vie dans le Christ, la glorification avec le Christ, de la manière la plus positive et la plus judicieuse. L'ordre qu'il y suit est un ordre plutôt objectif. Cependant nous aimerions entrevoir l'ordre subjectif, l'ordre psychologique suivant lequel ces choses se présentaient dans l'esprit de S. Paul. C'est à ce désir que répond, sans que peut-être l'auteur l'ait clairement aperçu ou du moins clairement énoncé, le dernier chapitre intitulé : le Christ dans la vie de S. Paul. Travail difficile à faire et que M. Duperray a très bien fait, encore que peut-être suivant une formule un peu trop systématique et pas assez historique. Ce livre mérite de trouver parmi nous beaucoup de lecteurs.

Dans le commentaire, érudit et précis en sa sobriété, qu'il a récemment publié sur l'*Epître aux Ephésiens* [2], le R. P. J.-M. Vosté consacre seize pages de son Introduction à mettre en lumière l'ecclésiologie de cet écrit de l'apôtre Paul. Comme il le remarque justement, après le R. P. Prat, l'Église est pour S. Paul « le complément, le plérôme du Christ ». Aussi sa doctrine de l'Église fait-elle vraiment corps, non seulement avec sa sotériologie, mais avec sa christologie. Le P. Vosté l'expose sous les titres suivants : l'Église comme société des fidèles du Christ, comme corps mystique du Christ, comme édifice spirituel, comme Épouse du Christ, les propriétés de l'Église.

On lira pareillement avec fruit les Notes qu'il consacre en Appendice à *Eph.*, II, *3* et *V*, *32*. Le premier de ces versets ne vise pas directement le péché originel, le second n'a qu'un rapport assez lointain avec la doctrine théologique du mariage-sacrement, et n'en est pas le fondement.

M. F. Kattenbusch a rédigé pour le *Festgabe* offert au professeur von Harnack à l'occasion de ses 70 ans par ses collègues et amis [3], une étude, compacte et difficile à lire mais très suggestive, intitulée : *Der Quellort*

---

1. J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul.* Gand, Imprimerie « Veritas », 1920 ; in-8° XIII-204 pp.

2. J.-M. Vosté, O. P., *Commentarius in Epistolam ad Ephesios.* Paris, Gabalda, 1921 ; in-8°, 319 pp. Cette solide étude a été agréée par la *Commission biblique* comme thèse pour l'obtention du doctorat ès-sciences bibliques, que le R. P. Vosté, professeur d'exégèse du N. T. au Collège Angélique, vient de conquérir brillamment.

3. F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*, dans *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht.* Tübingen, Mohr, 1921 ; in-8°, 405 pp. L'étude de K. occupe les pages 143-172.

der Kirchenidee, le lieu ou point de jaillissement de l'idée d'Église. « Est-il exact de se représenter les disciples comme formant dès l'origine (peut-être dans l'idée même de Jésus), à la fois une communion et une communauté ? » Telle est la question précise qu'il se pose. Et voici la réponse qu'il y fait : « L' «Église» est réellement, depuis le commencement, d'après l'idée même de Jésus et sa volonté la plus profonde, tout ensemble la societas fidei et spiritus sancti et une spécifique societas externarum rerum ac rituum. » Encore qu'il ne faille point s'exagérer la portée de cette réponse, il est juste d'en souligner l'intérêt.

La voie que suit M. Kattenbusch dans sa recherche et qui le conduit au résultat qui vient d'être indiqué est assez compliquée et il est impossible de la relever ici en détail. Son point de départ est double : 1° la chrétienté primitive a eu le vif sentiment de son « unité » avec le Christ et de l'« unité » de ses membres entre eux ; 2° elle s'est considérée à côté des juifs et des gentils, comme un « tertium genus ». S. Paul est le grand témoin du premier de ces deux sentiments, dont l'auteur relève les manifestations jusqu'à la fin du IIe siècle. Mais quelle est la base historique, la source de cette conception ? La prophétie de *Daniel* VII, 9-28. Oui, mais pas exclusivement. Il faut expliquer que le peuple des saints soit devenu l'Église, la « communion » une « communauté » organisée. Cette explication, c'est le logion de *Matth.* XVI, 18 dont M. Kattenbusch maintient l'authenticité. Une question subsiste. Si Jésus a vraiment fait de ses disciples une Église, quand l'a-t-il fait et de quelle manière ? A la Cène et par la Cène, pour laquelle les disciples se réuniront dorénavant. Et ce sont ces réunions qui achèveront de leur faire prendre conscience d'eux-mêmes.

Le Rév. M. A. Mathis peut se flatter d'avoir épuisé son sujet dans la thèse de doctorat qu'il a consacrée à la *Pistis-Hypostasis d'Hébreux XI, 1* [1]. Établissement critique du texte original, histoire de son interprétation chez les Pères grecs et latins, au Moyen-Age et à l'époque moderne, dépouillement de la littérature grecque, classique et post-classique, surtout au temps où parut l'épître aux Hébreux, puis de la littérature biblique, application à l'exégèse d'*Hébreux, XI, 1* des données ainsi obtenues : rien n'a été négligé de ce qui pouvait contribuer à éclaircir cette importante formule. La conclusion est catégorique. Le mot Hypostasis évoque l'idée de réalité. «L'Hypostasis pauline, en tant que prédicat de la foi dans *Hébreux XI, 1*, c'est la présentation de la réalité par opposition à la simple apparence. Scientifiquement, nulle autre interprétation n'est possible. Les traductions fiducia, exspectatio, sont des défis à l'évidence historique.» La foi, c'est dirions-nous, la « réalisation » de ce qu'on espère.

Écrits johanniques. — M. Alfred Loisy vient de publier une deuxième édition refondue de son commentaire sur le *Quatrième Evangile*, auquel il a joint cette fois la traduction et l'explication des *Epîtres* dites

1. M. A. Mathis, *The Pauline Pistis-Hypostasis according to Heb. XI, 1*. Washington, Catholic University of America, 1920 ; in-12, IX-160 pp.

de Jean [1]. En dépit de cette notable addition, l'ouvrage, d'ailleurs parfaitement imprimé, ne compte plus que 602 p. au lieu des 960 qu'il avait dans la première édition. C'est une particularité plutôt rare, élégante et qui mérite d'être relevée. L'auteur a donc refondu son œuvre et il l'a fait avec ce sens et ce goût des vrais problèmes et actuels, qu'il discerne fort bien s'il les résout fort mal. « L'on a cru pouvoir, écrit-il, en rééditant le présent travail sur l'évangile johannique, abréger certaines explications ou démonstrations superflues maintenant ou moins opportunes, touchant le rapport de Jean avec les synoptiques, le caractère allégorique et fictif tant des récits que des discours johanniques, et faire une place à des remarques sur la composition du livre, composition moins homogène qu'on avait cru pouvoir le soutenir il y a dix-huit ans, aussi sur les affinités du mysticisme johannique avec les doctrines et les cultes mystiques du paganisme. » Et s'il fallait entendre ceci comme la simple constatation d'un déplacement des problèmes, ce serait très juste.

Mais voyons ce que sont ces nouvelles « remarques » auxquelles M. Loisy a cru pouvoir faire une place dans sa deuxième édition. Touchant la composition du livre, d'abord. « Pour ce qui est du problème littéraire, le fait général d'une rédaction composite paraît indiscutable, non que le quatrième évangile ait été compilé tout entier sur des documents antérieurs, mais parce qu'un écrit ou un recueil original a été progressivement enrichi de suppléments et retouché de façon à prendre la forme qui l'a fait accepter dans le canon évangélique. » Sur le caractère de l'écrit primitif : « C'était... un recueil de méditations sur le thème du Christ, de sa manifestation, de son enseignement, de sa mort et de sa gloire subséquente ; ce n'était ni un récit suivi ni une collection de discours, mais les spéculations mystiques de l'auteur s'exprimaient soit en forme de narration symbolique dont une sentence théologique fournissait la clef, soit dans la forme purement didactique d'un discours plus étendu... De ces fragments de biographie divine aucune impression de réalité ne se dégage (voilà une chose qu'il sera particulièrement difficile de faire admettre au lecteur non prévenu du quatrième évangile), si ce n'est celle de la haute inspiration de foi qui les pénètre. Jésus est le Sauveur que ses fidèles adorent en célébrant son mystère. C'est le mystère que l'auteur contemple et réalise dans ses poèmes. La clef du mystère n'est pas seulement dans les propos qui sont comme la pointe des récits, mais dans les discours plus généraux qui ont été, à ce qu'il semble, dès l'origine, associés aux tableaux mystiques. Le poème du Logos fait chair est la préface qui leur convenait ; l'instruction à Nicodème, le discours sur le pain de vie, les paroles de Jésus à la Samaritaine sur le culte en esprit, les déclarations que Jésus fait aux juifs à propos de sa mission (V, 19-24, 26-28 a, 30), touchant le diable père des Juifs et Dieu père du Christ (VIII, 26, 38, 42-47, 54-55), le discours sur le pain de vie, l'allégorie du bon pasteur, le fond principal des discours après la cène présentent en forme à la fois dialectique et lyrique une théorie complète du salut par le Christ et du mystère chrétien. Car il s'agit bien maintenant d'un mystère de salut et non plus du messianisme juif avec

1. Alfred Loisy, *Le Quatrième Evangile*, deuxième édition refondue ; *les Epîtres dites de Jean*. Paris, Nourry, 1921 ; gr. in-8°, 602 pp.

son eschatologie plus ou moins teintée de nationalisme. La gnose en était autre que celle de Paul, non moins originale, beaucoup plus dégagée des spéculations juives, plus libre aussi à l'égard des traditions concernant Jésus, bien qu'elle semble s'y arrêter davantage. En effet, le Christ de ce premier évangile, que nous pouvons appeler johannique pour en signifier l'esprit particulier, n'était pas né de la femme, comme celui de Paul, et il n'avait pas vécu sous la Loi ; c'était une forme de Dieu manifestée en homme, un Hermès personnifiant la sagesse divine en la révélant, mais aussi un Dieu mourant comme Osiris, comme Attis, comme Adonis pour renaître immortel et donner l'immortalité à ses fidèles. Le baptême et l'eucharistie sont déjà, chez Paul, des sacrements mystiques, mais la théorie sacramentelle y est moins achevée, le mystère y est moins défini en regard du messianisme juif, dans lequel il reste encadré... »

Touchant la nature des remaniements postérieurs. Un travail rédactionnel, à deux reprises surtout, s'est exercé sur cette « œuvre de haute et sobre gnose ». Il avait pour objet « tout en en conservant le caractère mystique et en en développant le symbolisme, de la rapprocher du type traditionnel que représentent les trois premiers évangiles. » « Le rapprochement toutefois n'a pas consisté que dans l'emprunt d'éléments de narration, on a sacrifié quelque peu de la transcendance et de la simplicité doctrinales qui appartenaient à l'œuvre primitive, afin que l'existence du Christ fût davantage celle d'un homme et que sa fin, la résurrection, correspondît aux données de l'eschatologie juive qu'avait retenues la tradition chrétienne. »

La première épître dite de Jean aurait « été conçue dès l'abord en explication complémentaire de l'évangile. »

C'est, on le voit, reprise selon la formule du jour qui est celle du Christianisme - Mystère, l'interprétation symbolique que nous avions déjà dans la 1re édition. Le quatrième évangile serait la recension éphésienne du « Mystère » gréco-oriental qui s'est cristallisé autour de la chétive personnalité historique de Jésus. On ne se lasse pas d'admirer la maîtrise avec laquelle M. Loisy procède à ses brillantes reconstructions du passé chrétien à partir d'une grande idée génératrice quelle qu'elle soit. C'est un merveilleux artiste. Mais qu'on n'aille pas le prendre pour un historien. Sur l'Apocalypse il écrit : « Les mêmes personnes qui ont attribué le quatrième évangile à l'auteur de l'Apocalypse ont glissé tout exprès dans ce livre la christologie de l'évangile. » Les systèmes ont leurs exigences, qui sont cruelles parfois !

Au début de son étude sur *Jean I, 14* publiée dans le *Festgabe* qu'un groupe de savants a offert à M. von Harnack et qu'il a intitulée : *Le Logos est devenu chair*[1], le professeur R. Seeberg rappelle l'interprétation qu'il a jadis proposée des récits synoptiques relatifs au baptême de Jésus. Et c'est que la conscience que Jésus avait de posséder un pouvoir et une autorité divins avait son origine dans la venue en lui du Saint-Esprit lors de son baptême. Jean serait-il d'un autre avis et cette

1. R. Seeberg, Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, pp. 263-282, dans *Festgabe A. v. Harnack darg.*

incarnation du Logos par laquelle il explique la conscience divine remonterait-elle vraiment pour lui à la conception même, qu'il déclare avoir été miraculeuse, de l'homme Jésus? Non pas, assure M. R. Seeberg, après avoir remarqué que Logos et Pneuma ne se distinguent pas réellement l'un de l'autre. Le v. 14 du Prologue ne se rattache pas au v. 13 mais commence une autre section et se réfère à une phase ultérieure qui est celle du baptême. Le Logos est devenu chair lors du baptême de Jésus. Jean dit, en d'autres termes, la même chose que les Synoptiques. Exégèse artificielle, conduite d'ailleurs avec beaucoup de dextérité. M. R. Seeberg, parvenu au terme de son inefficace démonstration, essaie, mais sans clarté ni succès, d'expliquer la conscience que Jésus avait de son unité personnelle.

En tête de son *Commentaire de l'Apocalypse*[1], aussi judicieux que minutieusement étudié et que viennent enrichir XXXIX Excursus, le R. P. Allo a placé une remarquable et copieuse Introduction. L'essentiel de son interprétation de l'Apocalypse tient dans les propositions suivantes. « Pour nous, l'Apocalypse est un livre essentiellement eschatologique, sauf aux chapitres I-III... Mais cette eschatologie, nous le verrons, n'a guère de commun avec l'ancienne (celle des Apocryphes) que des images. La différence ne tient pas uniquement à ce qu'elle est celle du Nouveau Testament. Nous aurons de nombreuses occasions de montrer que Jean n'entend pas les « derniers temps » comme la courte période qui verra les convulsions finales. En fait, c'est toute la durée du monde actuel, quelque longue qu'elle puisse être, depuis l'Incarnation. ... C'est le « Règne de Dieu » inauguré par l'Incarnation ; il y a bien deux phases, mais ces deux phases sont souvent présentées en un même tableau, sinon sous une seule image. » — La section centrale de l'Apocalypse se divise en deux parties IV-XI, 18 et XI, 19 - XX, 11. Il n'est pas douteux que les visions rapportées dans la première partie conduisent ce monde transitoire à sa consommation. « On en a conclu que la vision de la Femme et du Dragon marquait le commencement d'une nouvelle Apocalypse d'une origine documentaire tout à fait différente de celle de la précédente (IV-XI), quoique équivalente pour la signification, et juxtaposée tant bien que mal à la première par un artifice du rédacteur. Cela nous ne l'admettons pas... La seconde doit avoir au moins une valeur explicative vis-à-vis de la première. Mais qu'elle se rapporte à un avenir *ultérieur*, nous ne pouvons pas non plus le croire, attendu que le livre aux sept sceaux, dont le contenu s'est réalisé de VI à XI, embrassait bien tout l'avenir ». La seconde partie est donc une « récapitulation » ou reprise, sous un autre aspect, de ce qui a été dit dans la première. — « Inutile, d'abord, d'insister sur le fait que le symbolisme s'étend à tous les tableaux, et à presque tous leurs traits constitutifs. Il ne faut donc pas [les] prendre à la lettre... De plus les nombres et les successions mêmes... doivent souvent aussi être compris autrement qu'au sens littéral. Ce qui est représenté sous forme de

1. E. B. Allo, *Saint Jean, l'Apocalypse (Etudes bibliques)*. Paris, Gabalda, 1921 ; gr. in-8°, CCLXVIII-373 pp. Le commentaire renferme un texte grec critique et une traduction française.

nombres successifs d'une série, n'implique pas nécessairement une suite chronologique ...»

Ces grandes idées, qui vont diriger l'interprétation de l'Apocalypse dont une étude préalable attentive les a suggérées, sont exposées et justifiées par le P. Allo en une série de chapitres vraiment suggestifs, parmi lesquels il faut surtout citer ceux qui ont trait aux matériaux symboliques de l'Apocalypse de Jean et aux procédés de composition littéraire de l'Apocalypse [1]. Le chapitre consacré à comparer l'Apocalypse et les autres livres du Nouveau Testament, lui aussi très intéressant, aboutit aux conclusions que l'on connaît déjà par l'article publié sur le même sujet dans la *Revue biblique* [2].

Je ne puis songer, malheureusement, à reproduire ici le détail des interprétations proposées par le P. Allo. Un spécimen seulement. Dans l'Apocalypse, l'Adversaire qui dirige et excite tous les autres, c'est Satan « Il se procure dans l'humanité deux lieutenants visibles, les deux Bêtes (c. XIII) qui sont l'Antéchrist perpétuel, sous ses deux aspects. La première représente la puissance politique, actuellement exercée par Rome, ou Babylone la prostituée ; la seconde, ce sont les diverses puissances de persuasion et d'égarement, qui travaillent dans le domaine intellectuel et religieux. Car l'Antéchrist personnel des Juifs n'apparaît nulle part dans notre livre inspiré. »

Le rare mérite de ce beau livre, auquel tous les milieux compétents ont fait un accueil vraiment chaleureux, c'est d'unir à la plus intelligente et vivante sympathie pour l'œuvre si spéciale du voyant de Pathmos une parfaite sobriété de jugement.

Questions spéciales. — Tout le monde connaît déjà l'ouvrage de S. E. le cardinal Billot sur *La Parousie* [3]. Il est formé de dix articles publiés, au cours des années 1917-19 dans les *Études*, et qui embrassent, dans toute leur étendue, les enseignements du Nouveau Testament relatifs au second avènement du Christ. Écrit contre les « modernistes », ce bel exposé classique se développe avec un ordre et une sérénité admirables, que nulle polémique acrimonieuse ou fertile en digressions ne vient troubler. Tout en louant, comme elle le mérite, cette sereine hauteur de vues, il est permis de regretter que le souci de demeurer aisément accessible au grand public pour lequel ces articles ont été écrits, ait détourné l'auteur d'entrer un peu plus avant dans l'analyse et dans la critique des travaux récents et des opinions qui y sont proposées. La doctrine de ce livre, dont il est bien superflu de louer la sûreté et la richesse théologiques, se rattache, au point de vue exégétique, à la tradition de S. Augustin et de Bossuet.

Bien différent d'esprit est l'ouvrage du Dr R. H. Charles, archidiacre de Westminster, sur *l'enseignement du Nouveau Testament rela-*

1. Je signale la réimpression de l'ouvrage bien connu, et utile malgré ses exagérations, d'H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit : eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen I und Ap Joh* XII. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921 ; in-8° xiv-431 pp.

2. *Revue Biblique* 1915, p. 393 ss.

3. S. E. le cardinal Billot, *La Parousie*, Paris, Beauchesne, 1920 ; in-12-352 pp.

tivement au divorce [1]. La question capitale c'est la manière dont il faut entendre *Matthieu XIX, 1-9* et *Marc X, 1-9*. *Matthieu* a bien rendu le sens de la question posée par les pharisiens : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? » Cette question se rattache aux discussions passionnées relatives à l'interprétation de *Deutéronome XXIV, 1-2*, discussions où s'opposaient l'une à l'autre les écoles de Chammaï et de Hillel. La réponse de Jésus est à interpréter en fonction de ces discussions et de *Deut. XXIV, 1-2*. Le cas d'adultère n'est pas envisagé. Il était puni de mort par une autre loi, *Deut. XXII, 22*, qui était toujours en vigueur et qui ne fut abolie qu'en 30 de l'ère chrétienne. Une loi prescrivant le divorce en cas d'adultère lui fut substituée.

Et ceci nous fournirait la clef de *Matthieu XIX, 9* et *V, 32* : « en cas d'adultère », qui est bien une glose, mais traduisant la vraie pensée de Jésus et rendue nécessaire par le changement survenu entre-temps dans la législation, c'est-à-dire par l'abolition de la peine de mort en cas d'adultère. *Marc X, 12* est faux. *I Corinthiens VII, 11 a* est une interpolation. Conclusion : le divorce en cas d'adultère, avec droit de se remarier, est autorisé par les déclarations authentiques de Jésus. L'apôtre Paul a même étendu le principe à toutes les espèces de fautes sexuelles dont il enseigne *I Corinthiens VI, 15-18* qu'elles dissolvent *essentiellement* le lien conjugal ipso facto, sous cette réserve qu'il se trouve rétabli par la réconciliation spirituelle des conjoints. A ce propos, le Dr Charles s'exprime sur le pouvoir de l'Église et de l'État en termes sévèrement restrictifs.

Cette thèse d'un idéalisme audacieux, semble avoir quelque peu troublé les théologiens de l'Église anglicane. On le conçoit aisément. L'infidélité des conjoints, sous quelque forme qu'elle se produise, dissolvant automatiquement le lien conjugal ! Cela ne laisse pas que d'être inquiétant. Parmi les réponses qui y ont été faites, je citerai seulement celle du Dr F. H. Chase, évêque d'Ély et celle des DD. G. H. Box et Ch. Gore [2]. L'exégèse du Dr Charles, pour séduisante qu'elle puisse paraître à première vue, utilise trop d'hypothèses discutables et heurte trop de faits certains pour pouvoir être admise.

« *Matériaux pour l'étude de la gnose apostolique* » : tel est le titre, un peu énigmatique, d'un ouvrage publié en collaboration par un clergyman anglican le *Vicar* Th. S. Lea et un laïque M. F. B. Bond [3]. Cette « gnose apostolique », qui n'aurait rien à voir avec les systèmes gnostiques et répondrait à la « nourriture solide » de S. Paul, serait le sens caché des Écritures du Nouveau Testament. Car, en plus de leur sens obvie, les livres du N. T. auraient un sens caché lié à la valeur numérique des lettres de l'alphabet grec. Cette manière d'exprimer sa pensée,

1. R. H. Charles, *The Teaching of the New Testament on Divorce*. London, Williams and Norgate, 1921 ; in-12, xiii-127 pp.

2. F. H. Chase, *What did Christ teach about Divorce ?* G. H. Box and Ch. Gore, *Divorce in the New Testament : A Reply to Dr Charles*. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1921.

3. Th. S. Lea and F. B. Bond, *Materials for the Study of the Apostolic Gnosis*. Oxford, Blackwell, 1919 ; in-8° 127 pp.

bien connue sous le nom de *gemâtria*, et qui était répandue dans le monde gréco-romain, aurait été largement utilisée par les écrivains du Nouveau Testament. C'est du moins la thèse que s'efforcent de faire accepter les deux auteurs. Ils l'appliquent, de façon particulièrement systématique, au nom de Jean-Baptiste, au nom de Jésus-Christ et aux paraboles de *Matthieu XIII*. La *gemâtria* du nom Jésus-Christ en lettres grecques étant 888+1480=2368, le procédé consiste à rechercher les formules grecques qui fournissent le même total numérique, ce qui conduit les auteurs à aligner toute une série d'expressions plus ou moins riches de significations doctrinales. Ces expressions ou affirmations représenteraient le sens « gémâtrique » des livres inspirés et constitueraient la gnose apostolique. A ce premier essai, les auteurs nous promettent une suite. Attendons la suite et laissons-les courir leur chance jusqu'au bout.

Le petit livre de M. Lanoë-Villène intitulé : *Les Sources de la Symbolique chrétienne*[1], beaucoup plus chimérique encore, ne me paraît guère moins inoffensif. Je n'en puis toutefois parler qu'avec une certaine réserve. Je n'en saisis que très imparfaitement l'intention et la pensée, n'ayant pas lu l'ouvrage publié antérieurement par l'auteur et qui est la clef de celui-ci[2]. Le monde ancien a connu deux occultismes ou symboliques, à savoir la symbolique delphienne et la symbolique dionysienne. La loi mosaïque était delphique, la loi nouvelle est dionysienne. On appréciera le point de vue et la manière de l'auteur par le passage suivant : « Ceci est d'ailleurs expliqué par l'évangile de saint Jean, car là Jésus change l'eau en vin aux *Noces de Cana*, c'est-à-dire qu'il remplace dans l'ésotérisme du nouveau culte le delphisme primitif dont l'occultisme était contenu dans la loi de Moïse — les six vaisseaux de pierre — par le dionysisme dont la mystique renfermait les premiers principes de la religion universelle. Mais lorsque la mère de Jésus veut prendre sa place dans l'organisation cultuelle que vient de créer son fils et qu'elle s'avance vers lui en disant : « Ils n'ont plus de vin », Jésus lui répond par une phrase qui semble dire aux non-initiés : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre moi et toi. » Marie abdique alors toute autorité devant son fils et commande aux serviteurs : « Faites tout ce qu'il vous dira. » Ces paroles ont été mises là pour rappeler que l'admission des femmes à participer aux mystères de Bacchus avait été la cause principale de la déchéance dans laquelle était tombé le dionysisme et que Jésus l'interdisait définitivement dans la célébration du nouveau sacrifice dont il était le premier pontife et dont il serait bientôt la victime offerte en holocauste pour le salut du monde. » (p. 28 s.) Que pense M. Loisy de ce symbolisme ?

Le Saulchoir. A. Lemonnyer, O. P.

---

1. Lanoë-Villène, *Les sources de la Symbolique chrétienne*. Paris, Fischbacher, 1921 ; in-16, 160 pp.

2. Id. — *Principes généraux de la Symbolique des religions*. Paris, Fischbacher, 1916.

CHRONIQUE

ROME. — Universités. — Pour procurer, tant aux Orientaux qu'aux Occidentaux, les moyens de se livrer à l'étude scientifique de l'histoire, de la littérature et de la doctrine des Églises d'Orient, Sa Sainteté BENOÎT XV avait fondé à Rome, dès 1917, malgré les difficultés de la guerre, un institut de haut enseignement, l'Institut Oriental, dont l'accès serait ouvert aux schismatiques eux-mêmes. Après trois ans d'existence l'Institut élargit déjà l'organisation de ses cours et pourvoit à la création de nouvelles chaires : il n'est plus seulement un séminaire supérieur, mais une Université, que son caractère international et son prestige scientifique distinguent des anciens collèges orientaux de Rome. Voici quelle est désormais la distribution des matières enseignées : Théologie comparée des Orientaux (Gréco-russes en particulier) et des Catholiques latins (Prof. M. JUGIE, O. S. A.), Théologie patristique (Prof. Th. SPACIL, S. J.), Patrologie orientale (Prof. H. BERTINI), Liturgies orientales, histoire et rituel (Prof. Dom H. SCHUSTER, O. S. B., directeur de l'Institut), Droit canonique oriental (Prof. R. SOUARN, O. S. A.), Histoire des Églises Orientales (Prof. S. VAILHÉ, O. S. A.), Archéologie orientale (Prof. G. de JERPHANION, S. J.), Histoire littéraire byzantine (Prof. S. MERCATI) ; enfin cinq cours de langues, grecque moderne (Prof. Archim. A. ZOLAKIDES), syriaque (Prof. P. SFAIR), éthiopienne (Prof. A. CAHASSAI), arabe (Prof. M. GUIDI), russe (Prof. prince WOLKONSKY). En dehors de ces cours proprement dits, est constituée une série extra-scolaire de cours semi-publics, accessibles aux étudiants des autres Universités et Collèges, et pour lesquels plusieurs prélats orientaux viendront se joindre aux professeurs de l'Institut. Le grade de docteur ès-sciences orientales sera conféré dans des conditions analogues à celles des autres Universités, après deux années d'études.

Les générosités de S. S. Benoît XV et de la Bibliothèque Vaticane ont permis de constituer déjà un fonds de bibliothèque suffisant pour les travaux des maîtres et des étudiants.

L'Institut trouvera dans le *Bessarione*, revue d'études orientales fondée il y a vingt-cinq ans déjà par Mgr MARINI, aujourd'hui cardinal secrétaire de la Congrégation pro Ecclesia Orientali, un organe de publication, dont la valeur va être renouvelée par la collaboration des professeurs de l'Institut.

Le jeudi 1er décembre, a été inaugurée la série des conférences semi-publiques. Dom SCHUSTER a traité « des points de contact entre la prière judaïque et le rituel eucharistique des deux premiers siècles » ; le R. P. ZANONI, O. S. A., a commencé son étude sur les premiers courants doctrinaux dans la théologie ancienne orientale. Parmi les autres cours annoncés, nous relevons celui du R. P. de JERPHANION sur le mobilier liturgique des églises orientales.

On pourra déjà apprécier par ce programme, cours réguliers et conférences, la valeur scientifique et la portée religieuse de l'organisation de l'Institut Oriental. On remarquera que le corps professoral est recruté tant parmi les Grecs, Syriens, Slaves, que parmi les Latins.

Commission biblique. — Le 17 novembre, la Commission Biblique, présidée par les cardinaux Van Rossum et Gasquet, a reçu docteur ès-sciences bibliques, avec mention spéciale, le R. P. J. Vosté, O. P., professeur d'exégèse du N. T. au Collège Angélique. La thèse présentée par le candidat était un « Commentaire sur l'Épître aux Ephésiens », qui vient d'être publié.

ALLEMAGNE. — Publications. — Plusieurs volumes, parus au cours de ces deux dernières années, ont déjà fait vivement apprécier des spécialistes la collection parallèle des *Liturgiegeschichtliche Quellen* et des *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, que dirigent Dom K. Mohlberg, O. S. B., A. Rücker, prof. à l'Université de Breslau, et F. Dölger, prof. à l'Université de Münster. Pour satisfaire aux exigences onéreuses d'une telle entreprise de publication, une association, *Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft*, s'est constituée sur l'initiative du R. P. Herwegen, abbé de Maria Laach, et du prof. F. Tillmann, recteur de l'Université de Bonn. Les membres fondateurs doivent souscrire pour la somme de 1.000 mks, les membres ordinaires paieront une cotisation annuelle de 30 mks. L'organe de l'association, le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, rédigé par le R. P. Casel, O. S. B., le prof. A. Baumstark et R. Guardini, s'ajoutera aux *Quellen* et aux *Forschungen*. Le premier fascicule vient de paraître (IV-216 pp., Aschendorff, Münster).

— La librairie Marcus et Weber, de Bonn, a entrepris, sous la direction de C. Clemen, la publication d'une collection des textes d'auteurs grecs et latins, qui contiennent quelque renseignement sur les religions anciennes. Toutefois les inscriptions et papyrus ne sont pas compris dans le programme de publication. Le premier fascicule de ces *Fontes Historiæ Religionum* est édité par C. Clemen lui même : *Fontes Historiæ Religionis Persicæ* ; Th. Hopfner a édité les *Fontes Religionis Ægyptiacæ*. Chacun de ces utiles groupements de textes, établis selon les meilleures éditions et classés chronologiquement, est complété par un index alphabétique.

Revue. — Au cours de l'année 1921, a commencé la publication d'une nouvelle revue de psychologie, dirigée par le prof. Koffka, sous le titre *Psychologische Forschung*. (86 mk. Berlin, Springer).

Nominations. — Le Dr Hans Driesch, professeur de philosophie à l'Université de Cologne, a été nommé à Leipzig.

— Le prof. G. Hölscher, professeur d'exégèse de l'A. T. à Halle a été nommé à l'Université de Marburg ; le prof. J. Hempel le remplace à Halle.

— A l'Université de Berlin, le prof. B. Landsberger a été nommé privat-docent de philologie sémitique. Le Dr Ch. L. Schmidt, privat-

docent à la même Université, a été nommé professeur de théologie du N. T. à l'Université de Giessen.

— Le Dr G. E. Müller, professeur de philosophie à Goettingen, a reçu le titre de docteur honoraire de l'Université de Francfort.

— Le Dr G. Heymans, professeur de philosophie à l'Université de Groningue (Hollande) a été nommé membre correspondant de la section de philosophie de l'Académie des Sciences de Berlin.

— Le Dr Chr. Schreiber, professeur de dogme au Séminaire de Fulda et rédacteur du *Philosophisches Jahrbuch*, a été nommé évêque de Meissen. Le Dr Ed. Hartmann, professeur au même Séminaire, le remplace à la rédaction de la revue.

Décès. — Benno Erdmann, professeur de philosophie à l'Université de Berlin, est mort le 7 janvier 1921. Né en 1851, il avait été successivement privat-docent à Berlin (1876), puis professeur ordinaire à Kiel (1878), à Breslau (1884), à Halle (1890), à Bonn (1898), enfin à Berlin depuis 1909. L'activité philosophique de B. Erdmann fut considérable, et s'exerça en divers domaines. Au moment même où se produisait dans la philosophie allemande le « retour à Kant », E. entreprenait une étude littéraire et historique des œuvres du grand philosophe, dont l'importance était capitale pour l'intelligence du développement historique de sa pensée. Le résultat de ce travail minutieux fut enregistré dans les introductions que E. plaça en tête de ses éditions critiques des œuvres de Kant : *E. Kant's Prolegomena* (1878), *Kant's Kritizismus in der ersten u. in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (1878) accompagnant l'édition de la Critique de la Raison pure (6e éd. en 1919), *Kritik der Urteilskraft* (1880), *Reflexionen zur kritischen Philosophie, zur Anthropologie* (1882), *zur Krit. der rein. Vernunft* (1884) ; en 1904, il reprenait encore ses *Historische Untersuchungen über Kant's Prolegomena*. D'autres ouvrages portaient sur les origines intellectuelles de Kant, entre autres : *Martin Knutzen und seine Zeit* (1876) et *Kant und Hume um* 1762 (Arch. für Gesch. d. Philos. I, 1887). Depuis sa thèse d'habilitation, en 1873, *Die Stellung des Dinges an sich in Kant's Æsthetik und Analytik*, jusqu'à la fin de sa vie, E. poursuivit cette étude historique et doctrinale de la pensée kantienne ; il publiait encore en 1915 *Kritik der Problemlage in Kant's transzendentaler Deduktion der Kategorien*, et en 1917 *Die Idee von Kant's Kritik der reinen Vernunft* (dans Abh. d. Berl. Akad.). Erdmann était un des rédacteurs des *Kantstudien*. Plusieurs autres travaux sur Leibniz, *Orientirende Bemerkungen über die Quellen zur Leibnizischen Philosophie* (1917), sur Berkeley, *Berkeleys Philosophie im Lichte seines wissenschaftlichen Tagebuchs* (1919), sur Helmholtz, son maître préféré, ses articles dans les *Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte* dont il était le directeur, sont également de notables contributions à l'histoire de la philosophie. Dans ses recherches personnelles, E. traita à la fois des sujets épistémologiques, critiques, psychologiques. Sur la théorie de la connaissance, il n'a point laissé d'exposé systématique ; ses écrits, *Die Axiome der Geometrie* (1877), *Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes*

(1905), et aussi plusieurs chapitres de sa *Logik*, permettent de voir que si, à la suite et à la manière de Kant, il cherchait un compromis entre l'apriorisme et l'empirisme, il inclinait, au contraire de lui, dans un sens favorable à l'empirisme. De son traité de Logique, E. ne publia jamais que la première partie : *Logische Elementarlehre* (1892 ; 2e éd. 1907) ; il sépare complètement la logique de la métaphysique et de la critique, et la conçoit comme la science formelle et normative de la pensée ; le jugement, dont l'étude est l'objet principal de la logique, est défini par l'immanence logique du prédicat dans le sujet. Plus nombreux furent les travaux d'E. en psychologie, où il professait une forme un peu particulière de parallélisme psychophysique, qu'il définissait un dualisme phénoménologique à fond moniste ; car toute activité est au fond psychique : *Psychologische Untersuchungen über das Lesen* (en coll. avec R. Dodge, 1898), *Umrisse zur Psychologie des Denkens* (1900 ; 2e éd. 1908), *Die Psychologie des Kindes* (1907) ; *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele* (1907), *Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken* (1913), *Psychologie des Eigensprechens* (1914) ; surtout l'ouvrage récent *Grundzüge der Reproduktionspsychologie* (1920), où on trouvera un exposé systématique de sa conception de l'activité psychologique. E. était membre de l'Académie des Sciences de Berlin, où il fit de nombreuses communications philosophiques. Cf. C. STUMPFS, *Gedächtnisrede auf B. Erdmann* (ds *Sitz. d. preuss. Akad.* XXXIII, 1921).

— Conrad LANGE, professeur d'histoire et de philosophie de l'art à l'Université de Tübingen depuis 1894, est mort, à l'âge de 66 ans. En dehors de ses travaux techniques, il avait publié plusieurs études d'esthétique générale, dont voici les principales : *Gedanken zu einer Aesthetik auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage* (dans *Zeitschr. f. Psych. der Sinnesorg.*, 1897), *Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses* (1895), *Das Wesen der Kunst, Grundzüge einer realistischen Kunstlehre* (1902, 2e éd. 1908), *Ueber die Methode der Kunstphilosophie* (dans *Z. f. Psych. d. Sinn.*, 1904), *Das Wesen der künstler. Erziehung* (1902). Selon L., qui rejetait toute métaphysique du beau, l'essence du sentiment esthétique réside dans une illusion consciente, « bewusste Selbsttäuschung », grâce à laquelle, par une fluctuation entre le réel et l'apparence (Schaukeltheorie), nous prenons pour la réalité même ce qui est l'effet des procédés de l'art.

— Remigius STÖLZLE, qui occupait depuis 1886 la chaire de philosophie à l'Université de Würzburg, dont il était cette année le recteur, vient de mourir à l'âge de 65 ans. Il était en Allemagne un des représentants de la philosophie spiritualiste chrétienne, défendant en particulier la valeur des principes téléologiques dans la philosophie de la nature. Son influence s'exerça surtout par la formation de nombreuses générations d'étudiants ; ses publications furent pour la plupart d'ordre historique. Retenons entre autres : *Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles* (1882), *K. E. v. Baer und seine Weltanschauung* (1897), *Köllikers Stellung zur Descendenztheorie* (1901), *E. v. Lasaulx* (1904), *H. Schell* (1908). S. avait en outre découvert et publié un traité inédit d'Abélard : *Abälards 1121 verurteilter Tractatus de*

unitate et trinitate divina aufgef. u. hrsg. (1891). Il éditait, avec le concours de ses élèves, les *Studien zur Philosophie und Religion.*

— Friedrich Küchler, professeur de théologie de l'A. T. à l'Université de Heidelberg, est mort au mois de mai dernier, à l'âge de 47 ans. Il avait été d'abord privat-docent à l'Université de Berlin, puis professeur à Strasbourg. Il avait relativement peu publié ; on peut noter : *Hebraische Volkeskunde* (1906), *Die Stellung des Propheten Iesaja zur Politik seiner Zeit* (1906).

— Le prof. Caspar Isenkrahe, décédé le 12 août 1921, à l'âge de 77 ans, s'était d'abord adonné, d'un point de vue philosophique, à l'étude des sciences physiques et mathématiques ; ainsi dans *Das Raetsel von der Schwerkraft* (1879), *Das Verfahren der Funktionswiederholung, seine geometrische Veranschaulichung und algebraische Anwendung* (1897). Puis, collaborateur assidu du *Philosophisches Jahrbuch* depuis sa fondation, il y avait publié divers articles de philosophie des sciences et de critériologie : *Die Objectivität und die Sicherheit des Erkennens* (1893), *Der Begriff der Zeit* (1902-1903). Depuis quelques années, son attention s'était portée sur les problèmes théologiques et apologétiques, où se trouvent engagées des notions et des théories scientifiques ; il avait, entre autres, publié *Ueber die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises* (1915), *Das Endliche und das Unendliche* (1915), *Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik* (3 fascic., 1920). Enfin, dans un ouvrage intitulé *Experimental-Theologie, behandelt vom Standpunkte eines Naturforschers*, il avait tenté d'établir et de définir, non sans être critiqué, la méthode expérimentale applicable aux sciences théologiques (1918, 2e éd. 1922). A noter encore *Zur Elementaranalyse der Relativitäts-theorie* (1921).

— On a annoncé aussi la mort de Mgr Franz Hitze, professeur de sociologie chrétienne à la Faculté de théologie catholique de Münster, où il enseignait depuis 1893. Mgr Hitze, né en 1851, fut pendant 40 ans, après Ketteler et Moufang, le chef doctrinal du mouvement social catholique en Allemagne. Dès 1879, il était à la tête d'une vaste organisation d'œuvres ouvrières, dont l'organe, l'*Arbeiterwohl*, était et demeura, sous sa direction, une des publications allemandes les plus compétentes et les mieux rédigées, où les principaux problèmes économiques et sociaux étaient abordés avec hardiesse et traités avec science. En de nombreux ouvrages de valeur, et dont l'influence fut décisive, H. exposa une doctrine claire, érudite, un peu osée parfois et discutée, et un programme d'action précis, sur la réorganisation sociale à poursuivre. Il proclamait, contre le libéralisme, la nécessité d'une reprise et d'une adaptation des anciennes institutions corporatives, aboutissant à une organisation sociale des professions, rendue obligatoire et même réglementée par l'État. Voici les principaux de ces ouvrages : *Die soziale Frage und die Bestrebung zu ihrer Lösung* (1877), *Quintessenz der soziale Frage* (1880), *Kapital und Arbeit* (1881), *Schutz dem Arbeiter* (1890), *Normal-Arbeitsordnung* (1891), *Arbeiterfrage* (1899-1907). C'est plus encore dans le domaine des réa-

lisations pratiques que s'exerça l'activité de H., au cours des luttes sociales de la fin du XIXe siècle. Membre du Landtag et du Reichstag depuis 1882, appelé par l'empereur au Conseil d'État, il fut l'initiateur de nombreuses réformes sociales et économiques.

AMÉRIQUE DU SUD. — Université. — L'Université de Buenos-Aires a célébré, au mois d'octobre dernier, le centenaire de sa fondation. Dirigée au dix-huitième siècle par les Jésuites, elle avait été en effet reformée, après une longue période de troubles, en 1821. Chacune des cinq facultés dans une cérémonie particulière, puis l'Université en corps, célébrèrent cet anniversaire ; le recteur, E. Uballes, et le prof. Quesada, retracèrent, dans leurs discours, l'histoire de l'Université.

ANGLETERRE. — Université. — L'Université de Londres a organisé, à partir de cette année, parmi les *University Extension Lectures*, un cours régulier sur la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin ; le cours comportera 25 lectures, et sera fait par le R. P. Vincent Mac Nabb, O. P., maître en théologie. Cette année, sera étudié le premier traité de la *Prima Pars* (*Dieu, son existence, sa nature.* Qu. 1-25). Depuis plusieurs années en effet, le R. P. Mac Nabb avait entrepris une série régulière de conférences théologiques, dont le succès avait été remarqué. Ce sont ces cours que l'Université de Londres a sanctionnés de son autorité, en les agréant parmi ses *Lectures.*

— **Découverte.** — On a offert au Natural History Museum de Londres, un crâne et quelques ossements humains fossiles, découverts récemment dans les mines de Broken Hill, en Rhodésie du Nord (Afrique). Ces restes ont été trouvés dans une caverne, connue des géologues, où avaient été déjà signalés d'abondants ossements animaux (Bone Cave). D'ardentes polémiques se sont engagées soit sur l'âge du terrain de Bone Cave, que M. Keith daterait de l'époque tertiaire pliocène, soit sur les rapports généalogiques du nouveau crâne avec les autres fossiles connus. Au dire de M. Capitan, qui s'appuie sur les caractères anatomiques nettement définis du crâne et des membres, l'homme de Broken Hill est un intermédiaire entre le type Néanderthal et les types humains quaternaires évolués de Cro-Magnon et de Chancelade.

AUTRICHE. — Décès. — Adolf Stöhr, professeur de philosophie à l'Université de Vienne depuis de longues années, est mort au mois de février dernier, à l'âge de 66 ans. Le centre de ses études et de ses publications semble avoir été la psychologie des représentations hypothétiques, autour de laquelle se groupent plusieurs questions de logique ou de métaphysique, et en fonction de laquelle se construisent les théories scientifiques. C'est pour mieux saisir le mécanisme de l'hypothèse et déterminer sa valeur comme représentation de la réalité physique, que S. construisit lui-même une théorie des atomes et une philosophie de la matière, où d'ailleurs sa métaphysique restait trop distante des réalités physico-chimiques

observables. C'est également sous forme d'hypothèse critique que la métaphysique est possible. Cf. *Umriss einer Theorie der Namen* (1889), *Zur natürlichen Behandlung des Tiefensehens* (1892), *Gedanken über Weltdauer und Sterblichkeit* (1894), *Die Vieldeutigkeit des Urteils* (1895), *Algebra der Grammatik* (1898), *Binokulare Figurenmischung* (1900), *Zur Philosophie des Uratomes und des energetischen Weltbildes* (1904), *Grundfragen der physiologischen Optik* (1904), *Leitfaden der Logik in der psychologisicrender Darstellung* (1905, 2e éd. 1915), *Philosophie der unbelebten Materie* (1907), *Der Begriff des Lebens* (1909), *Ist Metaphysik möglich* (dans *Wiss. Beilag. z. Jhrb. d. Philos. Ges.*, Wien, 1914-1915). Stöhr reprit plusieurs de ses recherches logiques et psychologiques dans ses deux manuels, *Logik* (1910) et *Psychologie* (1917). A noter encore deux publications récentes : *Heraklit* (1920) et *Wege des Glaubens* (1921). S. était président de la Gesellschaft für Psychologie de Vienne.

BELGIQUE. — Revue. — La *Revue Bénédictine* a commencé avec le n° d'octobre 1921 la publication d'un *Bulletin* semestriel *d'ancienne littérature chrétienne latine*, dont la direction est confiée à Dom B. Capelle. Son but est de renseigner le lecteur sur toutes les publications concernant : 1° la Bible latine, 2° les documents littéraires latins des 12 premiers siècles. Les publications exclusivement liturgiques et archéologiques ne sont pas comprises dans le programme, du moins pour le moment. D. Chapman, D. Connolly, D. de Bruyne, D. Morin, D. Wilmart, dont on connaît la spéciale compétence en ces matières, ont assuré leur collaboration.

Décès. — On a annoncé la mort de M. E. Houzé, professeur d'anthropologie à l'Université de Bruxelles et à l'École d'anthropologie de cette même ville. Il fut, en Belgique, l'un de ceux qui posèrent les premières bases de l'anthropologie préhistorique.

CANADA. — Université. — L'Université Laval de Montréal, qui ne fut d'abord qu'une extension de l'Université Laval de Québec, a achevé de se constituer en organisation autonome. Déjà, depuis 1889, elle avait reçu une quasi indépendance pratique, et progressivement elle complétait les cadres de son enseignement. Cette année, elle vient d'adjoindre aux facultés déjà existantes de théologie, de droit, de médecine, de sciences, et de lettres, une faculté de philosophie, fondée le 12 mai 1921. Les cours ont commencé au mois d'octobre dernier ; en voici l'organisation : Logique, Cosmologie, Théodicée (Prof. L. Pineault), Ontologie (Prof. O. Gauthier), Psychologie (Prof. E. Fauteux), Droit naturel (Prof. A. Perrault), Droit social domestique et religieux (Prof. L. Perrin, P. S. S.), Histoire de la philos. ancienne et médiévale (Prof. R. P. C. Forest, O. P), Histoire de la philosophie moderne (Prof. R. P. C. Forest). MM. Perrin, Pineault et le R. P. Forest sont les directeurs de la Faculté. On suivra, dans l'enseignement, les doctrines de saint Thomas.

DANEMARK. — Congrès. — Du 26 août au 2 septembre, s'est tenu à Copenhague, le premier Congrès international des sciences

psychiques, dont l'objet embrasse les phénomènes « métapsychiques ».

Décès. — Alfred LEHMANN, professeur de psychologie expérimentale à l'Université de Copenhague, est mort le 26 septembre 1921, à l'âge de 63 ans. Il avait publié plusieurs ouvrages de psycho-physiologie, où il exposait les résultats des travaux de son laboratoire. Dans ses deux principaux volumes, *Die körperlichen Æusserungen psychischer Zustände* (1899-1901) et *Grundzüge der Psychophysiologie* (1912), il développa sa théorie personnelle selon laquelle les phénomènes psycho-physiologiques sont liés à une forme particulière d'énergie, qui a son origine dans la transformation d'une énergie chimique du système nerveux, et qui est sujette aux lois générales de l'énergie : les lois psychiques sont des applications spéciales des lois communes de l'énergie. Autres ouvrages : *Die Hypnose* (1890), *Ueber Wiedererkenner* (*Philos. Stud.*, V, VII), *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens* (1892, 2e ed. 1908), *Aberglaube und Zauberei* (1898), *Lehrbuch der psychologischen Methodik* (1906) et deux ouvrages de psychologie pédagogique, rédigés sous l'influence de Meumann : *Das Wetter u. unsere Arbeit. Experim. Untersuch. über den Einfluss der meteorol. Faktoren auf die körperl. u. seelische Arbeitsfähigkeit* et *Den individuelle sjaelelige udvikling. Grundtraek af den paedagogiske psykologi* (1913).

ESPAGNE. — Congrès. — Du 28 au 30 septembre 1921, a eu lieu à Barcelone, la deuxième conférence internationale de Psychotechnique appliquée à l'Orientation professionnelle, sous la présidence de M. CLAPARÈDE, de l'Université de Genève. A cause du grand nombre de communications, portant en particulier sur les méthodes des tests psychologiques et leurs procédés de notation, sur les problèmes de « sélection » et d'« orientation », la conférence dut se diviser en trois sections. Le compte rendu de ces communications paraîtra dans les *Annales de l'Institut d'orientation professionnelle*, la revue fondée en 1920 par les psychotechniciens de l'Institut de Barcelone. Il a été décidé que le prochain congrès aura lieu à Milan en 1922.

Centenaire. — Parmi les publications destinées à celébrer le centenaire de Dante, en Espagne, il faut relever le fascicule spécial, richement illustré, édité par la revue *El Correo Catalan*, de Barcelone. Entre autres articles, on y trouvera une note intéressante et originale sur les traducteurs catalans et castillans de Dante.

ÉTATS-UNIS. — Revue. — Au mois de septembre 1921, a paru le premier numéro d'une revue mensuelle, intitulée *The Psychopathic Review*, que publie la Clinique de Psychopathie de San Diégo de Californie.

Nominations. — Le Dr John E. COOVER a été nommé professeur adjoint de psychologie à l'Université Leland Stanford (Californie).

— A l'Université d'Illinois, les Prof. M. T. Mc CLURE et Sterling P. LAMPRECHT ont été nommés l'un professeur adjoint, l'autre assistant de philosophie.

— Le Dr Ch. Josey a été nommé « instructor » de psychologie à Dartmouth College (Hanover, New-Hampshire).

— Le Prof. M. de Wulf, de l'Université de Louvain, après avoir donné les Lowell Lectures à Harvard (Cambridge, Mass.), a accepté la chaire de philosophie de cette Université.

Décès. — Morris Jastrow, junior, professeur de langues sémitiques à l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie), où il enseigna pendant la plus grande partie de sa vie, est mort au mois de juin dernier, à l'âge de 59 ans. S'étant consacré à l'étude de la religion assyro-babylonienne, il publia un remarquable et compact manuel, aujourd'hui classique en la matière, qui représente le principal fruit de son travail. Après une première édition anglaise, *The Religion of Babylonia und Assyria* (1 vol., 1898), J. entreprit une refonte totale de son œuvre, publiant de 1902 à 1912 une série de fascicules, qui constituent un énorme répertoire des données jusqu'ici acquises, en particulier sur les présages et la divination. L'auteur dut laisser de côté une partie de son programme primitif, sous peine d'allonger sans fin un ouvrage, formant désormais trois gros volumes : *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (1905-1912), qu'accompagne un *Bildermappe zur Religion Bab. u. Ass.* (1912). Repoussant les théories aventureuses de Winckler et de Jeremias sur la mythologie astrale, il avait le souci d'un examen historique minutieux et d'un classement méthodique des résultats sans cesse accrus de l'histoire religieuse assyro-babylonienne ; malgré cela, dans le détail, l'érudition un peu massive de J. associait trop souvent des solutions conjecturales et des analyses superficielles aux conclusions scientifiques acquises. Ainsi, entre autres, reste discutable son interprétation de l'hépatoscopie assyrienne. Cf. son mémoire *Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assyria*, dans les *Proced. of the Amer. Philos. Society* (1908). J. avait tenté de rendre plus accessibles les conclusions de ses recherches dans une série de huit conférences, publiées sous le titre : *Aspects of religious Belief and Practice in Bab. and Ass.* (1911). En outre, il avait donné dans le *Dictionary of the Bible* d'Hastings deux longs articles : *Religion of Bab. and Ass.*, et *Races of the Old Testament* (Extra-volume, 1904) ; et dans la collection *Religiongesch. Versuchen u. Vorarbeiten* un volume sur *The Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance* (1914) ; il avait publié avec A. T. Clay *An old Babylonian Version of the Gilgamesch epic* (Yale Univ. Res., 1920) ; il collaborait assidument à la *Zeitsch. f. Assyriologie*, et était co-directeur de l'*American Journ. of. Semit. Lang.* ainsi que de l'*Amer. Journ. of Theol.* Jastrow était membre de l'American Philosophical Society.

— On a annoncé la mort de Georges Trumbull Ladd, décédé le 8 août à New Haven, à l'âge de 79 ans. Après s'être quelque peu adonné aux études théologiques, il se tourna vers la psychologie, et il occupa pendant plusieurs années une chaire de philosophie à Yale University. Ses principaux écrits furent : *The Doctrine of Sacred Scriptures* (2 vol., 1883), *Elements of Physiological Psychology* (1887, 2e ed. 1911), *In-*

troduction to Philosophy (1890), *Psychology descriptive and explanatory* (1895), *The Philosophy of Mind* (1895), *Philosophy of Knowledge* (1897), *A Theory of Reality* (1899), *Philosophy of Conduct* (1902), *Philosophy of Religion* (1906), etc... Ladd, partant d'un dualisme psychologique, aboutit à un monisme idéaliste et religieux ; Dieu est l'esprit infini immanent à la création, contenant en soi les esprits individuels, chez qui toute activité connaissante inclut une orientation vers la réalité transcendante.

FRANCE. — Université. — En mémoire de Ernest DENIS, considéré par la nation tchécoslovaque comme l'un des promoteurs de son indépendance, le gouvernement de Prague a fait don à l'Université de Paris d'une somme de un million de francs. Cette somme est destinée d'une part à la création à la Sorbonne d'une chaire d'histoire et civilisation des Slaves, et d'autre part à l'organisation définitive de l'Institut Slave, fondé par E. Denis, comme centre d'études pour l'histoire, la philologie et les littératures de tous les peuples slaves.

Congrès. — La Session extraordinaire de la Société française de philosophie s'est tenue à la Sorbonne du 27 au 31 décembre avec le concours des Sociétés de philosophie américaines, anglaises, belge et italienne.

M. Xavier LÉON, Président de la Société française de philosophie, ouvrit la première séance par une *Adresse* aux délégués des Sociétés étrangères ; puis, dans un *Hommage aux morts*, M. Léon BRUNSCHVICG, membre de l'Institut, rappela l'œuvre philosophique de Couturat, Milhaud, Poincaré, Lachelier, Darlu, Durkheim, Delbos et spécialement d'Émile Boutroux.

Les quatre Séances générales, réservées chacune à tour de rôle, à l'une des quatre sections du Congrès, furent consacrées aux discussions suivantes : 1° Séance générale de la Section de Psychologie et de Métaphysique, présidée par M. H. BERGSON, de l'Académie française : *Discussion sur la Théorie de la connaissance.* Le Prof. Wildon CARR traite, d'un point de vue idéaliste, de la nature de la connaissance scientifique, et le Dr. F.C.-S. SCHILLER, sous le titre: *Réalité, Fait et Valeur,* condense avec habileté en quelques phrases précises et brillantes son « humanisme ». Au cours de la discussion MM. PARODI, ENRIQUÈS et BELOT s'opposèrent très nettement au pragmatisme, tandis que M. LE ROY eut l'occasion de rappeler sa théorie du «fait» : nos instruments d'observation, nos sens eux-mêmes sont des « faisceaux de théories» qui imposent nécessairement leur structure humaine au fait observé. — 2° Séance générale de la Section d'histoire de la philosophie, présidée par M. L. LÉVY-BRUHL, membre de l'Institut : *Discussion sur les rapports de la Philosophie avec les Sciences depuis le commencement du XVIII*e *siècle.* Le Prof. W.-T. BUSH, de Columbia University, directeur du *Journal of Philosophy,* soutient que la philosophie, survivance de l'animisme, devait voir peu à peu son domaine propre se rétrécir devant le progrès croissant des sciences. Le Prof. F. ENRIQUÈS, de Bologne, examinant *Le rapport de la théorie kantienne des jugements à priori au développement historique de la science*

contemporaine, essaie de discerner quelle sorte de rationalisme, très assoupli, est exigé aujourd'hui par la science, et surtout par les théories einsteiniennes. M. LANGEVIN fait observer que si des postulats qui paraissaient inébranlables (masse, temps absolu, etc.) doivent être critiqués et abandonnés, la logique mathématique et le principe de raison suffisante, demeurent indispensables. Pour M. LALANDE, le besoin d'unité de l'esprit est la seule forme permanente de l'exigence rationnelle. Intervention de M. L. BRUNSCHVICG en faveur de Kant qui aurait eu, dans l'*Analytique transcendantale*, un sens très sûr du relativisme scientifique. — 3° Séance générale de la Section de Logique et de Philosophie des Sciences, présidée par M. P. PAINLEVÉ, membre de l'Institut : *Discussion sur les formes les plus récentes de la théorie de la relativité.* Après une communication présentée par miss Dorothey WRINCH, de Cambridge, M. LANGEVIN montre sous l'influence de quels problèmes et de quels besoins la science moderne a pu aboutir aux théories de la relativité, fait ressortir le caractère proprement mathématique et analytique de ces théories et l'impossibilité de leur trouver, actuellement du moins, une interprétation expérimentale, mais insiste aussi sur leur très grande fécondité scientifique. M. PAINLEVÉ exprime tout d'abord son admiration pour Einstein et propose à l'Assemblée d'adresser un télégramme d'hommages et de regrets au grand savant qu'il souhaiterait que les circonstances n'aient pas retenu de l'autre côté du Rhin. Puis il entreprend de mettre en lumière les postulats nombreux de la théorie, et la possibilité de les remplacer par d'autres postulats ; il s'attaque ensuite d'une façon plus précise et plus directe à certaines hypothèses d'Einstein et démontre qu'elles aboutissent, parfois, à des résultats contradictoires. M. Langevin essaie de répondre à ce réquisitoire ; mais pressé, et assez rudement, par M. Painlevé, il propose de reprendre avec lui, en particulier, cette discussion difficile à conduire en public, et de faire connaître sa réponse par écrit lors de la publication du compte rendu général de la Session. — 4° Séance générale de la Section de Morale et de Sociologie, présidée par M. BOUGLÉ, professeur à la Sorbonne. La discussion philosophique annoncée sur *Raison et Société*, est en réalité, un débat sur l'organisation politique actuelle de l'Allemagne. M. E. VERMEIL, professeur à l'Université de Strasbourg, analyse la constitution de Weimar, en recherche le lien avec l'idéologie romantique et conclut à la gravité des difficultés qui paraissent s'opposer à la constitution d'une véritable démocratie allemande. De points de vue divers MM. ANDLER, Henri LICHTENBERGER, HALÉVY et BOURGIN critiquent cet essai de reconstruction et les appréciations de M. Vermeil ; leur tendance commune, exprimée surtout par M. Halévy, étant de mettre en lumière et de multiplier les points de contact entre la démocratie française et la démocratie allemande.

Des séances spéciales de chacune des Sections, nous ne pouvons indiquer que le titre des communications annoncées : 1° Psychologie et Métaphysique. — *Les Degrés de la Vérité* : Prof. A. ALIOTTA, de Naples ; *La Vérification en Métaphysique* : M. Ed. LE ROY, professeur au Collège de France ; *Le fonctionnement de l'intelligence à la lumière*

du schématisme : Dr. REVAULT D'ALLONNES ; *Le fonctionnement de l'intelligence* : E. RIGNANO, directeur de la revue *Scientia* ; *La fonction technique et la fonction verbale dans les opérations intellectuelles* : Louis WEBER ; *Les deux formes de la volonté et de la croyance dans un cas de délire psychasténique* : Dr. P. JANET. 2° Logique et Philosophie des sciences. — *The « Economic » Theory of the Concept* : Prof. J. A. SMITH, d'Oxford ; *Une interprétation nominaliste de la vérité* : Prof. Th. DE LAGUNA, de Bryn Mawr College Pennsylvania ; *Les Axiomes du calcul des probabilités* : P. LÉVY. 3° Histoire de la philosophie. — *Socratisme et platonisme* : E. DUPRÉEL, professeur à l'Université libre de Bruxelles ; *Plato's later Development of the Ideal Theory* : Dr. W. D. ROSS, d'Oxford ; *La spécificité de la philosophie d'après A. Comte* : E. GILSON ; *Berkeley as Fore-Runner of recent Philosophy of Physics* : Prof. K. F. A. HOERNLÉ, de Durham ; *Fontenelle et la Science* : R. LENOIR ; *La documentation psychiatrique dans « L'Intelligence » de Taine* : Dr. Charles BLONDEL. 4° Morale et Sociologie. — *Remarques sur l'évolution des valeurs* : C. BOUGLÉ ; *The Content and Organization of Value in the Moral Life* : Prof. W.-G. EVERETT, de Brown University, Rhode-Island ; *The Relation of Value to Mind* : miss H. D. OAKELEY ; *Le rationalisme moral* : D. PARODI ; *Des formes de l'unité sociale* : Prof. R.-B. PERRY, de Harvard University ; *L'Etat et la Nation* : Henri CHARDON ; *La notion de l'Etat et les expériences contemporaines* : Prof. W.-R. SORLEY, de Cambridge ; *The Reality of Value and the Value of Reality* : Prof. J.-M. BALDWIN, membre correspondant de l'Institut ; *La notione dello Stato e le esperienze contemporanee* : Prof. A. BONUCCI, de Naples.

Un compte-rendu général de la Session sera publié par les soins de la Société française de philosophie.

Publications. — Pour célébrer son cinquantenaire (fêté le 1er déc. 1921), l'École pratique des Hautes Études, dont la section des sciences philologiques et historiques fut créée la première par Duruy en 1868, a publié un volume de *Mélanges*, rédigés par ses maîtres actuels. Ce volume, qui forme le 230e fascicule de la Bibliothèque de l'École, comprend deux parties, dont l'une a pour objet des études orientales, signées de MM. BARTHÉLEMY, CLERMONT-GANNEAU, COHEN, FINOT, MORET, SCHEIL, WEILL, etc..., et l'autre a trait à des questions d'histoire et de philologie occidentales, traitées par MM. BÉRARD, CHATELAIN, HAVET, MEILLET, DE NOLHAC, ZEILLER, etc...

— En 1914, lors du 80e anniversaire d'Aug. BARTH, les amis de l'éminent indianiste avaient entrepris une édition générale des œuvres du maître, dont l'intérêt fut, et demeure, capital pour la connaissance des religions de l'Inde. Malgré la guerre, et malgré la mort d'A. Barth, cette entreprise vient d'être menée à bonne fin par la publication du cinquième et dernier volume. (Paris, E. Leroux. 1914-1921).

Cours et Conférences. — Au Collège de France, M. E. LE ROY, professeur de philosopnie, a choisi pour sujet de ses cours, d'une part, *La théorie de la connaissance : l'expérience du sens commun et les premières démarches de la pensée* ; et d'autre part, *L'exigence idéaliste : introduction à la métaphysique.*

— Pendant la première quinzaine de décembre, M. J. H. LEUBA, professeur de psychologie à Bryn Mawr College (Pennsylvanie), a fait à la Sorbonne plusieurs conférences sur la psychologie des mystiques et la psychologie de l'inspiration poétique et scientifique.

— Pour clore l'année du centenaire de Dante, M. Guido MAZZONI, doyen de la Faculté des Lettres de Florence, a fait à la Sorbonne, les 17, 19 et 22 décembre, trois conférences sur « *Quelques figures du Paradis de Dante* ».

Découverte. — Un des élèves du regretté Prof. Cartailhac, le Dr CUGULLIÈRE, de Toulouse, vient d'explorer à nouveau, sur le conseil et d'après les avis de son maître, les grottes de l'Ariège. Il a découvert une belle salle funéraire, dont les parures et les dessins seront de précieux éléments pour les études d'anthropologie préhistorique. L'exploration va être poursuivie méthodiquement.

Prix et Concours. — Dans la liste des prix accordés par l'Académie des sciences, au mois d'octobre 1921, nous avons relevé : le prix Montyon (750 fr.) décerné à M. H. PIÉRON, directeur du laboratoire de psycho-physiologie de la Sorbonne, pour ses études sur les réflexes et le tonus musculaire ; le prix Saintour (3.000 fr.) décerné à M. P. BOUTROUX, professeur au Collège de France, pour ses études sur l'histoire et la philosophie des sciences, ainsi que pour ses travaux sur la théorie des équations différentielles.

— Durant la fin de l'année, l'Académie des Sciences morales et politiques a décerné les prix suivants :

Prix Lambert (1.500 fr.) à M. Jean WAHL, pour son travail sur « les philosophies pluralistes en Angleterre et en Amérique » ;

Prix Gegner, à M. G. SIMÉON, tué à la guerre, pour son travail inachevé sur l'esthétique ;

Sur le Prix Audiffred, 3 récompenses de 500 fr. à MM. DURANTEL, pour « le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas » ; JOUSSAIN, pour l'« exposé critique de la philosophie de Berkeley » ; SPONT, pour la « psychologie de la guerre » ;

Prix Saintour, (3.000 fr.), à M. DUPONT, pour son mémoire sur le sujet fixé, « l'affaiblissement du lien de famille et ses conséquences d'ordre moral, social et législatif » ;

Prix Bordin, partagé entre M. A. BAUER (2.000 fr.), et M l'abbé de la VALETTE MONBRUN, (500 fr.), sur le sujet fixé, « la science des mœurs et la morale impérative » ; enfin le prix Dagnan-Bouveret (1.000 fr.), qui est partagé entre M. POYER, pour son ouvrage sur « les problèmes de l'hérédité psychologique », et M. MOURGUE, docteur en médecine, pour ses travaux de pathologie mentale.

— Dans sa séance du 25 novembre, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a attribué sur les arrérages de la fondation de Clercq, 3.500 fr. aux RR. PP. JAUSSEN et SAVIGNAC, pour la publication du tome III de leur mission en Arabie ; et 3.500 fr. à la « Revue d'Assyriologie ».

— La Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg

avait mis au concours pour l'année 1921 le sujet suivant : « Exposer, caractériser et critiquer les doctrines de S. Fulgence de Ruspe, sur les effets du péché originel, l'efficacité de la grâce et de la prédestination ». Le prix de 1.000 fr. a été partagé entre MM. SIMON, du grand séminaire de Laval, et MUSY, curé de Pont de Roide (Doubs). Comme sujet de concours pour 1922, le thème suivant a été choisi : « La conception de la religion dans Jérémie et dans Ezéchiel ». Les manuscrits devront être présentés avant le 1er avril 1922.

Nominations. — L'Université de Paris, sur la proposition de la Faculté des Lettres, a conféré le titre de Docteur *honoris causa*, en même temps qu'au poète Rudyard Kipling, à Sir James G. FRAZER, professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Liverpool, le célèbre auteur du *Golden Bough* et de *Totemism and Exogamy*. Les diplômes ont été solennellement conférés le 19 novembre. Le 5 décembre, J. Frazer, fit une conférence à la Sorbonne sur « l'étude des origines humaines ».

— Nous sommes heureux d'annoncer que notre collaborateur M. l'abbé Léon GRY, docteur en théologie et en écriture sainte, professeur à la faculté de théologie de l'Université catholique d'Angers, a été nommé Recteur de cette Université. Mgr PASQUIER, son prédécesseur, a reçu le titre de Recteur émérite.

— Parmi les correspondants étrangers récemment élus par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nous relevons en particulier les noms de MM. LEITE DE VASCONCELLOS, prof. à l'Université et directeur du musée ethnologique de Lisbonne ; NIEDERLE, prof. d'ethnologie à l'Université tchèque de Prague ; CONTI ROSSINI, orientaliste à Rome ; LO TCHEN YU, de Tien Tsin, l'exégète des textes religieux primitifs de l'Asie centrale.

Décès. — Henry Étienne BEAUNIS, né en 1830, est mort le 11 juillet dernier, dans sa 91e année. Physiologue, il ne se tourna qu'assez tard vers les études psychologiques, et prit rang alors dans le groupe de savants que les travaux de Ribot avaient orientés vers la psychophysiologie. En 1889, avec Binet, il fonda à la Sorbonne le laboratoire de psychologie expérimentale, un des premiers organisés en Europe, et publia avec lui, à partir de 1892, le *Bulletin des travaux du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne*. En 1895, toujours avec Binet, il fonda, et dirigea pendant quelques années, *L'Année psychologique*. Sa santé l'obligea bientôt au repos, et ce n'est que de temps à autre qu'il publia depuis lors quelques articles dans la *Revue philosophique*, à laquelle il avait toujours collaboré. Ses principaux travaux furent : *Le somnambulisme provoqué* (1884, éd. allem. 1889), *Les sensations internes* (1889), *Nouveaux éléments de physiologie humaine* (1896).

— Eugène MÉNÉGOZ, professeur honoraire de la Faculté de Théologie protestante et de l'Université de Paris, où il avait enseigné pendant de longues années la dogmatique luthérienne, vient de mourir à l'âge de 84 ans. M. Ménégoz occupa dans le développement de la

pensée religieuse en France, à la fin du dix-neuvième siècle, une place prépondérante, et son nom, avec celui de M. Auguste Sabatier, restera attaché à l'une des premières formes du mouvement qu'on devait appeler le modernisme, le symbolo-fidéisme. Dès 1879, dans ses *Réflexions sur l'Evangile du salut*, M. proposait sa doctrine du salut par la foi seule, par la foi qui est une confiance indépendante de toute croyance, y compris la croyance consciente à l'existence de Dieu. Après 1897, complétant sa pensée en l'unissant à celle de son ami A. Sabatier, qui venait de publier l'« Esquisse d'une philosophie de la religion », il expliqua comment cette foi se traduit en des formules dogmatiques dont le « symbolisme » donne l'explication et mesure la valeur. Issue du criticisme kantien, du sentimentalisme de Schleiermacher, du symbolisme de Fries, cette philosophie religieuse, qui prévalut parmi les théologiens protestants de Paris malgré l'école « orthodoxe » de Montauban, a imprégné la pensée, les formules mêmes du modernisme, et provoqué d'autre part chez les théologiens catholiques une défense vigoureuse et une étude approfondie des notions fondamentales de foi, de dogme, de croyance, d'expérience religieuse. On trouvera l'exposé de cette doctrine dans les nombreux opuscules que Ménégoz publia, et réunit sous le titre : *Publications diverses sur le fidéisme* (5 vol., 1900, et ss.) ; voir en particulier *Le fidéisme et la notion de foi*, *La certitude de foi et la certitude historique* (1906), *Le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel* (2e éd. 1909), *La valeur religieuse de la théologie évangélique moderne* (1908). On doit aussi à M. Ménégoz plusieurs études de théologie biblique, dont la valeur fut d'autant plus appréciable en son temps que ces études étaient encore peu cultivées en France : *Le péché et la rédemption dans saint Paul* (1882), *Théologie de l'Epître aux Hébreux* (1894), *Etudes sur le dogme de la Trinité* (1898).

— La philosophie française a perdu en la personne d'Émile Boutroux († 22 nov. 1921), l'un de ses maîtres les plus influents et les plus universellement respectés.

Émile Boutroux était né à Montrouge, le 28 juillet 1845. A sa sortie de l'École normale, où il eut pour maître Lachelier (1866-68), il fut envoyé en mission d'études, comme agrégé de philosophie, à Heidelberg, où il suivit l'enseignement d'Édouard Zeller. De retour en France, il fut nommé professeur au lycée de Caen (1871-73). En 1874, il présentait pour le doctorat ès-lettres ses deux thèses : *De la contingence des lois de la nature* et *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, dont la première allait assez rapidement devenir célèbre. Nommé à la Faculté des lettres de Montpellier (1874-76), puis à celle de Nancy (1876-77), il fut appelé en 1877 à remplacer Fouillée comme maître de Conférences à l'École Normale où il resta jusqu'en 1886 ; en 1885 il était chargé du cours d'Histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne, puis titularisé professeur en 1888. Il enseigna jusqu'en 1907. Depuis 1902, il dirigeait la Fondation Thiers. En 1898, il avait été élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques, et en 1913 de l'Académie française. Il faisait aussi partie de l'Académie dei Lincei (1905), et de l'Académie britannique (1907).

Dans sa thèse *De la contingence*, reprise quelques années plus tard du point de vue de l'expérience et sous une forme moins dialectique, au cours de leçons sur *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine* (1892-93, nouv. éd. 1901), B. inaugurait, avec une clairvoyance très hardie pour l'époque, la critique de la Science ; il en marquait les limites générales, il contestait surtout le déterminisme absolu qu'elle suppose, et il restituait par là-même à la liberté et aux valeurs morales et religieuses une réalité que le scientisme avait pensé anéantir. Dans le même sens, il était amené à contester la possibilité d'une philosophie exclusivement intellectuelle, et, dans l'Introduction qui ouvre sa traduction inachevée de *La Philosophie des Grecs* (1877-82), il faisait ressortir, à l'encontre de l'hégélianisme pourtant modéré de Zeller, l'importance des influences d'ordre individuel et subjectif dans la formation des systèmes. Ce point de vue très concret, très humain, joint d'ailleurs à une admirable conscience de travailleur, et à une rare puissance de sympathie pour les pensées les plus étrangères à la sienne, donne leur caractère propre à ses travaux d'historien. Cependant cette réaction contre le rationalisme, parfois accentuée, ne voulait pas être exclusive. La pensée très accueillante de B. répugnait au parti pris. La science conserve à ses yeux une valeur de premier ordre. L'intelligence surtout. Mais B. cherchait une notion plus souple de l'intelligence, qui permît de comprendre sa fonction concrète et multiple dans les différentes formes de la vie individuelle ou sociale, principalement dans la vie religieuse, dont B. semblait de plus en plus avoir acquis le sens et l'estime.

Dans ses travaux d'histoire dont bien peu, relativement, ont été publiés, dans ses cours, ses conférences, ses préfaces à tant de livres, dans ses interventions, toujours très écoutées, aux congrès de philosophie, B. prenait volontiers l'occasion de préciser sa pensée personnelle. Il ne laisse cependant pas de doctrine d'ensemble bien nettement définie. Son influence fut avant tout celle d'une âme aux aspirations très hautes, et un peu inquiète, d'un esprit très sensible aux aspects multiples des problèmes et leur cherchant une solution aussi compréhensive que possible avec une noble et courageuse sincérité.

Rappelons encore parmi ses publications les plus connues : éditions classiques avec Introduction de la *Monadologie* et des *Nouveaux essais* de Leibniz (1880-1886) ; *Questions de morale et d'education* (1895, 4e éd. 1905) ; *Études d'histoire de la philosophie* (1897) ; *Pascal* (1900) ; *Science et Religion* (1908) ; *William James* (1911).

— Le 25 novembre est décédé à Genève, où il était allé donner des conférences sur la préhistoire, M. Émile CARTAILHAC : la mort a surpris à l'âge de 77 ans, en pleine possession de ses facultés, celui qui aimait à s'appeler et à signer « le vieil étudiant ». Né à Marseille le 15 février 1845, M. C. était venu à Toulouse vers l'âge de 15 ans. Après avoir fait des études de droit, il avait abandonné le barreau pour se consacrer à l'archéologie préhistorique. En 1867, il était élu secrétaire-adjoint du premier Congrès international d'anthropologie, tenu à Paris, et, depuis, chaque Congrès le comptait parmi ses membres les plus actifs (Cf. *R. sc. ph. th.*, oct. 1921, p. 663). En 1870,

il devenait directeur de la revue intitulée : *Matériaux pour l'histoire naturelle et primitive de l'homme*, qu'il devait fondre, vingt ans plus tard, avec la *Revue d'anthropologie* du Dr. Broca et la *Revue d'Ethnographie* du Dr. E. Hamy. M. Cartailhac a eu le grand mérite, dans une science toute neuve dont il était un des pionniers et dont il demeura l'un des maîtres les plus écoutés, de se défier des généralisations hâtives et des vues systématiques : si parfois il se montrait un peu ardent dans les controverses, on savait que cette attitude n'était que la manifestation d'une passion scientifique très loyale, mise au service d'un jugement réfléchi, d'un grand esprit critique et d'une mémoire remarquable. D'abord opposé à l'existence des peintures pariétales des cavernes, il fut ensuite, après une conversion retentissante, au premier rang des défenseurs de l'art quaternaire L'archéologie préhistorique lui est redevable, à lui et à M. l'abbé Breuil, de la solution donnée à la question aurignacienne : sa réintégration à la base du paléolithique supérieur. M. Cartailhac était professeur de préhistoire à l'Université de Toulouse, correspondant de l'Institut de France, docteur honoris causa de l'Université d'Oxford, membre des sociétés d'anthropologie de Paris, Londres, Bruxelles, Washington et de nombreuses autres sociétés savantes, Officier de la Légion d'honneur et titulaire de nombreux ordres étrangers. — En dehors d'une collaboration très assidue aux *Matériaux* et à *L'Anthropologie*, il a publié : *L'âge de pierre dans les souvenirs et superstitions populaires* (Paris, 1878), *Les âges préhistoriques de l'Espagne et du Portugal* (Paris, 1866), *La France préhistorique d'après les sépultures et les monuments* (Paris, 1889, 2e ed. 1903), *Les monuments primitifs des îles Baléares* (1892) ; dans la collection des grandes monographies publiées par l'Institut de Paléontologie humaine sous le titre de : *Peintures et gravures murales des cavernes paléolithiques*, il avait donné, en collaboration avec M. l'abbé Breuil : *La caverne d'Altamira à Santillane (Espagne)* (1906-1908) ; c'est à lui qu'avait été confiée la rédaction de la partie archéologique du beau volume qui relate les fouilles entreprises à Grimaldi, près de Menton, grâce à l'initiative généreuse du prince de Monaco, et qui est intitulé : *Les grottes de Grimaldi (Baoussé-Roussé)* (Monaco, 1906-1919 ; en collaboration avec MM. Boule, Verneau et de Villeneuve).

HONGRIE. — Décès. — Le 12 novembre 1921 est décédé, à l'âge de 71 ans, le savant orientaliste Ignace GOLDZIHER, professeur à l'Université de Budapest. Sa légitime célébrité parmi les arabisants et islamisants date de ses *Muhammedanische Studien* (2 vol., 1889-1890) ; depuis lors il n'a cessé par ses publications, volumes ou nombreux articles de revue, et par sa collaboration aux congrès orientalistes, de se tenir parmi les plus actifs historiens de la religion et de la civilisation de l'Islam. Il avait étudié en particulier, avec une grande érudition et une pénétrante sympathie, qui le rendit d'ailleurs un peu trop optimiste sur la valeur religieuse du Mahométisme, la formation et le développement de la Tradition dans l'Islamisme. Voici ses principaux ouvrages: *Der Mythos bei der Hebräern u. s. geschichtl. Entwi-*

cklung (1876), *Az Iszlam* (en hongrois, 1881), *Abhandlungen zur arab. Philologie* (2 vol. 1896-1899), *Die Zahiriten* (1904), *Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten* (*Abh. d. Ges. d. Wiss. Göttingen*, 1907), *Die Religion des Islams* (1906) ainsi que *Die islamische* et *Die judaische Philosophie*, (1909, 2e éd. 1913), dans la collection *Kultur der Gegenwart, Vorlesungen über den Islam* (1910, trad. fr. : *Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, 1920). Il importe aussi de signaler une longue serie de *Mélanges judéo-arabes*, dans la *Revue des Études Juives* (t. 43, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 55, 60), et de nombreuses monographies dans l'*Arch. f. Religionwiss.*, dans la *Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, dans *Der Islam. Zeitsch. f. Gesch. u. Kult. des islam. Orients*, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, etc. Goldziher était président de la section de philologie de l'Ac. des Sciences de Budapest, docteur de l'Université de Cambridge, correspondant de nombreuses sociétés savantes.

ITALIE. — Université. — Le 7 décembre dernier, a été solennellement inaugurée l'Université catholique de Milan. Depuis le congrès de Venise en 1874, où ils en avaient pour la première fois manifesté le désir, les catholiques italiens visaient à la réalisation de cette entreprise, destinée à compenser la sécularisation de l'enseignement supérieur d'État. Le premier renouveau s'opéra sur le terrain des doctrines sociales, grâce surtout au professeur et sociologue éminent G. Toniolo ; en 1893, paraissait la *Rivista internazionale di scienze sociali*, sous la direction du Prof. S. Talamo. Les fruits de cette activité se manifestèrent d'abord dans le domaine économique et politique ; au terme de ces efforts, après la guerre, le « Parti populaire » se constitua, et d'emblée joua un rôle décisif dans la vie nationale. Si les soucis pratiques de l'action prévalurent un moment sur le développement proprement intellectuel, littéraire et scientifique, de l'élite catholique, dès 1909 cependant, le R. P. Gemelli fondait la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, qui, outre sa fonction propre, était considérée comme une préparation à un organisme scolaire complet de culture et de formation. Dès avant la fin de la guerre, le projet prit corps, et, grâce à l'appui énergique du Card. Ferrari, grâce à l'activité du P. Gemelli, aboutit à une prompte réalisation. En présence des Cardinaux Ratti, délégué du Saint Siège, et Maffi, du Sous-Secrétaire d'État, On. Anile, représentant le gouvernement, des autorités civiles, religieuses et universitaires, l'Université du Sacré-Cœur fut enfin inaugurée. Couronnement de tout un mouvement de pensée, dont B. Croce proclamait récemment, comme ministre, la valeur, l'Université ne se présente point comme un institut antagoniste et rival de l'enseignement officiel, mais prétend concourir, par la mise en valeur de la doctrine catholique et de la culture chrétienne, au progrès de la science et de ses applications sociales. L'accueil bienveillant qu'elle a trouvé dans presque tous les milieux est un témoignage de cet esprit et de ces fins.

On retrouvera ces intentions de culture générale et de formation chrétienne dans le détail de l'organisation des deux facultés, sciences sociales et philosophie, qui composent l'Université. Pour ce qui con-

cerne en particulier la Faculté de philosophie, son originalité explicitement proclamée est l'adjonction aux cours ordinaires de cours complémentaires obligatoires ayant trait aux disciplines religieuses, histoire des religions, histoire des dogmes, théologie dogmatique. A l'enseignement fondamental de la métaphysique scolastique, sont adjoints de nombreux cours embrassant le domaine des sciences que la pensée moderne a spécialement cultivées, psychologie expérimentale, psychophysiologie, critériologie, pédagogie, etc., ce qui souligne encore le caractère synthétique de l'enseignement proposé. La durée de cet enseignement est de quatre ans.

Voici la liste des cours et de leurs titulaires. Cours fondamantaux : Introduction à l étude de la philosophie (G. Rossi), Logique (A. Masnovo), Histoire et exposé systématique de la Scolastique (A. Masnovo), Psychologie (A. Gemelli), Gnoséologie (G. Zamboni), Métaphysique (F. Olgiati), Esthétique, Morale (G. Covili), Philosophie du droit (A. Capograssi) Pédagogie, Histoire de la Philosophie ancienne (P. Rotta), Histoire de la Philosophie moderne (G. Rossi). Cours complémentaires : Histoire des Religions (U. Padovani), Histoire des dogmes, Littérature chrétienne (P. Ubaldi), Théologie dogmatique (M. Cordovani), Introduction aux sciences naturelles, biologiques (L. Necchi) et cosmologiques. Introduction aux sciences sociales (A. M. Bettanini), Histoire politique et sociale (S. Vismara), Histoire et civilisation de l'Orient (L. Suali). Enfin cours facultatifs de langues.

La Faculté des sciences sociales, où se trouveront satisfaites à la fois les exigences du travail proprement scientifique et la préparation pratique à une activité sociale et politique à poursuivre, prévoit également un enseignement de quatre ans, les deux dernières années comportant la spécialisation dans les sciences politiques, dans les sciences administratives, ou dans les sciences commerciales.

Le Recteur de l'Université est le R. P. Gemelli, qui est en même temps président de la Faculté de philosophie ; c'est à lui qu'est due l'organisation scientifique de l'Université, dont il a rédigé les statuts. Le Prof. P. Bellemo est président de la Faculté des sciences sociales. Le nombre des chaires constituées jusqu'ici, est de cinquante-trois.

Cinq revues seront désormais publiées par l'Université ou rattachées à elle, entre autres deux revues scientifiques, la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, pour la philosophie, et, pour la théologie, la *Scuola Cattolica*, rédigée par les professeurs du Séminaire de Milan, qui fait fonction de Faculté de théologie dans l'organisme nouveau.

Revues. — Depuis un an paraît à Venise une revue littéraire et scientifique, *Pazmaveb* (L'Érudit), ayant pour objet la littérature et la doctrine des Églises arméniennes. Elle est dirigée par les Pères Mékhitaristes (couvent arménien de saint Lazare).

— Le Prof. Del Vecchio a entrepris, en collaboration avec C. Sforza, A. Pagano et R. Vacca, la publication d'une *Rivista internazionale di filosofia del diritto*. (Gênes ; prix : 35 lires).

Découverte. — M. de Toni, professeur de littérature à l'Université de Modène, a découvert dans la bibliothèque de Reggio (Emilie)

un manuscrit contenant soit l'analyse, soit la copie intégrale de plusieurs écrits, aujourd'hui perdus, de Léonard de Vinci.

ORIENT. — Fouilles. — Dans une suite de rapports communiqués à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. MONTET, chargé de la direction des fouilles de Byblos, a fait part de ses heureuses découvertes, en particulier de celle du temple égyptien, dont on connaissait l'existence, mais qui avait toujours échappé aux investigations. Plusieurs documents, vases, inscriptions, remontant aux cinquième, quatrième (pharaon Men Kara), et même troisième dynastie, reculent jusqu'au troisième millénaire avant notre ère la date de la pénétration égyptienne en Phénicie.

— Le dernier fascicule de la revue *Syria* (II, 3), dans une note documentaire, présente quelques renseignements sur le musée archéologique d'Adana, en Cilicie, que le gouverneur français de la ville, le colonel Normand, entreprit de constituer dès février 1919. Ce musée contient déjà maintenant une collection importante de tombeaux, cippes funéraires, autels, inscriptions païennes et chrétiennes, statues, dont l'examen sera grandement utile à la connaissance des civilisations très diverses qui se développèrent en Cilicie, hittite (Zendjirli, inscription de Topoda), grecque (Mopsueste, Tarse) gréco-romaine (citadelle d'Anavarza), byzantine. Destiné à s'enrichir sans cesse par les fouilles entreprises, ce musée sera, avec les musées archéologiques de Damas et de Beyrouth, un des nombreux témoignages de l'activité scientifique française en ces régions.

POLOGNE.—Nomination. — Le Dr Wojciech GIELECKI a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Lublin, à la place du Prof. Straszewski, décédé.

Décès. — Maurice STRASZEWSKI, qui fut longtemps professeur de philosophie à l'Université de Cracovie, et qui depuis la guerre avait accepté une chaire à Lublin, est mort à l'âge de 73 ans. Ses principaux ouvrages sont : *Jan Sniadecki* (1875), *Entwicklung der philos. Ideen bei den Indern u. Chinesen* (1887), *Ueber d. Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der oriental. Philos.* (1895), *Ideen zur Philos. der Geschichte der Philosophie* (1900), *Le problème de l'espace* (1904).

— La revue de philosophie de Lwow, *Ruch Filozoficzny*, a annoncé la mort d'un de ses anciens rédacteurs, le Dr Boleslaw MANKOWSKI, professeur à l'Université de Lwow, et auteur de plusieurs ouvrages de philosophie : *O psychicznych zboczeniach fantazyi* (1880), *Ueber die absolut-apriorischen Elemente der theoretischen Erkenntnis* (1888), *Filozoficzne podstawy teoryi wychowania* (1896).

SUÈDE. — Décès. — On a annoncé la mort du savant archéologue et historien suédois Oscar MONTELIUS, directeur royal des antiquités et des fouilles, correspondant de l'Institut de France depuis 1898. Dès 1873, M. s'était rendu célèbre par son livre : *La Suède préhistorique*. Il a particulièrement porté ses recherches sur l'âge du bronze dans

les diverses civilisations ; ses études sur la Suède des temps païens retracent le rôle des vikings comme propagateurs de la civilisation de l'Orient et du Midi dans les pays scandinaves et germaniques. Parmi ses nombreux ouvrages, nous relevons : *Das Bronzezeit in Orient u. in Griechenland* (1892), *Les temps préhistoriques en Suède* (1895), *La civilisation primitive en Italie* (1895, 1904), *De förhistoriska period. i. Skandinavien* (1895), *Chronologie d. ält. Bronzezeit in Vorddeutschland u. Skandinavien* (1900).

TCHÉCOSLOVAQUIE. — Université. — La Faculté de Théologie de Bratislava, dont on avait annoncé la fondation, et qui devait être en Slovaquie un centre d'enseignement supérieur, n'a pu être organisée, par suite de difficultés administratives. En attendant, on a ouvert à Nitra un séminaire central, où enseignent des professeurs désignés pour la future Faculté.

YOUGOSLAVIE. — Conférences. — Au cours du second semestre de l'année scolaire 1921, M. le comte Bégouen a fait plusieurs conférences d'anthropologie préhistorique dans les Universités de Ljubljana et de Zagreb.

Nominations. — Le grand archéologue dalmate, Mgr Bulič, conservateur du musée de Spalato, a été nommé docteur honoris causa de l'Université de Zagreb.

— A la Faculté de théologie orthodoxe de l'Université de Belgrade, ont été nommés professeur d'histoire et d'archéologie biblique, M. Théod. Ivanovic Titov, ancien professeur de l'Académie ecclésiastique de Kiew, et professeur d'exégèse du N. T., Mgr Irinej, évêque de Timok.

— A la Faculté de théologie de l'Université de Zagreb, ont été nommés professeur de théologie morale, M. Vladan Maksîmovic, professeur de théologie dogmatique, M. Nicolas Tjuric, professeur d'exégèse du N. T., M. Dimitri Stefanovic.

RECENSION DES REVUES [1]

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. XXIII. B., H. 3. u. 4. — J. LINDSAY. *Philosophy in England.* (Relève un nombre important d'omissions dans le chapitre consacré à la philosophie anglaise par la dernière édition de Ueberweg, 1916.) pp. 143-149. — J. W. TAYLOR. *A Misunderstood Tract by Theodore Gaza.* (D'après le compte-rendu donné par Bessarion, l. IV-VI des *Opera varia,* Venise 1469, de la discussion soulevée par Pléthon sur la qualité dans la nature, le traité de Th. G. connu sous le titre Ὅτι ἡ φύσις βουλεύεται se prononce en réalité contre la finalité. Il faudrait donc lire : οὐ βουλεύεται.) pp. 150-155. — M.-M. ROSSI. *Il viaggio di Berkeley in Sicilia ed i suoi rapporti con un filosofo poeta.* (Reproduit et commente deux lettres de Berkeley à Tommaso Campailla, de Modica (Sicile), déjà publiées par J. de Mazara dans la préface d'un ouvrage de T. C., 1728.) pp. 156-164. — M. DAVILLÉ. *Le séjour de Leibniz à Paris* (1672-1676) (suite, à suivre). pp. 165-173. — D. EINHORN. *Die Geschichte der Philosophie auf einem neuen Weg.* (Défend sa conception de l'histoire de la philosophie contre St. v. Dunin-Borkowski, *Stimmen der Zeit,* 1920, H. 6.) pp. 174-190.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT, B. 2, H. 3-4, 1921. — G. van der LEEUW. *Die* do-ut-des-*Formel in der Opfertheorie.* (Si la formule *do-ut-des* ne peut rendre compte du sacrifice en général, ni même du sacrifice d'offrande, on peut cependant l'interpréter dans un sens juste, applicable d'abord à des stades religieux où n'entre pas encore la conception d'une divinité personnelle, et où celle du « Mana » en tient lieu. Le sacrifice opère mécaniquement, comme un « opus operatum », comme un échange entre la force impersonnelle, le « Mana » du Dieu et de l'offrant, au bénéfice tantôt de l'un, tantôt de l'autre, pour augmenter en fin de compte cette force en tel lieu, en tel homme, en telle race. Mystique qui n'est pas exclusivement « primitive », mais qui persiste, transposée, jusque dans les religions les plus hautes, qui tendent toutes à une identification de Dieu et de l'homme. Le sacrifice, uni ou non à la prière, établit entre la divinité et l'homme une circulation qui déplace les forces de vie pour le bien du sacrifiant ; ainsi il prête à Dieu pour que Dieu, automatiquement, pour ainsi dire, lui rende

1. Tous ces périodiques nous sont parvenus au cours du dernier trimestre de 1921. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs, en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque.— La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO (Fribourg), BERNARD, BLIGUET, CHENU, HÉRIS, LEMONNYER, MISSEREY, NOBLE, ROLAND-GOSSELIN, SCHAFF, SYNAVE, THÉRY (Le Saulchoir).

avec usure. Cette conception de la valeur absolue du sacrifice a été surtout poussée dans l'Inde.) pp. 241-253. — Kurt LATTE. *Schuld und Sünde in der griechischen Religion.* (L'auteur passe en revue toutes les conceptions du péché depuis les poèmes homériques jusqu'à l'arrivée du Christianisme.) pp. 254-298. —Fr. SCHWENN. *Der Krieg in der griechischen Religion.* (à suivre). (I. *Der heilige Speer.* Valeur religieuse et pouvoir magique des armes, origines proethniques, le javelot du «fétial» à Rome. — II. *Die Eideshelfer im Kriege.* Démons et esprits évoqués par le serment, et contraints magiquement d'intervenir contre la partie qui le viole : dieux chtoniens, Soleil et Terre, Zeus, Juppiter Feretrius ou Jup. Lapis, Dius Fidius, Fides, etc. — III. *Die Götter als Partei im Kriege.* Démons, esprits, ancêtres, héros, qui sont engagés à priori dans un des partis belligérants ; aussi certains des grands dieux, en reconnaissance du culte offert. Dieux protecteurs de Troie. — IV. *Palladion.* Les *palladia* sont propres au monde de la mer Égée : démons incorporés dans un poteau surmonté ou entouré d'armes. Le voisinage d'une divinité féminine, telle qu'Athéna, explique comment l'on a eu des déesses armées, devenues elles-mêmes, par contagion, des Palladia; ailleurs ce sont des divinités masculines. Il fallait protéger le Palladion, qui devait, pour agir sur ses protégés, demeurer parmi eux, contre les larcins et les charmes de l'ennemi : d'où *les statues enchaînées.* L'histoire grivoise d'Arès et d'Aphrodite, dans l'Odyssée, s'explique ainsi, par la vue de ces deux divinités-palladia enchaînées l'une à côté de l'autre.) pp. 299-322. — Hugo GRESSMANN. *Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin.* (suite et fin). (G. suit les traces archéologiques et littéraires de l'élevage des pigeons, et il en induit que chez les Israélites aussi le pigeon eût été sacré, un oiseau des âmes.) pp. 323-359. — F. SCHNEIDER. *Ueber Kalendae Ianuariae und Martiae in Mittelalter.* (suite et fin). (Continue à discuter les idées de Nilsson. Achève l'examen des documents latins du Moyen Age. Les usages des calendes sont d'origine romaine, avec parfois quelques infiltrations celtiques. II. *Das Fortleben der Kalendae Ianuariae im neueren Volksbrauch. Märzkalenden und Verwandtes.* La fréquence d'usages semblables à ceux du Nouvel-An romain mêlés à ceux d'une fête du printemps de février, mars ou mai, et d'une fête des morts, ne nécessite pas un substratum germanique ni une migration de rites ; mais des restes de l'ancien Nouvel-An des calendes de mars et du cycle des fêtes des âmes au mois précédent de février ont pu se mieux conserver dans les provinces qu'à Rome. III. *Römischer Festbrauch von 1142.* Fête de Mi-Carême à Rome, quatre siècles après le document du pape Zacharie provenant de celle des Kalendes de mars et offrant grande analogie avec celle du Nouvel-An : cortèges d'enfants, *lustratio, laudes,* étrennes, etc ; cela jette aussi quelque lumière sur les origines d'une autre fête, le *carnaval.* Au fond donc, il y a eu une fête consacrée aux puissances chtoniennes de la végétation et des morts, dont la symbolique s'est concentrée sur le commencement de l'année.) pp. 360-410. — *Berichte.* Ludwig DEUBNER. I. *Griechische und römische Religion 1911-1914,* pp. 411-441. — Hans LIETZMANN. 3. *Geschichte der Christlichen Kirche,* pp. 442-468. — 4. *Kleine Anzeigen* ; *Zur Volkskunde* von Otto WEINREICH, pp. 469-478.

*** BIBLICA. 4.** — A. VACCARI. *Le versioni arabe dei Propheti.* (La version arabe de la Polyglotte de Walton, 1652, est tirée de la Polyglotte de Paris, 1645, dont elle a comblé quelque lacune par un ms. d'Oxford. La version parisienne dérive de ms. égyptiens qui se partagent en deux séries indépendantes, représentées notamment l'une par un ms. de 1356, l'autre par un ms. de 1363. L'auteur de la traduction arabe est désigné par l'une et l'autre tradition sous le nom de El'Alam, prêtre alexandrin qui vivait au Xe siècle. La traduction a été faite sur un ms. grec, écrit en lettres onciales et très proche de l'Alexandrinus (A). On lui a reproché d'être infidèle, surtout à cause du chap. 45 d'Isaïe, qui reproduit le texte hébraïque. Mais certains ms. ont une version de ce chapitre, qui reproduit le texte des LXX.) pp. 401-423. — A. FERNANDEZ. *Epoca de la actividad de Esdras.* (Repousse la thèse de certains critiques, en tête desquels se place van Hoonacker, suivant laquelle l'activité d'Esdras se placerait sous Artaxerxès II, en 398, et celle de Néhémie en 445. L'auteur ne voit pas de raison suffisante pour transposer Néh., 8-10 à la fin du livre d'Esdras ; il considère que les circonstances historiques ne forcent pas à intervertir les activités de Néhémie et d'Esdras. Il maintient donc l'année 458, sous Artaxerxès I, pour l'activité d'Esdras.) pp. 424-447. — *Notes* : A. SOVIG. *Fragmentum commentarii anonymi in Canticum Canticorum.* (Étudie un fragment de commentaire grec sur le Cant. des Cant. qui se trouve à la Bibl. bodléienne d'Oxford.) pp. 448-453. — Fr. PELSTER, S. J. *Exegetische Schriften des Alexander von Hales.* (Il semble qu'on doive admettre parmi les œuvres authentiques d'Alexandre de Halès un commentaire sur S. Luc, « Postille super Lucam magistri Alexandri de Ales ordinis minorum », Milan, Bibl. Ambr. cod. A. 211 inf., et un commentaire sur S. Marc, « Magister Alexander super Marcum », Milan, Bibl. Amb. cod. D. 417 inf. Ces deux ms. sont du milieu du XIIIe siècle. Il y aurait lieu de rechercher si le cod. A. 248 inf. qui contient de grandes postilles sur toutes les épîtres de S. Paul sont d'Alexandre de Halès ou, comme le ms. lat. 15603 de la Bibl. nat. de Paris le suppose, de maître Jean de Rupella.) pp. 453-457. — J.-M. BOVER, S. J. *Doxologiae epistulae ad Ephesios logica partitio.* (Distingue en trois périodes à deux membres chacune Eph., I, 3-14.) pp. 458-460. — A. DEIMEL, S. J. *Der Drachenkämpfer Ninib.* (A propos du livre du P. Maurus Witzel, O. F. M. Expose la doctrine biblique sur les dragons (rahab, tannim, Behemoth, Leviathan). Le premier chapitre de la Genèse ne contient aucune allégorie du combat entre le dragon et le créateur ; mais quelques textes sacrés racontent la séparation de la mer et de la terre ferme sous la forme de cette allégorie. Les allusions, qu'on trouve dans ces textes, se rapportent directement à un poème sur le dragon, poème non mythologique qui existait chez les Juifs, et indirectement seulement au mythe païen. Chez les prophètes de l'A. T., le concept de dragon se développe d'une double manière : les noms de dragons sont appliqués aux peuples ; le temps de la création se change en temps eschatologique. Souvent aussi les noms de dragons désignent des démons, comme chez les Babyloniens ; mais cette allégorie ne dérive pas nécessairement des Babyloniens.) pp. 416-472.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES I. et B.-L. Mars-Juin. — P. Collinet. *La carrière de Léontius*. (Étudie la carrière universitaire et la carrière administrative de Léontius, professeur de droit à l'École de Beyrouth, préfet du prétoire, maître des milices et collaborateur de Justinien pour la codification du droit.) pp. 77-84. — R. P. Delattre. *Tombeaux puniques de la colline de Junon.* (Compte rendu de la campagne de fouilles poursuivie en 1920-1921.) pp. 95-100. — Ch. Picard. *Le site pré-mycénien de Skoinokhori et sa nécropole.* (Fouilles de MM. W. Vollgraff et L. Renaudin au nord-ouest d'Argos, où le caractère pré-mycénien de la nécropole de Skoinokhori a été reconnu.) pp. 100-106. — J. Capart. *Un mythe égyptien dans le Roman de Renart?* (Le combat d'Horus et de Seth (Livre des Morts et Textes des Pyramides) survivrait, transformé, dans le combat d'Isengrin et de Renart.) pp. 113-118. — F. Sartiaux. *Nouvelles recherches sur le site de Phocée.* (Résultats des fouilles reprises en 1920 à Phocée en Asie Mineure.) pp. 119-129. — Ch. Picard. *Rapport sur les fouilles de la nécropole d'Eléonte en Thrace.* (Exposé sommaire des fouilles poursuivies d'août 1920 à janvier 1921.) pp. 130-136. — M. Graillot. *Une stèle funéraire de l'époque gallo-romaine, récemment trouvée dans le pays de Comminges.* (Bustes du mari Gallus et de sa femme Teixsossix, avec inscription.) pp. 154-158. — H. Lemaitre. *Reliquaire de la Sainte Croix donné par saint Louis au grand couvent des Cordeliers de Paris.* (Il s'agit d'un reliquaire actuellement conservé au presbytère de Saint Agrève, Ardèche.) pp. 170-179.

* **DIVUS THOMAS. VIII. 2.** — R. Klingseis, O. S. B. *Das Aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik.* (suite, à suivre.) (L'Ethique d'Ulrich de Strasbourg, contenue dans les 5e et 6e livres de sa Somme Théologique, étudiée par R. K. d'après le Ms. 819 de la Bibl. Univ. d'Erlangen est en dépendance étroite d'Aristote. Aucun des théologiens prédécesseurs de saint Thomas n'a exposé et appliqué avec autant de précision la doctrine du juste milieu.) pp. 83-112. — M. Rackl. *Die Anschauung der Katholischen Theologen über das Martyrium des Soldaten-Todes.* (suite et fin). Peut-on identifier la mort du soldat chrétien à celle du martyr ? L'auteur passe en revue les théologiens qui sont pour la négative et ceux qui admettent, au contraire, cette identification.) pp. 113-151. — E. Rolfes. *Die Realität der Aussenwelt.* (Critique de l'ouvrage de J. Gredt, O. B. S, *Unsere Aussenwelt.*) pp. 152-159.

* **ÉCHOS D'ORIENT. Juil.-Sept.** — V. Grumel. *L'iconologie de saint Théodore Studite.* (S. Théodore dans sa doctrine sur le culte des images n'a pas la façon de parler des anciens scolastiques. Mais si l'on ne tient point rigueur aux expressions usitées et que l'on ne considère que le fond de la doctrine, saint Théodore Studite a du culte des images la même conception philosophique et théologique que saint Thomas d'Aquin.) pp. 257-268. — M. Jugie. *La question du Purgatoire au concile de Ferrare-Florence.* (Les documents relatifs au concile de Florence, édités par Mgr Louis Petit, donnent occasion à des aperçus historiques et dogmatiques sur les débats entre Latins et Grecs à propos

du feu du Purgatoire.) pp. 269-282. — J.-B. THIBAUT. *Le pseudo-Denys et la « prière catholique » de l'Eglise primitive.* (Le pseudo-Denys ne rend nullement témoignage de l'emploi du Credo à la Messe.) pp. 283-294. — D. A. MÉNAGER, O. S. B. *La patrie de Cassien.* (La vraie patrie de Cassien semble être Scythopolis.) pp. 330-358.

HIBBERT (THE) JOURNAL. Janv. — F. J. F. JACKSON. *The Cambridge Conference.* (Résume et apprécie les lectures sur la Christologie faites à la conférence ecclésiastique de Girton College, 1921.) pp. 193-207. — Henry D. A. MAYOR. *Modern Churchmen or Unitarians ?* (Expose les opinions théologiques et les desseins des modernistes anglicans.) pp. 208-129. — Ph. H. BAGENAL. *The Modern Movement in the Church of England.* (L'auteur raconte, avec de nombreux documents à l'appui, l'origine et le développement de la C. U. : Churchmen's Union for the advancement of liberal religious thought, qui a organisé la conférence de Cambridge.) pp. 220-235. — L. WATT. *Columba.* (Vie et influence de saint Colomban, saint, homme d'état, poète, 521-1921.) pp. 236-250. — E. CLODD. *Occultism.* II. (Un à travers les âges sous ses diverses formes, l'occultisme est un des nombreux chapitres des persistantes illusions humaines.) pp. 251-268. — L. W. COOK. *Materialism and Occultism.* (Réponse aux deux articles de Mr. Clodd, et plaidoyer en faveur du « spiritualisme ».) pp. 269-276. — Mrs A. M. ADAM. *The Value of Plato's Laws to-day.* (Compare la Politique, la République et les Lois, et dit ce que l'on peut tirer maintenant encore de la théorie de l'éducation d'après Platon : non une organisation pratique, mais un esprit.) pp. 277-288. — L. A. REID. *Logic and the Imagination.* (Utile et même nécessaire, la logique abstraite est insuffisante. Il y faut joindre l'imagination, le sentiment, l'expérience vitale : l'auteur dit pourquoi, comment, dans quelles proportions.) pp. 289-306.

INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Oct. — B. M. LAING. *Aspects of the Problem of Sovereignty.* (La souveraineté n'est pas une Idée a priori, mystique et immuable. L'expérience du temps présent et l'histoire apprennent à la traiter comme un fait politique, complexe et variable.) pp. 1-20. — R. C. LODGE. *Plato and the Moral Standard.* (Principes de moralité mentionnés dans les Dialogues : le consentement universel, les actes du législateur, la quantité de plaisir en intensité et en durée, la qualité esthétique, l'avantage humain de l'individu, la contribution au bien-être social, un sens modéré de l'ordre, le fait de se suffire, d'être conséquent, d'être objectif.) pp. 21-39. — J. STOOPS. *The Will and the Instinct of Sex.* (Des systèmes abstraits de rationalisme ou de spiritualité ont mis le divorce entre la volonté de l'individu et les intentions de la nature. Conséquences : la personnalité désorganisée, la famille expulsée du domaine moral. Au contraire, l'harmonie du vouloir et de l'instinct serait un principe de régénération et d'activité créatrice en tous ordres.) pp. 40-51. — M. C. OTTO. *The Moral Education of Youth.* (La conception de la moralité et des moyens de la faire pénétrer dans la vie des élèves doit avoir le sens des réalités de l'humaine nature et des conditions de l'existence.) pp. 52-67. — E. SABIN. *Mistaking America.* (Réponse à un article de *The National Review* :

la nation américaine est peut-être sentimentale, mais non pas féminine.) pp. 68-71. — F. Ch. SHARP. *Is there a Universally Valid Moral Standard?* (Les variations, qui sont dans les applications plus que dans les principes, proviennent de vues et d'impressions trop personnelles. On peut s'assurer d'une évaluation morale plus objective en s'élevant à des vues impersonnelles.) pp. 72-99. — C. H. ESHLEMAN. *Discussion. Pluralism in Religion.* pp. 100-101. — T. W. GALLOWAY. *The Sex Factor in Human Life.* (Compte-rendu par Th. D. ELIOT). pp. 102-105.

*** IRISH (THE) THEOLOGICAL QUARTERLY. Juill.** — P. COFFEY. *Interest and uncarned Income.* (La restriction graduelle, par voie légale, de l'intérêt et des autres formes de revenus injustifiés, est juste au point de vue moral et désirable au point de vue économique.) pp. 201-212. — J. FITZPATRICK. *The Origin of Civil Authority.* (Maintient, contre le P. Masterson, S. J., que la théorie de Suarez sur l'origine de l'autorité a été condamnée par l'Église, dans les encycliques de Léon XIII et de Pie X.) pp. 213-228. — W. MORAN. *The Church and the Sacraments.* (Tous les Sacrements, dit le Concile de Trente, ont été institués par le Christ. Ce qui est défini c'est le fait et non le mode de l'institution divine. Le Christ a-t-il définitivement fixé la matière et la forme de chaque sacrement ? Ou bien, l'Église a-t elle apporté aux rites sacramentels, des modifications telles qu'on puisse dire qu'elle a changé la matière et la forme requises pour la validité ? L'Eucharistie et le Baptême sont hors de cause : l'auteur n'examine que le sacrement de l'Ordre. Or, l'étude historique des développements apportés par l'Église montre qu'il y a eu changement substantiel (par addition) dans la matière et la forme de ce Sacrement. Si l'Église a agi de cette manière, c'est qu'elle avait autorité pour le faire. Le Christ n'a donc pas définitivement déterminé *in specie* la matière et la forme du sacrement de l'ordre. Le « salva eorum substantia » du Concile de Trente ne s'oppose pas à cette conclusion. « Substance » est pris ici dans un sens général, pour indiquer qu'il s'agit bien du même sacrement définitivement établi par le Christ.) pp. 229-242. — M. B. LANGFORD. *Some Tendancies of Modern Rationalist Criticism.* (A propos du livre *Les mystères païens et le mystère chrétien* de M. LOISY.) pp. 243-255. — J. KELLEHER. *The Lawfulness of the Hunger Strike.* (Le chanoine Waters n'a pas réussi à prouver, dans son article du numéro précédent, l'illégitimité de la grève de la faim. L'auteur maintient ses positions.) pp. 263-265. = **Oct.** — G. PIERSE. *The Religious Origin of Civilization.* (Montre, par des exemples, que l'idée religieuse est source de civilisation, par les grands monuments dont elle est l'inspiratrice, et par les progrès qu'elle a provoqués dans le domaine des arts et de la science.) pp. 301-308. — E. MASTERSON, S. J. *Suarez on the Origin of Civil Authority.* (L'auteur répond à M. Fitzpatrick que les condamnations de Léon XIII et de Pie X n'atteignent nullement la doctrine de Suarez.) pp. 309-330. — H. E. HALL. *The Unity of the Church and the forty Years of the Rival Popes* (1378-1417). (Précise le sens de la doctrine catholique sur l'Unité de l'Église ; durant les quarante années qui désolèrent la chrétienté, aucune doctrine n'était niée ; ce qui était en question, c'était non la Papauté elle-même, mais son représentant véritable. L'unité de gouvernement était naturelle

ment maintenue dans l'obédience du véritable Pape, qui s'étendait explicitement à ceux qui la reconnaissaient et implicitement à ceux qui étaient honnêtes, désireux d'être en communion avec le vrai Pape. Le cas est tout autre dans le schisme anglican.) pp. 331-344. — E.-J. KISSANE. *A forgotten Interpretation of Matthew XIX*, 28. (Cette interprétation est celle que Grotius présente dans ses *Opera theologica*, Tome II, P. I, Amsterdam, 1679 : le mot de *régénération* s'appliquerait non au renouveau de la fin du monde, mais au renouveau qui a suivi l'Ascension. L'auteur veut prouver que c'est la correcte interprétation du passage de S. Matth. a) par l'examen du texte pris en lui-même ; b) par une étude des caractéristiques littéraires de S. Matth. qui juxtapose des sentences isolées ; c) par la comparaison avec un passage similaire de S. Luc, XXII 28-32 qui s'applique à la période terrestre de l'Église.) pp. 356-366.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Oct. — Jacob MANN. *A polemical Work against Karaïte and other Sectaries.* (Cette œuvre polémique se trouve dans des fragments, écrits en hébreu, provenant de la Gueniza du Caire et conservés dans la collection Taylor-Schechter de Cambridge. L'écriture est du XIe ou du XIIe siècle ; mais le manuscrit est très vraisemblablement une copie d'un ouvrage plus ancien. On reproche aux Karaïtes de faire de l'éclectisme, en empruntant certains éléments religieux aux Samaritains, aux Chrétiens, aux Musulmans et aux Brahmes. On accuse d'autres Sectaires d'avoir rejeté « les statuts de la Loi sainte » (c.-à-d. le Rabbinisme) et d'avoir adopté les dogmes d'autres religions). pp. 123-150. — Jacob HOSCHANDER. *The Book of Esther in the Light of History.* (suite). (Explique, à la lumière de l'histoire générale, le chapitre III du livre d'Esther : persécution des Juifs par Haman, premier ministre du roi qui leur fait grief de ne pas vouloir se soumettre à la religion perse.) pp. 150-194.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY. 1 Sept. — H. D. SMITH. *A Spirit Wich Includes the Community.* (A propos d'un article de miss Sabin, dans ce *Journal*, 16 déc. 1920, p. 701, propose de dire que « partout où il y a conflit de points de vue, il y a un esprit ».) pp. 447-480. — W. E. RITTER. *The Need of a New English Word to Express Relation in Living Nature II.* (Montre l'utilité du néologisme : « conferentiation », pour exprimer les relations à l'intérieur d'un individu, à l'intérieur d'un groupe social humain, entre plusieurs sociétés.) pp. 480-497. = **15 Sept.** — C. I. LEWIS. *The Structure of Logic and its Relation to Other Systems.* (Fait ressortir le caractère purement formel de tout système déductif conçu selon le point de vue de la logique mathématique. Mais si cette logique ne peut rien prouver, pas même sa propre valeur, elle est un excellent instrument d'analyse.) pp. 505-516. — D. W. PRALL. *The Esthetic Heresy.* (Toute valeur est humaine, car elle n'a de sens que par le désir qui lui donne d'exister et le jugement qui l'apprécie. Or le critère de ce jugement est en tous les cas d'ordre esthétique. Une activité est donc artistique dès qu'elle poursuit une fin humaine par les moyens techniques appropriés.) pp. 516-526. = **29 Sept.** — H. M. KALLEN. *America and the Life of Reason. I.* (Étude sur Santayana. A propos de son livre : *Character and Opinion in the United States*, New York, Ch.

Scribner's Sons, 1920.) pp. 533-551. — E. B. Holt. *On the Locus of Teleology : A Rejoinder.* (Réponse à Henderson, cf. *Journal.* XVII, 1920, 29 juil. p. 430). pp. 551-558. = **13 Oct.** — C. E. Ayres. *Instinct and Capacity*, I : *The Instinct of Belief-in-Instincts.* (Contre l'intervention abusive de l'explication par l'instinct en psychologie sociale) pp. 561-565. — A. P. Brogan. *A Dilemna about Dilemnas.* (Contre Th. de Laguna, *Journal* XVIII, 1921, 28 Av. p. 244). pp. 566-567. — H. M. Kallen. *America and the Life of Reason, II.* (La philosophie de Santayana. Ses rapports avec W. James et J. Royce.) pp. 568-575. = **27 Oct.** — W. H. Sheldon. *Is the Conservation of Energy proved of the Human Body ?* (Étude critique des expériences de W. D. Atwater et F. G. Benedict, relatées dans le Bulletin n° 136 du U. S. Department of Agriculture, Office of Experiment Stations, Washington 1903.) pp. 589-600. — C. E. Ayres. *Instinct and Capacity, II : Homo Domesticus.* (L'homme est avant tout un animal domestique, c'est-à-dire sans instincts déterminés, apte à contracter n'importe quelle habitude. Une fois domestiqué, c'est-à-dire habitué à un certain nombre de manières de faire transmises par la tradition sociale, celles-ci lui deviennent alors une structure et un instinct limités.) pp. 600-606. — J. C. Gregory, *The Group Spirit and the Fear of the Dead.* (L'une des origines du sentiment de peur devant la mort est peut-être l'hostilité que soulevait contre soi quiconque se séparait de son groupe.) pp. 606-609.

JOURNAL (THE) OF RELIGION. Nov. — M. Goguel. *The Religious Situation in France.* (Examine les conséquences religieuses, surtout pour le protestantisme, des deux grands faits du dernier quart de siècle : la séparation de l'Église et de l'État et la guerre.) pp. 561-577. — C. J. Cadoux. *The Proposed creedal Basis of Christian Reunion.* (Le Dr Headlam dans ses Bampton Lectures, *The Doctrine of the Church and Christian Reunion* et les évêques assemblés à Lambeth dans leur *Appeal to All Christian People* demandent comme base de réunion pour les Églises chrétiennes l'acceptation des Saintes Écritures et l'admission du Credo de Nicée. L'auteur fait des objections et propose comme base : la volonté de professer la foi au Christ; tout le reste doit être laissé aux prédications particulières des Églises.) pp. 592-607. — J.-W. Buckam. *Mysticism and Personality.* (Dans le Christianisme, le mysticisme le plus pur et le plus vigoureux est le mysticisme personnel. L'expérience mystique ouvre les voies à d'autres soi-même et rend possible la communion personnelle la plus véritable et la plus profonde. Quand il parvient à la suprême Réalité, le mystique semble perdre les limites déterminées de sa personnalité et se perdre dans l'abîme de l'Absolu. Mais ce serait se méprendre que de prendre pour une *absorption* ce qui n'est qu'union ; il n'y a pas pur impersonnalisme mais essai de dépasser les limites de l'individualisme. Dans le mysticisme de la Nature, l'union se fait non *avec*, mais *à travers* la Nature : le mystique remonte à la Source même de la nature.) pp. 608-615.

LOGOS. RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA. Juil.-Sept. — L. Rougier. *Le mythe de la « Raison » et la Science des structures mentales.* (Après avoir rappelé les principes du rationalisme, doctrine

qui admet l'existence de vérités inconditionnellement nécessaires, indépendantes des données des sens ou d'une élaboration conceptuelle quelconque, en découvre les paralogismes, ainsi que ceux du réalisme qui en découle. Étant donné la plasticité de l'esprit humain, c'est à une étude historique et positive du développement architectonique de cet esprit dans les différentes époques, qu'il faut viser, à une science des structures mentales.) pp. 217-226. — V. MICELI. *La scienza generale del diritto.* (Il faut substituer à l'impossible philosophie du droit, la science générale du droit, construite selon une méthode empirique.) pp. 227-234. — E. DI CARLO. *La possibilità della filosofia del diritto.* (Réponse au précédent : du fait que des éléments empiriques sont inhérents à la science du droit comme à la morale, il ne s'ensuit pas que la philosophie du droit ou de la morale soit impossible.) pp. 236-241. — G. H. BUSHNELL. *Midian.* (Interprétation symbolique de l'épisode biblique de Jéthro le Madianite.) pp. 242-247. — R. PAVESE. *Desiderio di sapere e misoneismo.* pp. 248-252. — A. ALIOTTA. *La nuova filosofia dell' esperienza.* (L'empirisme, même dans sa forme modérée, tourne dans un cercle vicieux, présupposant acquises les catégories dont il prétend expliquer la genèse ; l'empirisme moderne de Mach, James, Bergson ne résoud pas la difficulté. En réalité, l'expérience est un acte concret de pensée, dans lequel est immanente la distinction entre le subjectif et l'objectif, et aussi la distinction de notre moi avec tout autre individu. L'expérience est encore une action créatrice de nouvelles formes de l'être. Il n'y a qu'une méthode pour conquérir la vérité, l'action ; car la vérité est un produit de notre activité de connaissance qui élève le monde de l'expérience à une forme supérieure de vie.) pp. 253-265. — G. DELLA VALLE. *Le caratteristiche essenziali del Valore.* pp. 266-276.

NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 4. — DE GRAAF. *Intuïtie.* (L'intuition s'exerce dans le domaine du vrai et du beau, avant aussi bien qu'après une démonstration. Elle consiste à saisir l'harmonie unitive des parties d'un objet ; c'est un don que favorise la passivité de l'âme ; c'est pourquoi elle se rencontre davantage chez les femmes.) pp. 251-263. — G. SCHLAGER. *Die Komposition des Barnabasbriefs.* (Cherche à préciser ce qui dans cette lettre provient du traité juif, et de la «Doctrine des deux voies » utilisés par l'auteur.) pp. 264-273. — G. A. VAN EYSINGA. *Doubletten in Handelingen.* (D'après Harnack, ces doublets qui se lisent dans les Actes auraient pour origine la diversité des sources employées par Luc. Critique de cette exégèse.) pp. 274-300.

* **NOUVELLE (LA) JOURNÉE. — Oct.** — G. RENAUD. *La démocratie et l'état.* (Étudie, du point de vue du droit, qui ne doit pas être isolé de la Philosophie morale, l'adaptation de l'organisation politique et administrative aux idées démocratiques. Accroissement proportionnel du poids des services publics, association croissante des forces de la vie privée à l'organisation du pouvoir politique, c'est-à-dire décentralisation, voilà en quoi se résument les revendications de la démocratie.) pp. 164-177. — P. ARCHAMBAULT. *La Philosophie de l'Action.* (Étudie les sources de l'*Action* de M. Blondel : sources extérieures, S. Bernard, Leibniz, Pascal, Maine de Biran ; sources intérieures : l'expérience intime, l'évangile.) pp. 208-221.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 3.** — C. GUTBERLET. *Parapsychologie.* (Aperçu général sur l'état des recherches spirites : clairvoyance, télépathie, matérialisation. Jusqu'à présent l'hypothèse la plus acceptable, pour expliquer les faits connus, est celle de l'intervention d'esprits. Mais si de nouvelles recherches justifient des explications meilleures, d'ordre psychologique, l'auteur les accueillera avec joie.) pp. 197-224. — A. SCHNEIDER. *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik.* (à suivre). (La théorie de la connaissance chez Cassiodore et Grégoire le Grand.) pp. 225-264. = **4.** — J. P. STEFFES. *Zur Frage nach der Metaphysik.* (Signale et analyse quelques ouvrages et articles de langue allemande où paraît s'affirmer un retour à la métaphysique.) pp. 327-338. — A. SCHNEIDER. *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik.* (fin). (Isidore de Séville, Alcuin, Rhaban Maur, Frédegise.) pp. 339-369. — J. HESSEN. *Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus.* (« Mystique, Bonaventure est ontologiste ; philosophe, il est idéaliste au sens de Platon et d'Augustin. ») pp. 370-378.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Oct. — R. D. WILSON. *Apocalypses and the Date of Daniel.* (A la condition d'admettre la possibilité des révélations divines, rien, dans le livre de Daniel, n'empêche de le tenir pour une œuvre du VIe siècle avant J.-C.) pp. 529-545. — W. M. CLOW. *Marxian Socialism.* (Exposé, critique et répudiation énergique du socialisme marxiste et de son matérialisme historique.) pp. 546-567. — B. B. WARFIELD. *Oberlin Perfectionism, IV.* (Expose en détail la théologie « perfectionniste » de Ch. G. Finney (1875), abandonnée partout aujourd'hui, même à Oberlin.) pp. 568-619. — W. H. G. THOMAS. *Modernism in China.* (Cri d'alarme motivé par la diffusion de la critique biblique la plus radicale parmi les missionnaires des différentes dénominations protestantes en Chine.) pp. 630-671.

* **PRZEGLAD TEOLOGICZNY. 2.** — K. WAIS. *Scholastyka.* (Après avoir répondu aux détracteurs de la scolastique, l'auteur montre l'influence de l'enseignement des grands docteurs du Moyen Age, comme Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, et son résultat dans les sciences modernes.) pp. 97-120. — W. MICHALSKI. *Pneumatyczny charakter Ewangelij.* (fin). (L'étude comparée des évangiles montre que le même caractère pneumatique, reconnu par l'exégèse à l'Évangile de saint Jean, se rencontre dans saint Matthieu, saint Marc et saint Luc. Il s'explique par ce fait que les écrits évangéliques sont plus que des documents d'histoire d'une valeur incontestable. Ce sont les sources même de la foi chrétienne et pour cette raison, supérieures et transcendantes à toute science historique.) pp. 121-146. — M. SIENIATYCKI. *Pokuta kóscielna wedlug Ojcow zachodnich w pierwszych piecin wiekach.* (suite). (Description des différents aspects de la pénitence publique et privée dans les cinq premiers siècles de l'Église d'Occident, d'après les principaux auteurs de cette époque : Tertullien, saint Ambroise, saint Augustin, etc.) pp. 147-160. — J. POPLICHA. *Opowiadania o potopie w literaturze babilónskiej o w Bibly.* (suite). (L'auteur continue son étude de la préhistoire de l'épopée de Gilgamesch. Ayant examiné les différentes sources de ce document, il conclut qu'il entre dans sa composition des récits pri-

mitifs du déluge et quelques débris d'origine inconnue, qu'il faut peut-être considérer comme des mythes astraux. Cette épopée ainsi constituée aurait survécu sans grand changement jusqu'à la fin de la civilisation babylonienne.) pp. 161-178.

* **RAZON Y FE. Oct.** — N. Noguer. *Puede el socialismo conciliarse con el catolicismo* ? (conclusion). (Selon l'enseignement des derniers Papes, des évêques actuels, et des théologiens modernes, l'inégalité des classes sociales et de la propriété privée des instruments de travail repose sur la loi naturelle.) pp. 137-156. — C. M. Abad. *En el sexto centenario de la muerte de Dante.* (conclusion). (Le dogme catholique dans le Paradis.) pp. 157-168. — F. M. Palmes. *Los fenomenos telepaticos.* (suite, à suivre). (La transmission des faits télépathiques diffèrent suivant le phénomène transmis, sa distance, celui ou ceux qui le perçoivent. Les erreurs sont possibles dans les faits de télépathie spontanée.) pp. 169-186. = **Nov.** — E. Ugarte de Ercilla. *Las visiones de Limpias y las experiencias de comprobacion.* (A propos des prodiges de Limpias, l'auteur rend compte des expériences de photographie susceptibles de donner des illusions. Sans qu'on doive nier la valeur de ces expériences, on ne peut pas cependant leur faire crédit excessif en prétendant que tout ce que la photographie reproduit est objectivement exact.) pp. 273-285. — F. M. Palmes. *Los fenomenos telepaticos.* (suite, à suivre). (Erreurs possibles dans l'interprétation des faits de télépathie spontanée: critique spéciale de quelques expériences.) pp. 286-298. — N. Noguer. *Doctrina de Santo Tomas de Aquino sobre la obligacion del trabajo.* (Selon le Docteur Angélique, le travail manuel obligatoire n'est pas une fin en lui-même mais un moyen seulement et peut être ordonné non pas à une fin matérielle utile mais à un but spirituel, ne serait-ce que la fuite de l'oisiveté. Aussi a-t-il sa raison d'être chez les moines.) pp. 299-313.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. Sept. - Déc.** — H. Pinard. *La méthode historico-culturelle dans l'étude des religions.* (« La méthode historico-culturelle n'est pas autre chose, en somme, que l'application soutenue d'un principe que nous avons proposé d'appeler « principe d'individuation » et de la démonstration par convergence d'indices probables. Si l'on veut, elle n'est que l'application des règles sévères qu'ont adoptées, avec un succès si remarquable, les sciences positives, notamment la critique textuelle, la linguistique et l'histoire. » I. Caractéristiques de la méthode historico-culturelle. II. Ses Procédés. III. Sa compétence restreinte.) pp. 273-305. — G. André. *La vertu de simplicité chez les Pères apostoliques.* (L'ἁπλότης dans les documents primitifs du christianisme ne doit pas se traduire par « innocence ». C'est une notion première qui ne peut se définir que par son contraste la « διψυχία ». Analyse des textes.) pp. 306-327. — Ph. Gobillot. *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte.* (suite à suivre). (Après avoir examiné à nouveau les multiples opinions émises sur les κάτοχοι du Sérapeum, l'auteur conclut : « à moins que de futures découvertes ne viennent projeter une lumière inattendue, l'ombre continuera de planer sur Ptolémée, fils de Glaukias et ses compa-

gnons de Memphis. A leur égard, ce que nous savons de plus assuré, ce sont certaines conditions extérieures de leur séjour dans le temple : ils n'en peuvent franchir l'enceinte ; par ailleurs, ils jouissent d'une assez grande liberté. Mais pourquoi sont-ils venus ? Qu'y font-ils ? A dire le vrai, nous n'en savons rien. En tout cas, il faut une certaine dose de bonne volonté pour voir en eux les ancêtres, les modèles des moines chrétiens. ») pp. 328-361. — P. SCHEPPENS. *Le Prophète Malachie.* (Malachiel est le même que le prophète Malachie. Toutefois la forme « Malachiel » ayant été assez répandue, il serait difficile de n'y voir qu'une erreur de copiste. Elle avait acquis, malgré son incorrection, droit de cité en occident. Il ne serait pas impossible que primitivement elle ait été correcte.) pp. 362-363. — J. CALÈS. *Rétribution individuelle, Vie des justes et mort des pécheurs d'après le Livre d'Ezéchiel* (ch. III., 16-21 ; XVIII ; XXXIII, 1-20.) (Étude de ces deux questions : 1° Que devient, pour Ézéchiel, la solidarité dans la rétribution, si souvent inculquée au peuple et à la famille israélites et que rappelait pittoresquement le proverbe des «raisins verts» ? 2° Qu'est-ce à dire, d'après le même prophète, que le juste vivra et le pécheur mourra ? De quelle vie s'agit-il et de quelle mort ?) pp. 363-371. — P. SCHEPPENS. *Pontifex anni illius* (*Jean, XI*, 49, 51 ; *XVIII*, 14.) (Propose de traduire *pontife en cette année-là*, et fait remarquer que si l'expression latine « pontifex anni illius » n'est pas susceptible du commentaire proposé, le texte original grec s'y prête à merveille.) pp. 372-374. — A. D'ALÈS. *Ecclesia principalis.* (Examen de Cyprien Ep. LIX, 14.) pp. 374-380. — J. HUGON. *Concept leibnizien de la liberté et théodicée augustinienne.* pp. 380-383.

* **REVUE APOLOGÉTIQUE. — 1er Oct.** — P.-M. PÉRIER. *Point de vue sur l'Apologétique scientifique* (suite). (Décrit l'attitude de l'apologète en face de la conception moderne de la science : ni concordisme à outrance, ni séparation systématique, mais harmonie dans le mutuel respect des frontières, dans le sens juste de la différence des objets, des méthodes, des résultats.) pp. 21-34. — A. DECHÈNE, *Sully-Prudhomme.* (à suivre). (A propos de deux thèses de M. Morice, étudie la vie intérieure de S. P.) pp. 35-45. = **15 Oct.** — A DECHÈNE, *Sully-Prudhomme.* (fin). (Achève son étude sur la vie intérieure et la philosophie du poète.) pp. 98-108. = **1er Nov.** — Ch. BOYER. *L'argument qui a ramené saint Augustin à la foi.* (La conversion de l'esprit précéda chez A. la conversion du cœur ; M. B. indique les étapes de cette conversion de l'esprit : Augustin éprouve le besoin d'une vérité religieuse ; il expérimente l'impuissance de la raison à la découvrir ; il adhère à la révélation et reconnaît les titres de l'Église.) pp. 129-149. — A. D'ALÈS. *Le sens de la Rédemption.* (A propos de la théorie de la Rédemption dans la théologie du R. P. Pesch. Celui-ci ne s'est pas fait le défenseur d'une théorie qui présente le dogme sous la forme exclusive de l'expiation pénale. Cette théorie d'ailleurs n'est pas protestante mais authentiquement catholique.) pp. 163-174. = **15 Nov.** — Pedro DESCOQS. *Une étude sur le Panthéisme.* (Résume et critique l'article publié sur le Panthéisme dans le Dict. apol. de la Foi par le R. P. A. Valensin.) pp. 204-218. = **1er Déc.** — J. V. BAINVEL. *Etat actuel des études mystiques.* (Indique les

opinions et les tendances des théologiens mystiques contemporains qu'il divise en quatre groupes : le groupe térésien (R. P. Poulain... etc), le groupe ascético-mystique (M. Saudreau... etc), le groupe dominicain (Arintero... etc), les RR. PP. Maréchal, de la Taille.) pp. 280-290. — P. GUILLOUX. *Un apôtre des Grecs à la fin du IIe siècle.* (La vie et l'œuvre de Clément d'Alexandrie.) pp. 291-306. = **15 Déc.** — Aug. VALENSIN. *Une théorie de l'analogie.* (Étudie l'existence et la légitimité d'une connaissance par analogie, la nature de celle-ci et ses conditions ; il l'applique à la notion d'être et indique les rapports de sa théorie avec celles de Maimonide, de Kant et de M. Le Roy.) pp. 321-342. — J. V. BAINVEL. *Etat actuel des études mystiques.* (suite). (Achève son exposé des opinions des mystiques d'aujourd'hui et indique d'après le P. de Guibert quels sont dans ce domaine les problèmes actuels.) pp. 343-355.

* **REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE. — Oct.** — O. MARCHETTI. *La soumission au confesseur est-elle un acte d'obéissance ?* (Précise à quelles conditions un acte peut être dit acte d'obéissance. Montre que ces conditions se réalisent quand le confesseur juge et impose la pénitence, c'est-à-dire agit comme confesseur, pas quand il agit comme directeur.) pp. 325-350. — Dom. A. WILMART. *Un sermon de saint Augustin sur le précepte de la charité.* (Publie et commente, un sermon inédit de saint Augustin d'après un manuscrit de Marmoutier, rédigé au IXe siècle et portant aujourd'hui le n° 279 à la bibliothèque municipale de Tours.) pp. 351-372. — P. GALTIER. *La pénitence et l'apostolat.* (Les faits s'accordent avec la psychologie pour attester le lien étroit qu'établit entre la pénitence et l'apostolat la charité, principe qui les anime l'un et l'autre.) pp. 373-384. — Paul DUDON. *Dans son traité de l'oraison S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade ?* (Oui, une édition du Traité de St. Pierre d'A. utilisée par le P. Cuervo prouve que le livre de l'oraison de L. de G. a été la source principale du traité de St P. d'A.) pp. 384-401.

* **REVUE BIBLIQUE. Oct.** — Umberto MORICCA. *Un nuovo testo dell' « Evangelo di Bartolomeo ».* (A suivre). (Donne le texte, avec toutes les variantes des autres mss. publiés, d'un nouveau ms. de l'*Evangile de Barthélemy*, découvert à Rome, Bibl. Casanate, n° 1880.) pp. 481-516. — P. DHORME, O. P. *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien.* (suite, à suivre). (Détermine les significations métaphoriques des parties du visage : front, yeux, nez, bouche, oreilles.) pp. 517-540. — *Mélanges* : L.-H. VINCENT, O. P. *La cité de David d'après les fouilles de 1913-1914.* (Suite). (Étudie, d'après les fouilles de M. R. Weill, la fortification de la cité de David au point où la colline d'*ed-Dehourah* pénètre à la façon d'un coin dans le confluent du Tyropœon et du Cédron.) pp. 541-569. — D. DE BRUYNE, O. S. B. *Notes de philologie biblique.* (*Gofera*, Jug., 6, 11, 24 ; 8, 27, 32 ; 9, 5. — *Subiunctorium*, Ex., 22. — *Les Hexaples et l'ancienne version latine* : le vieux texte latin a parfois été corrigé directement d'après la recension hexaplaire.) pp. 569-574. — P. DHORME, O. P. *La langue des Hittites.* (« Il semble que les Aryens ont fourni au vieux fond du hittite autochtone un cadre indo-européen. Les scribes babyloniens ne se sont pas gênés pour compliquer

la situation en substituant des mots sémitiques aux mots hittites. »). pp. 574-578. — *Chronique* : L.-H. VINCENT, O. P. et B. CARRIÈRE, O. P. *La synagogue de No' arah. Les inscriptions.* (Étudient les inscriptions, qui commencent toutes par la formule eulogique : *Mémoire*, ou *Souvenir en bonne part*, du sanctuaire juif d'Aïn-Douq.) pp. 579-601.

REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Avril-Juin. — S. POZNANSKI. *Citations de Saadia ou attribuées à Saadia chez les exégètes de la France septentrionale.* (On trouve ces citations dans Raschi, né en 1040, dans des auteurs français des XIIIe-XIVe siècles, et dans d'autres exégètes, soit en tout une quarantaine de citations : il s'agit plus probablement d'un Pseudo Saadia et non du célèbre gaon du Xe siècle.) pp. 113-134. — Jacob MANN. *Listes de livres provenant de la Gueniza.* (Présente, en les accompagnant de notes, les six livres de livres faisant partie de la fameuse collection Taylor-Schechter à Cambridge.) pp. 163-183. — S. POZNANSKI. *Une liste d'ouvrages caraïtes.* (Examine les vingt-huit ouvrages caraïtes mentionnés dans un ms. du British Museum.) pp. 184-191. — *Notes et Mélanges* : N. PORGÈS et E. WEILL. *Remarques sur le Yidisch alsacien-lorrain.* pp. 192-202.

* **REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Oct.** — M. VILLER. *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence* (1274-1438). (suite, à suivre). (Les difficultés de l'union en Romanie : l'état de l'Église byzantine et les griefs contre Rome.) pp. 515-532. — L. PINARD. S. J. *La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James.* (suite et fin). (Continuant son étude de l'évolution des théories modernes sur l'expérience religieuse, l'auteur envisage la doctrine de Ritschl et la réaction orthodoxe ; le symbolo-fidéisme et le pragmatisme.) pp. 547-574.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Déc. — A. LOISY. *La Didaché et les lettres des Pères apostoliques.* (Analyse de la *Didaché* « sorte d'instruction morale et disciplinaire qui a été en crédit durant les premiers siècles chrétiens et qui paraît remonter au temps des pastorales si même elle ne leur est un peu antérieure, mais qui ne paraît pas être sortie de même milieu, ayant été rédigée plutôt en Égypte ou en Syrie. » Analyse ensuite l'épître dite de Barnabé, l'épître de Clément de Rome aux Corinthiens, l'homélie qui a été conservée sous le nom de seconde épître du même auteur, les lettres d'Ignace d'Antioche et celle de Polycarpe aux Philippiens. Laisse de côté l'épître à Diognète comme appartenant à l'âge et à la littérature des apologistes.) pp. 433-481. — L. COULANGE. *La réaction contre le « consubstantiel ».* (Retrace les luttes engagées entre les orientaux et les occidentaux sur la nature du Fils et conclut : « A deux reprises, sous Constantin et sous Constant, l'Église d'Occident a, par voie de contrainte, imposé son Christ à l'Église d'Orient qui s'est bien vengée sous Constance jusqu'en 357. Depuis cette date, c'est-à-dire depuis qu'une poignée d'ariens a, en usant de dissimulation, capté la faveur de Constance, les deux églises d'Orient et d'Occident — déduction faite pour l'Orient du triomphe éphémère de Basile d'Ancyre — gémissent sous le même joug et se voient forcées d'accepter un Christ dont aucune d'elles ne veut. La violence s'est déplacée mais c'est toujours la violence... ») pp. 481-512.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Nov.-Déc. 1920. — A VAN GENNEP. *Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique : Claude Guichard, Richard Simon, Claude Fleury.* pp. 139-162. — P. MASSON-OURSEL. *Bulletin des religions de l'Inde.* (Rappelle les travaux de A. Barth. († 1916) et de E. Chavannes († 1919), parle de la méthode en histoire des religions, signale quelques publications récentes relatives à l'histoire de l'Inde.) pp. 163-188. — P. Hippolyte BOUSSAC. *L'animal sacré de Set-Typhon et ses divers modes d'interprétation.* (« L'animal sacré de Set-Typhon n'est autre qu'un descendant domestiqué du *Canis lupaster* sauvage, qu'on a, dans les bas-reliefs et les peintures, représenté muni de longues oreilles ne pouvant être attribuées à aucun être vivant, d'une flèche en guise de queue et portant un collier pour bien affirmer son caractère d'animal domestique » Quand la tête seule est représentée, pour mieux accentuer le caractère, on a fortement busqué le chanfrein. Ces formes conventionnelles permettent de distinguer nettement l'animal sacré du dieu Set du chacal d'Anabis.) pp. 189-208. — Dr. E. TROUESSART. *Appendice à l'article de M. P.-H. Boussac.* (Confirme les conclusions précédentes.) pp. 208-209. — **Janv.-Avril 1921.** — P. SAINTYVES. *L'origine de Barbe-Bleue.* (Le type de Barbe-Bleue n'est pas, comme on l'a cru, « un personnage historique le maréchal Gilles de Rais, brûlé en 1440, pour avoir égorgé environ cent-cinquante enfants sur lesquels il avait exercé sa lubricité ». Il est à rapprocher d'autres types de contes, qui ont pour thème fondamental : l'initiation. Le récit de Barbe-Bleue serait à interpréter aussi comme une épreuve de l'initiation ou de la préparation au mariage.) pp. 1-31. — W. DEONNA. *La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde.* (à suivre). Sur une coupe à ombilic, découverte en 1912, en Haute-Savoie, et datant de la fin du 1er siècle avant, ou du début du 1er siècle après J.-C., se trouvent représentés deux thèmes, l'un mythique en l'honneur d'Apollon, l'autre historique en l'honneur d'Octave qui occupe la place de l'omphalos, car il est le centre du monde. On assimile Octave à Apollon : donnée très ancienne, que l'on retrouve sur les monuments figurés et dans les textes littéraires ; idée qui répond aux croyances et aux aspirations populaires. Pour être maître du monde, il faut être de lignée divine : Alexandre, puis Jules César, ont affirmé leur ascendance divine pour s'assurer la maîtrise de l'univers. Ainsi pour Octave, en qui tout annonce un de ces maîtres du monde, qui gouvernent les éléments. On l'attend ; la quatrième églogue de Virgile, écrite en 40, chante un enfant mystérieux dont la venue coïncide avec le retour de l'âge d'or sur la terre ; le maître du monde impatiemment désiré doit inaugurer une ère nouvelle de paix et de prospérité. Cette attente impatiente du maître du monde se réalise avec Octave.) pp. 32-58 — Théodore REINACH. *Minucius Félix et Tertullien.* (Soutient l'antériorité de Minucius Félix par rapport à Tertullien, pour deux raisons : la mention de la déification de Juba II, roi de Mauritanie, et celle de la tradition qui fait de Saturne un roi d'origine crétoise exilé en Italie, par l'auteur de l'*Octavius*, un des chefs-dœuvre de la plus ancienne apologétique chrétienne.)

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

Supplément au N° de Janvier 1922

Ouvrages envoyés a la Rédaction

J. Marouzeau. **La linguistique ou science du langage.** Paris, Geuthner, 1921 ; in-12 de 189 pp.

Ce livre a voulu être pratique : initier les non-spécialistes à l'étude scientifique du langage. Il y a pleinement réussi, par son exposition simple et lucide de toutes les questions qui ont rapport à la linguistique : comment s'analysent les éléments et les procédés du langage : sons (phonétique) ; mots : leur forme (morphologie) et leur sens (sémantique) ; quels sont les procédés de construction (syntaxe) et d'expression (stylistique) ; sous quels aspects se présente l'étude des langues (grammaires descriptive, historique, comparée, générale) ; quels sont les rapports de la linguistique avec la philologie ; comment la linguistique s'est constituée et développée. Ce sont là les titres des différentes sections du manuel de M. M. Tout terme technique est banni pour ne pas rebuter les profanes : mais chaque section s'ouvre par la mention d'un ou de plusieurs ouvrages spéciaux, choisis avec soin, qui permettront au lecteur de poursuivre une étude que M. M. a su rendre attrayante malgré l'apparente aridité de tels sujets. P. S.

Adalbert Schulte. **Beitraege zur Erklaerung und Textkritik des Buches Tobias.** Freiburg im B., Herder, 1914 ; in-8° de VIII-145 pp. (*Biblische Studien*, XIX.B., 2. Heft).

Sous le titre modeste de « Contributions », M. S. nous a donné une bonne introduction au livre de Tobie : l'introduction (pp. 1-44) est suivie de la traduction du texte grec du *Vaticanus*, accompagnée de remarques de critique textuelle (variantes données par les autres textes ou versions). M. S. défend (pp. 33-36) le caractère historique de Tobie, contre l'exégète A. Scholz qui y voit une apocalypse décrivant la conversion future d'Israël : mais à côté du sens historique, M. S. admet un sens allégorique ; « l'un n'exclut pas l'autre, mais les deux s'éclairent mutuellement ». Cette opinion ne me paraît pas suffisamment prouvée. Le texte grec de Tobie se présente sous trois recensions : celle du *Vaticanus* et de l'*Alexandrinus*, celle du *Sinaiticus*, celle de trois cursifs (chap. 6, 10-13) : M. V. a omis de signaler, en faveur de cette dernière recension, un texte des papyrus d'Oxyrhynchos (vol. VIII) qui comprend les vv. 2, 3, 4, 8 du chap. 2., et qui a été publié en 1911. Dans un court excursus sur le chap. 14, on signale (pp. 144-145) la question posée par « le sage Achikar » : là encore M. S. passe sous silence le texte araméen découvert à Éléphantine, et qui prouve l'existence, en Égypte, dès le VIe siècle avant N.-S., de l'histoire d'Achikar. (Cf. F. Nau, *Ahiqar et les papyrus d'Éléphantine*, *Revue Biblique*, 1912, pp. 68-79). P. S.

F. Nau. **Documents relatifs à Ahikar.** (Textes syriaques édités et traduits). Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, *t. XXI*. Paris, Picard, 1920 ; in-8° de 96 pp.

Dans cet extrait, M. Nau a réuni trois études : I. Histoire et Sagesse d'Ahikar d'après le ms. de Berlin (Sachau 112), fol. 86 sq. ; II. Édition et Traduction d'un ms. de Mgr Graffin avec les principales variantes d'un ms. de M. H. Pognon ; III. Édition de la partie récente du ms. de M. H. Pognon. Ces documents viennent à l'appui du grand ouvrage classique de M. Nau : *Histoire et Sagesse d'Ahikar*, (Paris, Letouzey, 1909). — Ces travaux scientifiques, et d'autres de même nature, avaient donné l'espoir à leur auteur d'être admis à une des chaires officielles apparentées à l'orientalisme : sa candidature n'a pas abouti ; on ne peut que regretter la détermination prise par M. Nau, à la suite de cet échec, de cesser ses publications qui faisaient honneur à la science française.

Joh. Döller. **Die Reinheits-und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.** (*Alttest. Abhandl.* hrsg. v. J. Nikel, VII. B., 2-3. H.). Münster i. W., Aschendorff, 1917 ; in-8° de VIII-304 pp. — 9 Mk. 40.

La monographie de M. D. sera bien accueillie des biblistes qui y trouveront une belle mise en œuvre d'une lecture considérable sur une matière qui n'occupe d'ordinaire que peu de place dans les manuels d'archéologie biblique. On ne peut que louer M. D. d'avoir eu le souci de rapprocher des lois israélites sur l'impureté et la nourriture les usages et les cérémonies que l'on rencontre dans les autres religions et chez les peuples primitifs : mais l'auteur n'est pas dupe de ces comparaisons faciles et apporte un grand sens judicieux dans le jugement qu'il porte sur elles ; il a la conviction que son étude aura pour résultat de faire ressortir davantage le caractère surnaturel de la Bible. Son travail se divise en quatre parties : I. L'impureté lévitique, qui est mise en rapport avec la vie sexuelle ; II. Maladie et mort ; III. Lois sur la nourriture ; IV. But des lois sur la pureté et la nourriture et moyens de purification. La bibliographie de cette dernière partie est particulièrement précieuse. Toutes les tendances s'accusent sur ce terrain ; pour M. D. (p. 251) les lois israélites ont un but nette-

ment religieux; l'auteur inspiré a voulu creuser un abîme entre les Israélites et les peuples païens. P. S.

Mons. Gius. Nogara. **Nozioni bibliche proposte alla gioventù studiosa. Introduzione generale.** Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 4° edizione, 1921 ; in-16 de VIII-296 pp. — 9 lires.

La sainte Écriture est obscure, remarque l'auteur dans un Appendice spécial sur cette question. Pour aider la jeunesse studieuse dans la lecture des Livres saints, il leur donne « *un peu* » de tout ce que traite l'Introduction générale à la Bible, et il le fait avec clarté sans s'encombrer de questions oiseuses. Mais était-il indiqué de s'en prendre dans ce court résumé à des exégètes respectables, dans des problèmes aussi controversés que ceux de l'inspiration verbale, de la pluralité des sens littéraux, de la théorie des genres littéraires ? Si oui, il était tout indiqué de fournir au lecteur les références aux ouvrages visés. P. S.

Augustin Fliche. **Saint Grégoire VII** (*Les Saints*). Paris, V. Lecoffre, 1920. In-8, X-191 pp.

Dans son bel ouvrage sur les « *Prégrégoriens* », M. F. avait tracé un intéressant portrait du moine Hildebrand, le futur Grégoire VII et avait heureusement caractérisé son rôle et son activité dans la Réforme de l'Église. Cette esquisse méritait d'être reprise et développée en biographie complète et il faut féliciter l'auteur de l'avoir fait. L'entreprise n'était pas aisée. Comment renfermer dans les étroites limites d'un volume de la Collection des *Saints* une vie aussi riche que celle du grand Pape ? Somme toute, M. F. y a réussi, mais son livre, par l'entassement des faits, se ressent de cette difficulté première.

Après avoir donné de la situation générale de l'Église au début du pontificat un tableau saisissant, mais un peu trop poussé au noir, il aborde l'étude de la grande œuvre de courageuse réforme entreprise par le pape : revendications contre l'investiture laïque, source des maux dont souffrait si cruellement l'Église d'alors. Dans cette lutte Grégoire n'a qu'une chose en vue : régénérer la hiérarchie chrétienne en supprimant les deux causes de décadence : la simonie et le nicolaïsme. Et pour donner à cette salutaire réforme tout son effet, pour en assurer la durée et briser l'opposition du clergé, le Pape affaiblit les pouvoirs locaux et, en donnant aux légats une autorité très étendue, il créa un trait d'union permanent entre lui et les évêques. Enfin pour couronner cette grandiose entreprise, Grégoire VII expose la doctrine du gouvernement théocratique. Ces grandes lignes de la réforme grégorienne sont tracées avec une grande netteté et M. F. fait preuve d'une rare connaissance des personnes et de leur milieu. Nous avons dans ce livre un peu trop ramassé, un portrait littéraire qui est une remarquable page d'hagiographie critique. Il méritait d'être couronné par l'Académie française. P.-M. S.

P. Aug. Arrighini, O.P. **I Santi Domenicani.** Conferenze storiche-apologetiche-morali. Torino-Roma, P. Marietti. 1921. XV-250 pp.

Le livre du P. Arrighini ne veut pas être et n'est pas un livre de science froide et abstraite ; c'est une œuvre d'édification et de glorification. Dans les 14 conférences réunies en volume à l'occasion du 7e centenaire de la mort de S. Dominique, l'auteur met éloquemment en lumière l'un des aspects caractéristiques de la vie de chacun des Saints et Saintes de l'ordre dominicain. A lire ces pages, on a l'impression que le R. P. a longuement contemplé ces grands Idéals de vie apostolique et religieuse et il faut le féliciter d'avoir voulu les faire mieux connaître du peuple chrétien. C'est sans doute le nombre des sujets envisagés qui n'a pas permis au R. P. de pénétrer plus complètement la psychologie de ses héros. P.-M. S.

J. Lacau, S. C. I. **In Tit. III Libri I Novi Codicis Juris Canonici « De Tempore » Dissertatio Philosophico-Scientifico-Juridica.** Turin, Marietti. 1921 ; in-8°, 49 pp. — 3 frs.

Intéressant commentaire des canons qui règlent la computation du temps. Mais on se demande pourquoi l'auteur a estimé nécessaire une analyse métaphysique et scientifique du concept de temps pour faire un commentaire canonique. De plus, lorsque le code parle d'aurore pour la célébration de la messe, il parle d'horaire solaire, cela va de soi, et ne laisse plus le choix entre les différentes manières de compter l'heure. Ce que dit donc l'auteur p. 39 ne semble pas exact. L. M.

G. Cocchi, C. M. **Commentarium In Codicem Juris Canonici ad usum scholarum.** Lib. II **De personis.** Pars. I. **De clericis.** Sectio I. **De clericis in genere.** Turin, Marietti, 1922 ; in-8°, 243 pp. — 6 fr. 75.

L'auteur fidèle à sa méthode claire et pratique, donne une vue d'ensemble sur la première section du second livre du code. Des notes intéressantes et précises complètent le commentaire succint et exact du texte canonique. En particulier, et avec raison, l'auteur s'est étendu sur les obligation des clercs ; ce qui concerne aussi la juridiction a été très analysé. Malgré son apparence modeste, ce commentaire peut être très précieux à tous, élèves et professeurs. L. M.

Missale Romanum. Turin, Marietti, 1921 ; in-8°, 652-208 pp. — 38 frs.

Memoriale Rituum pro sacris functionibus persolvendis in minoribus ecclesiis. Benedicti XIII Pont. Max. jussu editum. Turin, Marietti, 1921; in-16°, 76 pp. — 5 fr. 75.

Rubricae Generales Missalis Romani. Turin, Marietti, 1921 ; in-32, 313 pp. — 7 fr. 75.

La nouvelle édition de ces trois livres liturgiques se recommande par le format commode, par la perfection typographique et leur grande utilité.

Abou Yousof Ya'Koub. **Le livre de l'impôt foncier** (L. M. **Kitâb el-Kharâdj**) traduit et annoté par E. Fagnan (Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban. — Service des antiquités et des beaux-arts. — *Bibliothèque archéologique et historique*. I.) Paris, Geuthner, 1921 ; in-8°, XVI-352 pp. — 40 frs.

Ambrosii (S.). Mediolanensis Episcopi. **De obitu Satyri fratris laudatio funebris** edidit adnotavit praefatus est D. Dr P. Br. Albers. (*Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens* (Nova Series) edidit D. Dr. P. Br. Albers). Bonn, Hanstein, 1921 ; in-8°, 57 pp. — Mk. 4, 50.

Antoine, Ch. **Cours d'économie sociale**. Sixième édition revue et mise à jour par Henri du Passage, S. J., directeur des *Etudes*. Paris, Alcan, 1921 ; in-8°, IX-766 pp. — 25 frs.

Antonin (Saint), archevêque de Florence (1389-1459). **Une règle de vie au XVe siècle. La mère de Laurent le magnifique à l'école de Saint Antonin**. Traduction de madame Thiérard-Baudrillart. Préface de Monseigneur Baudrillart, de l'Académie française. Paris, Perrin, 1921 ; in-16, XXXII-208 pp. — 7 frs.

Aster, E. von. **Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)**. Berlin u. Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter u. Co., 1921 ; in-8°, VI-638 pp.

Barth, Dr. Heinrich. **Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie**. München, Kaiser, 1921 ; in-8°, 21 pp.

Belot, Gustave. **Etudes de morale positive. I**. Deuxième édition revue et augmentée (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1921 ; in-8°, XIX-290 pp. — 15 frs.

Berg, Ernst. **Das Problem der Kausalitaet. Eine philosophische Abhandlung** (*Bibliothek für Philosophie* hrsg. v. L. Stein, 19 Bd.) Berlin, L. Simion, 1920; in-8°, 101 pp.

Bernard, Saint. **Traité de l'amour de Dieu**. Traduction nouvelle par H. M. Delsart. (Collection « Pax », Vol. II.) Paris, Lethielleux et Desclée, De Brouwer et Cie ; Abbaye de Maredsous, 1921 ; in-12, 96 pp.

Berr, Henri. **L'histoire traditionnelle et la synthèse historique**. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1921 ; in-16, X-146 pp. — 7 frs.

Besson, E. **La Didachè** ou **Enseignement des douze Apôtres**. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes. (Bibliothèque des *Amitiés spirituelles*. N° 19.) Sotteville-lez-Rouen, A.-L. Legrand, 1921 ; in-8°, 32 pp. — 3 frs.

Billot, Cardinal Louis, S. J. **La parousie**. Paris, Beauchesne, 1920; in-12, 352 pp. — 9 frs.

Bouyges, P. M., S. J. **Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age**. [*Mélanges de la Faculté orientale*. Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). (Tome VII. pp. 397-406)]. Beyrouth (Syrie), Imprimerie catholique, 1921 ; in-8°, 10 pp.

Broise, B.-M. de la, et Bainvel, J.-V. **Marie Mère de grâce. Etude doctrinale**. Mise au point et augmentée par J.-V. Bainvel, avec Introduction par S. Em. le Cardinal L. Billot, S. J. Paris, Beauchesne, 1921 ; in-16, XXX-144 pp. — 4 frs.

Brunschvicg, Léon, Membre de l'Institut. **Nature et liberté**. (*Bibliothèque de culture générale*). Paris, Flammarion, 1921 ; in-16, XII-160 pp. — 4 fr. 50.

Burkitt, M. C. **Prehistory. A Study of Early Cultures in Europe and the Mediterranean Basin**. With a short Preface by l'abbé H. Breuil. Cambridge, University Press, 1921 ; in-8° XIX-438 pp. — 35 Sh.

Calvet, abbé J. **Le problème catholique de l'Union des Eglises**. Paris, de Gigord, 1921 ; in-12, 110 pp.

Calvin, Jean. **Traité des reliques**, suivi de l'**Excuse à messieurs les Nicomédites**. Introduction et notes de Albert Autin, avec un portrait gravé sur bois par Ouvré. (*Collection des Chefs-d'œuvre méconnus*). Paris, Bossard, 1921 ; in-16, 289 pp. — 12 frs.

CHÉNON, Emile. **Le rôle social de l'Eglise.** Paris, Bloud et Gay, 1921 ; in-8°, 559 pp.

CHEVALIER, Jacques. **Descartes** (*Les Maîtres de la pensée française*). Paris, Plon, 1921 ; in-8° VII-362 pp. — 9 frs.

CLEMEN, C. **Fontes historiae religionis persicae.** (*Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos subsidiis Societatis Rhenanae promovendis litteris edidit* Carolus CLEMEN. Fasciculus I.) Bonn, Marcus u. Weber, 1920 ; in-12, 116 pp.

CORBIÈRE, Charles. **Le christianisme et la fin de la philosophie antique. Essai sur la polémique du néoplatonisme avec le christianisme.** Paris, Fischbacher, 1921 ; in-8°, 242 pp. — 12 frs.

CRUVEILHIER, P. **Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse.** Paris, Geuthner, 1921 ; in-16, IX-154 pp. — 7 fr. 50.

DELEHAYE, Hippolyte, S. I. **Les passions des martyrs et les genres littéraires.** Bruxelles, Société des Bollandistes, 1921 ; in-12, VIII-447 pp.

DOLLFUS, Charles. **En regardant vivre les hommes.** Pensées et fragments précédés d'une Introduction par M. René BERTHELOT. Paris, Fischbacher, 1922 ; in-12, III-200 pp. — 6 frs.

DORLODOT, Henry de. **Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique.** Premier volume. **L'origine des espèces** (Collection *Lovanium*). Bruxelles, Vromant, 1921 ; in-12, 193 pp.

DUPLESSY, abbé Eugène. **Cours supérieur de religion. II. Jésus-Christ prophète. Sa résurrection.** Paris, Bonne Presse, 1921 ; in-16, 77 pp.

DUPONT, Paul. **La notion du temps d'après Einstein.** Paris, Alcan, 1921 ; in-16, 54 pp. — 3 frs.

EDDINGTON, A. S. **Espace, temps et gravitation. La théorie de la relativité généralisée dans ses grandes lignes. Exposé rationnel suivi d'une étude mathématique de la théorie.** Ouvrage traduit de l'anglais par J. ROSSIGNOL, élève à l'Ecole normale supérieure avec une Introduction de J. LANGEVIN, professeur au Collège de France. Paris, J. Hermann, 1921 ; in-8°, XII-262-*IV-149* pp. — 28 frs.

EGERTON, Hakluyt. **The Holy Catholic Church. An Englican Essay.** London, The Faith House, 1921 ; in-16, 93 pp. — 3 Sh. 6 d.

ESPOSITO, Giuseppe. **La teoria della conoscenza in Antonio Rosmini. Saggio d'interpretazione e di critica** (*Collezione filosofica*). Milano, Casa editrice Isis, 1920 ; in-8°, XII-76 pp. — 4 l.

FAULKNER, John Alfred. **Modernism and the Christian Faith.** New York, Cincinnati. The methodist Book Concern, 1921 ; in-12, 306 pp.

FEINE, D. Paul. **Die Religion des Neuen Testaments.** (*Evangelisch Theologische Bibliothek* hrsg. v. Prof. Lic. B. BESS). Leipzig, Quelle u. Meyer, 1921 ; in-8°, XI-287 pp. — relié, 30 Mk.

FÉRON-VRAU, Paul. **Trente ans d'action catholique sur le terrain social. L'Association catholique des patrons du Nord.** Paris, Bonne Presse, 1921 ; in-12, 126 pp.

GABARROU, François. **Arnobe. Son œuvre.** Thèse complémentaire pour l'obtention du doctorat ès-lettres, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Toulouse. Paris, Champion, 1921 ; in-8°, 77 pp.

GEYER, Dr. Bernhard. **Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica, « Ingredientibus ». 2. Die glossen zu den Kategorien.** (*Beiträge*... hrsg. v. Cl. BAEUMKER, Bd. XXI., H. 2.). Münster i. W., Aschendorff, 1921 ; in-8°, pp. 111-305. — 45 Mk.

GRABMANN, Dr. Martin. **Geschichte der Philosophie. III. Die Philosophie des Mittelalters.** (*Sammlung. Göschen*). Berlin u. Leipzig, Vereinigung wissensch. Verleger, 1921 ; in-16, 122 pp. — 3 fr. 60.

ID. — **Saint Thomas d'Aquin.** Traduit par E. VANSTEENBERGHE. (*Études de philosophie et de critique religieuse*). Paris, Bloud et Gay, 1920 ; in-16, X-228 pp

GUÉNON, René. **Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion.** (*Bibliothèque française de philosophie*). Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921 ; in-8°. 310 pp. — 12 frs.

GUIDI, Ign. **L'Arabie antéislamique.** Quatre conférences données à l'Université égyptienne du Caire en 1909 Paris, Geuthner, 1921 ; in-16, 88 pp. — 6 frs

GUIGNEBERT, Charles **Le christianisme antique.** (*Bibliothèque de Philosophie scientifique*, dirigée par le Dr Gustave LE BON). Paris, Flammarion, 1921; in-16, 270 pp. — 7 fr. 50.

GUILLOUX, Pierre, S. J. **L'âme de S. Augustin.** Paris, de Gigord, 1921 ; in-16, 384 pp.

GUNKEL, D. Dr. Hermann. **Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen I und Ap Joh 12.** Mit Beiträgen von Heinrich ZIMMERN. Zweite unveränderte Auflage, anastatischer Neudruck 1921. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921 ; in-8° X-431 pp. — relié, 30 frs.

GÜTTLER, Dr. C. **Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes.** München, Reinhardt, 1922 ; in-8°, 220 pp. — 15 Mk.

Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage (6 mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig, Hinrichs, 1921 ; in-8°, XXII-483 pp. — 60 Mk ; 30 frs.

HARTMANN, M. **Zur Geschichte des Islam in China** (*Quellen und Forschungen zur Erd-und Kulturkunde.* Band X.) Leipzig, W. Heims, 1921 ; in-8°, XXIV-152 pp. — 50 Mk.

Le Héraut de l'amour divin. Révélations de sainte Gertrude vierge de l'Ordre de St-Benoît. Traduites sur l'édition latine des Pères Bénédictins de Solesmes. Nouvelle édition revue et corrigée. Tours et Paris, Mame, 1921 ; 2 vol. in-12 ; XLVII-348 et LXIII-396 pp.

HERBIGNY, Mich. d'. **Theologia de Ecclesia. II. De Deo Catholicam Ecclesiam organice vivificante seu De hodierna Ecclesiae agnitione.** Editio secunda auctior. Paris, Beauchesne, 1921 ; in-8°, 359 pp. — 18 frs.

HEUER, Wilhelm. **Warum fragen die Menschen warum. Erkenntnistheoretische Beitraege zur Lösung des Kausalproblemes.** Heidelberg, Winter, 1921 ; in-8°, XXVIII-330 pp. — 14 frs.

HURÉ, Jules. **Les Postulats de la vie.** Préface de M. André FAVIÈRES. Paris, Fischbacher, 1921 ; in-12, 268 pp. — 7 frs.

ISENKRAHE, Prof. Dr. **Experimental-Theologie behandelt vom Standpunkte eines Naturforschers.** Mit einem Bildnis des † Verfassers. Zweite, umgearbeitete und bedeutend erweiterte Auflage. Bonn, Marcus u. Weber, 1922 ; in-8°, XVI-186 pp. — 18 Mk.

JANET, Charles. **Considérations sur l'être vivant. II. L'Individu, la Sexualité, la Parthénogénèse et la Mort, au point de vue orthobiontique.** Beauvais, A. Dumoutier, imprimeur, 1921 ; in-8°, 196 pp.

JANSEN, Bernhard, S. J. **Die Erkenntnislehre Olivis.** Berlin, Dümmler, 1921 ; in-8°, XIII-125 pp. — 35 M.

JOYCE, C.H., S. J. **The Catholic Doctrine of Grace.** London, Burns Oates and Washbourne, 1920 ; in-12, XIV-267 pp.

KREMP, Joseph, S. J., **Opfergedanke und Messliturgie. Erklaerung der Kirchlichen Opfergebete.** Erste u. Zweite Aufl. Regensburg, Kösel u. Pustet, 1921 ; in-18°, VII-143 pp. — M. 5, 50.

KYLE, Melvin Grove. **Moses and the Monuments light from Archaeology on Pentateuchal Times.** The L. P. Stone Lectures Princeton theological Seminary 1919. Oberlin, Ohio, Bibliotheca Sacra Co., 1920 ; in-8°, XII-278 pp.

LABAUCHE, L. **Leçons de théologie dogmatique. Dogmatique spéciale.** Tome II. **L'Homme.** Quatrième édition. Ouvrage couronné par l'Académie française. Paris, Bloud et Gay, 1921 ; in-8°, VII-441 pp.

LAGRANGE, P. M.-J., des Frères Prêcheurs. **Evangile selon saint Luc** (*Études Bibliques*). Paris, J. Gabalda, 1921 ; in-8°, CLXVII-630 pp. — 50 frs.

LA METTRIE. **L'Homme-Machine** suivi de **L'art de jouir.** Introduction et Notes de Maurice SOLOVINE. Avec un portrait gravé sur bois par OUVRÉ. (*Collection des Chefs-d'œuvre méconnus*). Paris, Bossard, 1921 ; in-16 (13,5 × 19,5), 215 pp. — 12 frs.

LANOË-VILLÈNE. **Les Sources de la symbolique chrétienne.** Paris, Fischbacher, 1921 ; in-12, 160 pp.

LARDÉ, Georges. **Le Tribunal du Clerc dans l'empire romain et la Gaule franque.** Moulins, Imprimerie régionale, 1920 ; in-8°, 230 pp.

Le livre de la grâce spéciale. Révélations de sainte Mechtilde vierge de l'Ordre de St-Benoît. Traduites sur l'édition latine des Pères Bénédictins de Solesmes. Nouvelle édition, revue et corrigée. Tours et Paris, Mame, 1921 ; in-12, XXVI-508 pp.

LEMAIRE, J. **Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs.** Liège, Société Industrielle d'Arts et Métiers, 1921 ; in-8°, 57 pp.

ID. — J. **Notes sur les propriétés fondamentales de la matière. L'étendue et le mouvement.** Liège, Société industrielle d'Arts et Métiers, 1921 ; in-8°, 55 pp.

LEUBA, James H. **The Belief in God and Immortality. A Psychological, Anthropological and Statistical Study.** Chicago, The Open Court publishing Co., 1921 ; in-8°, XXVIII-333 pp. — Doll. 2, 50.

LOISY, Alfred. **Le quatrième évangile.** Deuxième édition refondue. **Les épîtres dites de Jean.** Paris, Nourry, 1921 ; in-8°, 602 pp. — 30 frs.

LONGUET, André. **L'origine commune des religions.** Paris, Alcan, 1921 ; in-8° 196 pp. — 9 frs.

MACALISTER, R. A. S. **A Text-Book of European Archaeology.** Volume I. **Palaeolithic Period.** Cambridge, University Press 1921 ; in-8°, XIV-610 pp. — 50 sh.

MACHEN, J. Gresham. **The Origine of Paul's Religion.** The James Sprunt Lectures delivered at Union theological Seminary in Virginia. New York, The Macmillan Co., 1921 ; in-8°, 329 pp — 3 doll.

MEFFERT, Dr. Franz. **Israël und der alte Orient** (*Apologetische Vorträge* hrsg. v. Volksverein für das Kath. Deutschland. III. Bd.) ; zweite, erweiterte Auflage; 6. bis 10. Tausend. M. Gladbach, Volksverein-Verlag, 1921 ; in-8°, 282 pp. — 13 M.

MANUCCI, Monsig. Ubaldo. **Istituzioni di Patrologia ad uso delle scuole teologiche.** Parte I. **Epoca antenicena.** Seconda edizione riveduta e ampliata. Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1920 ; in-8°, VIII-235 pp. — L. 7, 50

MARITAIN, Jacques. **Théonas ou Les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles.** (*Bibliothèque française de philosophie*). Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921 ; in-16, 202 pp. — 6 fr. 50.

MATHIS, Rev. M. A., of the Congregation of Holy Cross. **The Pauline πιστις-ὑποστασις according to Heb. XI, 1. An historico-exegetical Investigation.** Dissertation... for the Doctorate in Theology. Washington, Catholic University of America, 1920 ; in-12, VIII-169 pp.

MAUSBACH, Dr. Joseph. **Katholische Moraltheologie.** II. Bd.: **Spezielle Moral** ; I. T. : **Der religiöse Pflichtenkreis.** Zweite bis vierte Auflage. (*Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium.*) Münster i. W., Aschendorff, 1921 ; in-8°, VII-232 pp. — 15 Mk.

MÉNÉGOZ, Eugène. **Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel.** Cinquième volume. Paris, Fischbacher, 1921 ; in-8°, XI-297 pp.

MICHALSKI, Constantin, C. M. **Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle.** Extrait du *Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres.* Classe d'histoire et de philosophie. — Année 1920. Cracovie. Imprimerie de l'Université, 1921 ; in-8°, 32 pp.

MILHAUD, Gaston. **Descartes savant.** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1921 ; in-8°, 249 pp. — 12 fr. 50.

MONOD, Wilfred. **Pour la reconstruction. Six discours religieux.** Paris, Fischbacher, 1921 ; in-12, 96 pp. — 6 fr.

ID. — « **Vers Dieu** » **ou l'ascension de l'homme. Catéchisme évangélique et Thèmes de réflexion.** Troisième édition revue et augmentée de « Que ton règne vienne ». Ibid. 1921 ; in-12, XXXI-254 pp. — 7 frs.

MOOG, Dr. Willy. **Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen.** Halle, Niemeyer, 1920 ; in-8°, VIII-306 pp.

MORIN, D. G. **L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours.** Troisième édition. (Collection « Pax », vol. III). Paris, Lethielleux et Desclée, De Brouwer et Cie ; Abbaye de Maredsous, 1921 ; in-12, 185 pp. — 4 frs.

MÜLLER, Ernst. **Der Sohar und seine Lehre.** Wien, Berlin, Löwit, 1920 ; in-8°, 79 pp.

MÜLLER-REIF, Dr Willy. **Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit, mit besonderer Berucksichtigung Gertruds der Grossen von Helfta.** Berlin, Dümmler, 1921 ; in-8°, 58 pp. — M. 12, 50.

NEYRON, R. P. Gustave, S. J. **Le gouvernement de l'Eglise.** Paris, Beauchesne, 1919 ; VIII-346 pp. — 6 frs.

NICOLARDOT, Firmin. **A propos de Bergson, Remarques et Esquisses.** Paris, Vrin, 1921 ; in-8°, 173 pp. 4 fr. 50.

Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Tome II. Deuxième édition revue et corrigée. Bruxelles, et Paris, Vromant, 1921 ; in-12, 230 pp.

OLGIATI, Francesco. **Il divenire sociale. Il pensiero cristiano ed il problema industriale.** Milan, « Vita e Pensiero », 1921 ; in-12, VII-397 pp. — 7 l.

Paradis (Le) de l'âme ou Petit livre des Vertus attribué au Bx ALBERT-LE-GRAND, traduit et annoté par le P. G. VANHAMME. (*Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques*). Saint-Maximin (Var), Librairie Saint-Thomas d'Aquin, 1921 ; in-32, 224 pp.

PASCAL DU T. S. SACREMENT, P., Carme déchaussé. **L'Entrée à la Divine Sagesse.** Traités de Théologie mystique composés par le R. P. MAUR DE L'ENFANT-JÉSUS, Carme, † 1690. Vol. I. **Les trois Portes du Palais de la Divine Sapience.** (*Bibliothèque mystique du Carmel*). Louvain, Imprimerie « Nova et Vetera », 1921 ; in-16, 141 pp. — 3 fr. 50.

PATTERSON, L. **Mithraism and Christianity. A Study in Comparative Religion.** Cambridge, University Press, 1921 ; in-12, IX-102 pp. — 6 Sh.

PESCH, Chr., S. J. **Compendium theologiae dogmaticae.** Tomus II. Editio altera. Friburgi Br., Herder, 1920 ; in-8°, VIII-286 pp. — 80 Mk. — Tomus III. Editio altera. Ibid. 1921 ; VIII-305 pp. — 104 Mk.

Problem (The) of Christian Unity by various Writers. New York, The Macmillan Co., 1921 ; in-12, VII-127 pp. — 1 doll. 75.

RAUSCHEN, Dr. Gerhard. **Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Vaeterschriften.** Sechste und Siebte Auflage, neu bearbeitet von Dr. Joseph WITTIG. Freiburg im Br., Herder, 1921 ; in-8°, XV-330 pp. — 30 Mk.

Religion (The) of the Scriptures. Papers from the Catholic Bible Congress held at Cambridge, July 16-19, 1921. Second Edition, Revised and Enlarged. Cambridge, W. Heffer, 1921 ; in-12, XIII-112 pp. — 33 Sh., 6 d.

RENOOZ, C. **L'ère de vérité. Histoire de la pensée humaine et de l'évolution morale de l'humanité à travers les âges et chez tous les peuples.** Livre premier. **Le monde primitif.** Paris, Giard, 1921 ; gr. in-8°, 420 pp. — 15 frs.

REYMOND, Arnold. **Pascal et l'apologétique chrétienne.** (Extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*, N° 35, Juin-Juillet 1920.) Lausanne, Edition La Concorde, 1920 ; in-8°, 48 pp.

RICHARD, T., O. P. **Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas.** (*Collection philosophique*). Paris, Bonne Presse, 1918 ; in-12, X-593 pp.

ROUGIER, Louis. **La structure des théories déductives.** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1921 ; in-16, XV-136 pp. — 7 frs.

RUIN, Hans. **Erlebnis und Wissen. Kritischer Gang durch die englische Psychologie.** Helsingfors, Söderström, 1921 ; in-8°, XI-303 pp.

Sacramentarium Gregorianum (Das) nach dem Aachener Urexemplar herausgegeben von D. Hans LIETZMANN. Mit Registern von Heinrich BORNKAMM. Münster i. W. Aschendorff, 1921 ; in-8°, XLVI-186 pp. — 60 Mk.

SEILLIÈRE, Ernest, membre de l'Institut. **L'évolution passionnelle dans le théâtre contemporain. La morale de Dumas fils.** (*Collection historique des grands philosophes*). Paris, Alcan, 1921 ; in-16, XI-168 pp. — 10 frs.

STERN, William. **Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen.** Dritte Auflage. Leipzig, Barth, 1921 ; in-8°, IX-545 pp. — 63 Mk.

SULZBERGER, Mayer. **The Ancient Hebrew Law of Homicide.** Philadelphia, H. Greenstone, 1915 ; in-8°, 160 pp.

SZERUDA, Johann. **Das Wort Jahwes. Eine Untersuchung zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.** Diss. Lôdz, Druck von Z. Manitius, 1921 ; in-8°, VIII-87 pp.

TAILLE, Maur. de la, S. J. **Mysterium fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento.** Elucidationes L in tres libros distinctae. Parisiis, Beauchesne, 1921 ; in-4°, XV-663 pp. — 50 frs.

THALHEIMER, Alvin. **The Meaning of the Terms : « Existence » and « Reality ».** A Dissertation to the Board of University Studies of the Johns Hopkins University in conformity with the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy. Baltimore, 1918 ; Princeton, N.-J., Princeton University Press, 1920 ; in-8°, 116 pp.

THODEN VAN VELZEN Dr. H. **Force curative.** Genève, S. A. des éditions Sonor, 1921 ; in-8°, 39 pp.

THOMAE (D.) AQUINATIS. **Quaestiones disputatae de Veritate. Quaestio XI.** Edidit et adnotavit in usum maxime seminariorum A. DYROFF. (*Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens* (Nova series) edidit D. Dr.P. Br. ALBERS). Bonn, Hanstein, 1921 ; in-8°, 53 pp. — Mk. 4, 50.

Travaux juridiques et économiques de l'Université de Rennes. Tome VII. — **I. Critique du matérialisme historique. — II. Notices, éloges et discours,** par Charles TURGEON. Rennes, Plihon et Hommay, 1920 ; in-8°, 318 pp. — 15 frs.

UCCELLO, R. P. Seb., S. S. S. **Philosophia scholastica ad mentem S Thomae.** Tomus I, **Logica, Ontologia, Cosmologia.** Augustae Taurinorum, Marietti, 1921 ; in-12, XX-411 pp. — Tomus II. **Psychologia, Theodicea, Ethica, Phil. epitome historica ac Lexicon scholasticorum verborum** Iosephi Zamae MELLINII. Ibid. 1922 ; 459 pp. — 25 frs.

UHLEMANN, Dr. Max. **Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten besonders der Aegypter.** (*Quellenschriften zur Astrologie.* Band IV.). Leipzig, Theosophisches Verlagshaus, s. d. (1921) ; in-12, VIII-133 pp.

UNGNAD, Arthur. **Die Religion der Babylonier und Assyrer** übertragen und eingeleitet. (*Religiöse Stimmen der Völker* hrsg. v. Walter OTTO, III). Jena, Diederichs, 1921 ; in-8°, VIII-343 pp. — 40 Mk.

VAN DE WOESTYNE, P. F. Zacharie, O. F. M. **Scholae franciscanae aptatus Cursus philosophicus in breve collectus.** Tomus I. Mechliniae, Typographia S. Francisci, 1921 ; in-8°, XXXV-596 pp.

VARENDONCK, J. **L'évolution des facultés conscientes.** Gand, I. Vanderpoorten ; Paris, Alcan, 1921 ; in-8°, 203 pp. — 18 frs.

VINCENT, Maxime. **Essai sur les principes des théories physiques suivi d'une théorie dynamique de la masse.** Paris, Fischbacher, 1921 ; in-12, 276 pp.

ID. — **La gravitation thermodynamique et ses conséquences.** Ibid. 1921 ; in-12, 204 pp.

WOBBERMIN, Georg. **Das Wesen der Religion.** (*Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode.* Zweiter Band.) Leipzig, Hinrichs, 1921 ; in-8°, VIII-314 pp. — 40 M., 20 frs.

ZACCHI, P. Angelo. **Filosofia della religione.** Parte II. **L'Uomo.** Vol. I. **La Natura.** Vol. II. **L'origine e i destini.** Roma, Ferrari, 1921 ; 2 vol. in-12, XI-548 et VIII-602 pp. — Chaque vol. 15 l.

ZWEMER, Samuel M. **Die Christologie des Islams. Ein Versuch über Leben, Persönlichkeit und Lehre Jesu Christi nach dem Koran und der othodoxen Tradition.** Vom Verfasser genehmigte Uebersetzung von Dr. phil. E. FRICK. Stuttgart, Christliches Verlagshaus, 1921 ; in-8°, 116 pp. — 20 M.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE — 1.127.

pp. 59-68. — J. HERBER. *Tatouages marocains*. (Au Maroc, le tatouage est surtout fréquent dans les tribus arabo-berbères, d'une islamisation plus ou moins ancienne, plus ou moins fruste ; la cause en est que le qorân demeure imprécis sur la question du tatouage ; sans doute la Tradition (Hadit) le proscrit ; mais cette proscription est restée inopérante sur des tribus soumises aux influences ancestrales.) pp. 69-83.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Juill.-Sept. — — E. DURKHEIM. *Définition du Socialisme*. (Idéal plus que science de faits, on peut chercher à le définir comme un certain ordre de tendances et de doctrines qui réclament le rattachement des fonctions économiques aux centres directeurs et conscients de la société.) pp. 479-495. — J. LINDSAY. *Le Système de Proclus*. L'Un, le Bien, la Triade, Création et causalité, Providence, l'Intelligence, l'âme et le corps, le Mal, l'Immortalité.) pp. 497-523. — E. RIGNANO. *Une nouvelle théorie du sommeil et des rêves*. (Un assoupissement affectif, non accompagné d'un assoupissement intellectuel correspondant.) pp. 525-535. — J. NICOD. *La Géométrie des sensations de mouvement*. (Une seule position distincte dans un univers homogène et immobile suffirait pour fonder une géométrie.) pp. 537-543. — E. GILSON. *Descartes en Hollande*. (D'après G. COHEN, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*.) pp. 545-556. — G. BELOT. *La Religion comme méthode de Pédagogie morale*, pp. 557-575. — E. VERMEIL. *Religion, morale et métaphysique*, pp. 577-582. — R. LENOIR. *Rapports de la religion et de la morale*, pp. 583-589. — (Trois communications présentées au Congrès d'Oxford le 26 septembre 1920.)

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. Nov.** — G. LEGRAND. *Philosophie et Sociologie juridique*. (Cette science ne peut demeurer sans rapports avec les idées philosophiques et religieuses.) pp. 349-362. — E. JANSSENS. *Réponse à un plaidoyer probabiliste*. (La morale de saint Thomas n'est pas probabiliste.) pp. 363-377. — A. PELZER. *Les Versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote, en usage au XIIIe siècle*. (suite et fin.) pp. 378-412. — M. DE WULF. *La Philosophie de Maître Echkart*. (Les choses existent de l'existence même de Dieu. Sur cette métaphysique se construisent une psychologie et une mystique audacieuses et non moins équivoques.) pp. 412-422. — A. BACCI. *Philosophie et poésie dans le poème de Dante*. pp. 422-432. — *Programme des Cours de l'Institut supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain*. pp. 432-434.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. — 1920-1921 n° 2.** — S. GRÉBAUT. *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*. (Continue la traduction du Qalementos.) pp. 113-117. — G. FURLANI. *Le livre des songes*. (Publie et traduit une clef des songes qui se trouve dans le manuscrit syriaque Or. 443 du British Museum.) pp. 118-144. — F. TOURNEBIZE. *Les frères uniteurs ou dominicains arméniens*. (Raconte la fondation des frères unis ou mieux uniteurs, leur activité littéraire, apostolique et même politique.) pp. 145-161. — S. S. MERCATI. *Macain Caloritès et Constantin Anagnostès*. (Étudie des poésies de Macain (un des treize moines orthodoxes mis à mort par les Latins

à Chypre en 1321) contenues dans le Vatic. Palat. gr. 367 du XIII-XIVe siècle, et publiées par le Dr Banescu ; et deux poèmes de Constantin Anagnostès.) pp. 162-193. — Paul ASBATH. *Manuscrits orientaux.* (Donne un catalogue méthodique des manuscrits orientaux qu'il a trouvés à Alep. Il en possède 1.500.) pp. 194-205.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Sept-Oct.** — H. GUETTON. *Sainte Catherine de Gênes et l'élément mystique de la religion.* (Étude sur l'ouvrage de M. von Hügel : *The mystic elements of Religions as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends.* Ce premier article contient des indications biographiques sur sainte Catherine de Gênes.) pp. 461-479. — Pedro DESCOQS. *La théorie de la Matière et de la Forme et ses fondements.* (1er art.) (Départ de ce qui est capital dans la question de la matière et de la forme, au point de vue aristotélicien et thomiste, et ce qui est secondaire. Discussion de l'argument des mutations substantielles sur lequel on veut appuyer la théorie. Les savants actuels tendent à affirmer l'unité fondamentale de la matière et à ne voir dans les différents corps que des modes tout accidentels d'un même substratum identique en tous : l'électricité ou l'énergie. Exposé de la théorie électronique.) pp. 480-518. — E. CATZEFLIS. *Spiritualisme et matérialisme.* (Les attributs de liberté et de conscience doivent nécèssairement caractériser le Principe du monde.) pp. 519-548.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Nov.-Déc. — J. LOEB. *La nature chimique de la vie* (Par l'analyse de quelques faits et observations, l'auteur présume que le domaine appartenant à la chimie n'est pas restreint aux problèmes purement techniques mais comprend des problèmes généraux comme ceux de l'unité élémentaire de la matière vivante, de la durée de la vie, de la variation morphologique du corps, de la restauration des organes détruits, du comportement des animaux. L'on peut se demander si, dans quelques décades, la physique et la chimie n'auront pas résolu les problèmes de la philosophie humaine.) pp. 305-315. — Dr REVAULT-D'ALLONNES. *Les schèmes présentés par les sens.* (La sensibilité nous présente des schèmes, de multiples connaissances assoupies qui, à propos d'une impression, se réveillent. Quelques traits aperçus ramènent une situation d'ensemble et, dans cette situation, une réaction personnelle, une disposition à sentir, à agir de telle ou telle façon. C'est par l'office incessant de ces schèmes que s'exécute et s'explique le fonctionnement intelligent de la pensée depuis ses formes les plus sensibles jusqu'aux plus abstraites. Étude sur la formation diverse de ces schèmes selon que les impressions rencontrent un seul ou divers seuils de sensibilité.) pp. 316-343. — E. RABAUD. *L'adaptation et l'évolution.* (2e art.). (Rien n'autorise à conclure qu'une conformation ou qu'un fonctionnement sont ceux-là seuls qui conviennent dans des circonstances données. Au contraire, tout nous oblige à penser que fonctionnement et conformation sont essentiellement quelconque en regard de la manière de vivre imposée aux organismes par les influences extérieures.) pp. 344-387.

* **REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES. Oct.** — P. CAMBOUÉ, S. J. *Psychique de la bête.* (Expose, à l'exemple et selon la mé-

thode de l'entomologiste J.-H. Fabre, les résultats de ses observations et expériences sur des chenilles et des papillons de Madagascar.) pp. 350-369. — H. Bosmans. *Pierre Duhem* (1861-1916). *Notice sur ses travaux relatifs à l'histoire des sciences.* (fin). (Analyse de l'« Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée » ; les recherches d'histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic ; les publications de textes inédits. Caractère général de l'œuvre de Duhem.) pp. 427-447.

* **SCUOLA CATTOLICA (LA). Sept.** — G. Piovano. *Il trattato « De Monarchia » ossia le idee politiche di Dante Alighieri.* (Exposé de la doctrine contenue dans les trois livres du traité « De Monarchia » de Dante. Observations critiques.) pp. 194-213. — P. Guerrini. *S. Rocco. Appunti critici intorno a una devozione popolare.* (Histoire ou légende ? La vie de saint Roch, telle que nous la possédons, n'est ni l'une ni l'autre, mais une amplification littéraire et imaginaire d'éléments chers à la piété populaire, sur un canevas historique primitif qui échappe pour le moment à une exacte délimitation critique.) pp. 215-234. — M. Premvou. *Della patria di S. Girolamo.* (Place la ville de Stridon, patrie de saint Jérôme, dans la Pannonie.) pp. 235-246. = **Oct.** — S. Columbo. *Il primato della Chiesa di Roma nei primi tre secoli e un critico recente.* (Critique deux articles de Luigi Salvatorelli parus dans « Athenaeum » sur la primauté du pontife romain, et étudie à son tour les arguments que l'on peut tirer de la lettre du Pape Clément aux Corinthiens, et de l'excommunication portée par Victor 1er à propos de la date de Pâques.) pp. 265-286. — M. Premvou. *Della patria di S. Girolamo.* (Apporte de nouveaux arguments en faveur de sa thèse : s'il semble démontré que Stridon est une ville de Pannonie, l'emplacement exact de cette ville demeure cependant encore à préciser.) pp. 265-295. — A. Palmieri O. S. A. *Le Chiese ortodosse greco-slave e il problema della riunione della cristianità.* (Étude documentaire sur l'Assemblée préparatoire de la World Conference, tenue à Genève, et où se sont trouvés réunis orthodoxes et protestants.) pp. 296-313. — Secchi. *« La Vita di S. Cristoforo » di G. Borsi et le sue fonti.* (G. Borsi n'a pas dépouillé la légende de S. Christophe de ce que lui a ajouté la fantaisie populaire : il a cherché à faire ressortir les enseignements de profonde vérité humaine qu'elle renferme.) pp. 314-323.

* **STUDIES. Déc.** — M. H. Mac Inerny. *Archbishop Walsh and the Irish Martyrs.* II (Histoire du procès de béatification des martyrs d'Irlande.) pp. 527-544. — L. Mac Kenna. *Nicolai Lenin.* (Vie et doctrines de Lenine. Les efforts de Lénine semblent avoir abouti à un résultat très différent de celui qu'ils poursuivaient : émigration de la population des villes vers la campagne ; affermissement de la petite propriété rurale.) pp. 553-572. — A. de Blacam. *Thoughts on Labour Policy in Ireland.* (Ce n'est que pas à pas et par une évolution progressive que l'on peut espérer parvenir au partage de la propriété, et à la socialisation du travail industriel.) pp. 599-606.

* **VIE (LA) SPIRITUELLE. Oct.** — D. JORET, O. P. *L'intuition obscure de Dieu.* (L'intuition de Dieu d'après les mystiques. L'intuition négative de Dieu et les Dons du Saint Esprit : elle s'opère par la purification passive des images et des formes spirituelles ; elle s'achève dans la jouissance de la foi vive et bien assurée, qui est un fruit du Saint Esprit.) pp. 5-57 = **Nov.** — R. GARRIGOU-LAGRANGE. *L'appel à la vie mystique.* (Précisions sur le sens exact à donner aux définitions ordinairement employées par les théologiens mystiques : 1° contemplation acquise et contemplation infuse ; 2° l'ordinaire et l'extraordinaire dans la voie de la sainteté ; 3° l'appel à la vie mystique et les différentes acceptions du mot «appel» ou «vocation ».) pp. 81-99. — H. D. NOBLE, O. P. *Les oscillations de la conscience.* (Étude psychologique sur les rapports des vertus naturelles et des vertus surnaturelles dans la vie morale.) pp. 100-116. = **Déc.** — R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. *L'appel général à la vie mystique et l'appel individuel.* (Le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune. Dans les progrès de la vie intérieure, la purification de l'âme n'est complète que par les purifications passives qui sont d'ordre mystique. La fin de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique : la vision béatifique et, ici-bas, la charité intense avec l'ardent désir de voir Dieu. Toutes les âmes en état de grâce sont appelées à la vie mystique d'une façon éloignée mais pas toutes d'une façon prochaine, ni surtout d'une façon efficace.) pp. 165-187.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 4.** — B. POSCHMANN. *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus* (III). (Continuant l'étude de la doctrine pénitentielle de saint Augustin, l'auteur envisage les difficultés qu'elle soulève. Ces difficultés viennent surtout de ce que saint Augustin n'a pas entendu faire un traité complet de la pénitence ni résoudre toutes les questions qui se posaient. Puis P. étudie le sort des relaps d'après le docteur d'Hippone.) pp. 497-526. — M. HOLZMEISTER, S. J. *Grundgedanke und Gedankengang im Gespräche des Herrn mit Nikodemus* (Joh. 3, 3-21.). (Le but du Christ dans tout ce discours semble être de réprouver le faux idéal que se faisaient les Juifs du Messie et de son royaume. L'idée centrale qui expliquerait les parties du discours et leur donnerait une véritable unité serait assez bien rendue par cette phrase : « Jésus s'efforce d'amener Nicodème à abandonner une fausse conception de la venue du Messie. ») pp. 527-549. — FR. PELSTER. *Albert der Grosse und der « Tractatus de inquisitione Haereticorum ».* (L'auteur, tout en se rendant compte des difficultés que peut soulever sa thèse, pense que l'attribution de ce traité à Albert le Grand est non seulement possible, mais positivement vraisemblable.) pp. 608-627.

Le Gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii*

IMP DESCLÉE DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 1.127

LA CRITIQUE ARISTOTÉLICIENNE DE L'INTELLIGENCE

Aristote nous avertit que, dès les préambules de la philosophie première, un problème se pose qui est matière à controverse [1]. Il y a là un doute qui vient en premier lieu [2]. L'intelligence [3], dès l'instant qu'elle entreprend de traiter l'être en qualité d'être, n'a-t-elle pas d'abord à se justifier l'adhésion qu'elle accorde aux principes qui se retrouvent en toute pensée et qu'à cet effet tout le monde utilise [4] ? Aristote formule ce doute à plusieurs endroits [5]. Il le tient pour une affaire d'importance qui relève seulement du philosophe. Aussi cherche-t-il à le résoudre avec un soin minutieux, par de longues discussions [6]. Les notes qui nous ont été conservées, laissent voir, à des retouches successives [7], à des façons accoutumées de s'exprimer et de définir [8], tous les indices d'une question vivement débattue [9]. C'est ce débat que nous

1. 996 b 27 : ἀμφισβητήσιμόν ἐστιν. — La plupart des citations se rapportent aux mêmes livres des Métaphysiques. Nous avons, pour simplifier, supprimé l'indication du livre. C'est principalement Mβ, Mγ, Mκ.

2. 995 b 4-5.

3. Aristote emploie le terme ἐπιστήμη ; nous le changeons en celui de simple intelligence pour mieux marquer notre point de vue.

4. 995 b 5-9.

5. 1059 a 23-25 ; 996 b 26-32.

6. 1005-1012.

7. Voir à titre d'exemples et comparer : 1005 b 2 sv. et 1006 a 5 sv. 1005 b 23 sv. et 1006 b 15 sv.

8. 1005b 21, 27-28.

9. Nous nous servirons parallèlement et indifféremment, des deux rédactions Mκ et Mγ. Nous avons pris soin de les confronter dans le détail, et nous n'avons pas remarqué qu'il y eût de l'une à l'autre un progrès sensible, ni non plus entre l'une et l'autre, une diversité de doctrine tant soit peu notable. Mκ est d'ordinaire bref ; mais peut-on dire cependant qu'il n'est qu'une ébauche ou qu'un abrégé de Mγ quand on y rencontre plus d'un trait significatif qui ne se retrouve pas en Mγ ? — Il y aurait peut-être à faire à l'intérieur de chacune de ces rédactions une certaine mise en ordre des textes. Nous tâcherons d'y bien démêler ce qui se rapporte à notre étude. Nous n'introduirons d'autre partage ni d'autre division dans la suite des développements que le partage indiqué par le texte lui-même sous forme de récapitulation Mγ 6, 1011 b 13-15. Il est, du reste, malaisé de dire si ce pêle-mêle des pensées tel qu'il se présente dans nos rédactions actuelles, est le résultat d'une

voulons essayer de suivre attentivement sur les textes mêmes et point par point, en le prenant tel qu'il est, sans beaucoup d'explications ni de commentaires. A la manière même dont il est institué et conduit, nous tâcherons d'en saisir tout le sens, d'en deviner toute la portée, et, ce faisant, nous ne tarderons pas à remarquer qu'Aristote, sans trop en avoir l'air, a ébauché là une Critique de l'intelligence (*τὴν κρίσιν περὶ τῆς ἀληθείας*) [1].

I

Il entend par premiers principes, ce qui s'appelle en mathématique les axiomes [2], ou encore ce qui compose, comme il dit, les manières de penser tout à fait communes (*τὰς κοινὰς δόξας*) [3]. Ceci paraît clair. Seulement les énoncés qu'il fait de-ci de-là pourraient aisément donner le change [4]. Ils semblent indiquer surtout les principes qui sont en vigueur dans les sciences exactes : deux fois, au moins, c'est en ces termes qu'on les trouve expressément formulés [5] ; deux autres fois, c'est au géomètre que l'on paraît songer comme à celui qui aurait peut-être plus que personne à justifier de telles maximes, étant sans doute celui qui en use davantage [6]. Au surplus, l'on est un peu déconcerté du tour logique que prennent certains énoncés, non seulement dans les *Analytiques* où cela se conçoit de la sorte, mais aussi dans les écrits de Philosophie où l'on s'attendrait précisément que la question apparût sous un autre aspect et qu'elle fût moins encombrée de difficultés dialectiques [7].

Cependant il convient d'observer que les formules des axiomes sont à peu près partout précédées de cette notule « par exemple » (*οἷον*) et suivies de cette autre « et tout le reste du même genre » (*καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦται προτάσεις*) [8].

---

transmission insuffisamment fidèle, ou bien s'il faut y voir l'image assez exacte de la manière très libre, très familière, pleine de retouches et de redites, qui eût été celle des causeries d'Aristote.

1. 1063 a 12-13.
2. 1005 a 20.
3. 996 b 27-29.
4. cf. Ay 10, 76 ; 11, 77 ; 32, 88. et M. 995, 996, 1005.
5. Ay 10, 76 a 41. M 1061 b 20.
6. 996 b 33-34 ; 1005 a 20, 31.
7. 1005 b 22.
8. Par exemple 996 b 30, et loc. cit.

Ceci donne à penser que les principes allégués ne le sont qu'à titre de spécimens et en guise de beaucoup d'autres : on ne voit aucune intention de dresser un inventaire exclusif, mais plutôt la simple volonté de suggérer.

Quant à l'interprétation non pas logique mais nettement réaliste qu'il faut attribuer aux axiomes, elle ne peut être mise en doute. A deux endroits le premier principe est exprimé dans les termes de l'être [1]. Et la préoccupation réitérée que l'on a de revendiquer, en faveur de la philosophie, le soin de fournir une justification de ce principe montre bien que l'intelligence atteint par là les côtés tout à fait premiers de l'être [2]. La philosophie en effet ne se contente pas d'envisager la vérité selon la forme d'existence qu'elle revêt dans la pensée ; elle ne voit pas seulement la vérité comme un simple état, une affection de l'intelligence, ni dans les liaisons de pensée qu'elle s'y crée (*ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ*) [3]. De savoir comme il arrive à l'esprit d'associer ou de dissocier à part soi ses propres données, de manière à se constituer non pas simplement des suites mais des unités mentales, c'est là une tout autre affaire [4]. Cette sorte de vérité ne se retrouve pas, telle quelle, dans les choses, à la façon dont leur bonté, par exemple, s'y trouverait être du même coup leur vérité ; cette forme de vrai n'est que dans la pensée et encore, s'il s'agit de vérités simples et essentielles, elle n'est même plus à proprement parler dans la pensée (*διανοίᾳ*) [5]. La philosophie doit laisser de côté (*ἀφετέον*) cette existence mentale du vrai pour aller droit aux choses (*ἐν τοῖς πράγμασιν*) ; son office est de s'occuper franchement de l'être tel qu'il se réalise souverainement (*κυρίως*), en dehors et indépendamment de la pensée (*περὶ τὸ ἔξω ὄν καὶ χωριστόν*) [6].

Ainsi donc, c'est vers la réalité que nous orientent pareillement les axiomes. Grâce à eux, nous faisons de la vérité (*ἀληθεύειν*), comme dit Aristote ; nous en faisons même à coup sûr et sans crainte d'erreur, et cela signifie que nous atteignons dans l'être un principe absolument

1. 996 b 30 ; 1005 b 19-20, 24.

2. 1005 a 21-22,.

3. 1065 a 21-23.

4. 1027 b 18-24.

5. 1027 b 24-28. Ce n'est plus même dans la *διανοία* parce que c'est dans le *νοῦς* tout simplement.

6. 1065 a 23-24. 1027 b 29-34.

ferme [1], le principe le plus ferme (βεβαιότατη ἀρχή), que rien de faux n'aura pu traverser (οὐκ διεψεῦσθαι) [2].

Par conséquent, nous devons penser qu'Aristote entend désigner sous ce nom d'axiomes toute la série des choses qui sont connues de prime abord, puis reconnues sans contredit et irrésistiblement. Il y a pour ces principes ceci de spécial que, quelle que soit la manière dont chacun d'eux se trouve effectivement réalisé, sur le champ (καὶ νῦν) nous l'apercevons clairement (γνώριζομεν) [3]. De sorte que si l'on veut ultérieurement se familiariser n'importe quoi, il faut auparavant, de toute nécessité, s'être rendu familier l'axiome et n'en venir à ce qui s'ensuit qu'en possédant parfaitement ce commencement [4].

Pour traiter des axiomes, le géomètre et l'arithméticien ne sont pas plus qualifiés que personne [5]. Tout le monde s'y entend (τὸ ἐπαΐειν) comme eux : aussi ceux d'entre ces savants qui s'en tiennent rigoureusement à leur spécialité, n'entreprennent même pas de les vérifier, ou non ; tous s'en servent ; chacun y fait des emprunts à mesure qu'il en a besoin dans les démonstrations propres à sa matière ; il n'est pas jusqu'aux arts qui n'en fassent usage comme de principes éprouvés. Mais ce bien commun à tous n'appartient à aucun genre, en propre et à l'exclusion du reste [6].

Celui-là seul a qualité pour juger de ce fond des pensées, qui a qualité aussi pour juger du fond des choses. Voilà pourquoi, déclare Aristote, certains physiciens n'ont pas eu tort de s'y appliquer, puisqu'ils étaient convaincus de tenir dans leur savoir la nature en son entier, et donc l'être même [7].

Cette conviction toutefois n'était pas fondée. Car la physique, on le sait, considère bien les principes et les propriétés des choses existantes, mais dans un certain sens seulement, en tant que c'est du devenir, mais non pas en tant que c'est de l'être ; dès lors elle utilisera les conceptions communes, mais en se les appropriant et en les

1. 1061 b 34-36.
2. 1005 b 9-12.
3. 997 a 3-4.
4. 1005 b 16-17.
5. 996 b 33-34 ; 1005 a 31.
6. 996 b 34-997 a 2. 1005 a 22-30.
7. 1005 a 31-b 2.

restreignant à son objet (χρῆται τοῖς κοινοῖς ἰδίως) [1]. La mathématique, à cet égard, ne procède pas différemment. Ainsi cet axiome « égal ôté d'égal, reste égal » représente quelque chose de commun à toutes les quantités, mais les diverses sciences mathématiques ne l'adoptent qu'à la condition de l'adapter [2]. Si donc même le mathématicien accommode et particularise, à son usage, les vues communes de l'esprit, c'est qu'alors il appartient seulement à la Philosophie première d'en établir le bien fondé [3]. Elle est précisément première parce qu'elle a pour sujet l'être, sans addition ni limite [4], et que sa fonction consiste non pas à s'occuper d'objets partiels selon quelque propriété spéciale à un genre, mais, au contraire, à relever en chaque genre ce qui se rapporte à l'être comme tel [5].

La tentative qu'ont faite certains logiciens de justifier par voie démonstrative la vérité des axiomes est sévèrement condamnée par Aristote. C'est, dit-il, un manque de culture (ἀπαιδευσία) en fait d'analytique, que de ne pas distinguer ce qui doit être démontré d'avec ce qui ne doit pas l'être [6]. Vouloir démontrer tout, ce serait marcher indéfiniment, ne s'arrêter à rien, et, partant, ne rien démontrer du tout ; s'il y a donc des points sur lesquels il faut être fixé d'avance quand on aborde une démonstration quelconque, et sur lesquels il ne faut plus faire de questions quand on en vient à s'incorporer une doctrine [7], il n'en est pas que l'on puisse estimer à cet effet meilleurs que les axiomes [8]. Impossible de tirer sa démonstration de principes mieux assurés que ne sont ceux-ci [9]. Du reste, impossible de les démontrer eux-mêmes sans se servir d'eux, ce qui est faire une pétition [10].

Il revient donc au philosophe seul de reprendre l'œuvre manquée. Parce que ces façons communes de penser se réfèrent évidemment à des façons communes d'exister, seul il a ce qu'il faut pour examiner les unes comme les

1. 1061 b 27-30 ; 1005 a 33 b 2.
2. 1061 b 19-26.
3. 1061 b 17-19.
4. 1061 b 30-32.
5. 1061 b 25-27.
6. 1005 b 2-4 ; 1006 a 5-8.
7. 1005 b 4-5, 15-17 ; 1006 a 8-10.
8. 1006 a 10-11.
9. 1062 a 3-5.
10. 1006 a 17.

autres, étant celui qui recherche l'être jusqu'en son fond de nature (ᾗ πεφυκεν), celui qui le contemple en ce qu'il a d'universel, et le saisit en ce qu'il a de premier [1].

Une telle entreprise dépasse les moyens du logicien. Le physicien et le mathématicien n'ont pas autorité pour la mener à bien. C'est en marquer suffisamment la gravité, ce semble, et laisser entrevoir ce qu'il s'y cache d'important. On le verra mieux encore par ce qui va suivre.

Ayant ainsi posé la question, Aristote concentre tous les axiomes dans le principe de contradiction. C'est probablement dans le dessein de les ramasser tous comme en leur abrégé le plus substantiel, le plus solide et le plus simple [2], mais non pas, croyons-nous, dans l'intention d'éliminer les autres. Il s'attache donc à ce premier axiome. C'est à lui, dit-il, que l'on remonte (ἀνάγουσι) dans toutes les démonstrations car il est par nature le principe de tous les autres [3]. Seulement, au lieu de le formuler selon sa teneur la plus générale, ainsi qu'il le fait quelquefois, en ces termes « être et ne pas être à la fois, c'est impossible » (ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι) [4], il y met quelques additions, de la manière que voici : « Que la même chose à la fois subsiste et ne subsiste pas dans un même objet et selon le même rapport, c'est impossible [5].» Il fait aussi parfois intervenir la considération de temps sous cette forme : « Il n'y a pas moyen que la même chose soit et ne soit pas selon le même rapport et le même temps [6]. »

Néanmoins il a soin d'avertir que ces clauses ne font pas dévier la question de son plan philosophique. Nous voulons simplement affirmer, précise-t-il, que les éléments contradictoires (τὰναντία) ne se peuvent à la fois rencontrer dans une même réalité. Si notre coutume est de faire à cela quelques additions, qu'il soit bien entendu que ces additions que nous insérons, et toutes les autres du même genre que l'on pourrait faire, ne sont que des annotations en vue de difficultés logiques [7]. Dès lors on peut conclure qu'elles ne changent rien au fond des choses.

1. 1005 a 35-b 1, b 5-7, 10-11.
2. 1005 b 17 et sv.
3. 1005 b 32-34.
4. 996 b 30.
5. 1005 b 19-20.
6. 1061 b 36-1062 a 1.
7. 1005 b 20-22, 27-28.

Il demeure donc que ce principe nous représente la réalité la plus évidente, ce qui est, à nos yeux, de toute nécessité (ἀναγκαῖον), et au-dessus de toute hypothèse (ἀνυπόθετον) [1]. Dans tout ce qui ne nous est pas connu à ce degré d'évidence, nous pouvons être induits en erreur ; or il ne faut pas, nous le savons, que les premiers axiomes puissent être traversés d'aucune fausseté (διαψευσθῆναι ἀδύνατον); et nous savons d'autre part, que celui qui veut saisir n'importe quoi dans l'être (τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων) doit se trouver déjà en possession de l'axiome; il apparaît donc bien que l'axiome n'est pas une hypothèse [2].

Nous lui donnons une adhésion hors de pair par la raison qu'il est lui-même d'une qualité hors de pair.

Une semblable adhésion est un fait. Il est impossible à n'importe qui de supposer que la même chose soit et ne soit pas [3]. On dit bien que le contraire est affirmé par Héraclite ; mais ce qu'on affirme, on ne l'a pas forcément dans l'esprit [4]. Et ici l'impossibilité est claire (φανερὸν ὅτι ἀδύνατον) : le même homme ne peut avoir à la fois dans l'esprit que le même objet soit et ne soit pas, sous peine d'entretenir en soi-même et de conserver deux pensées contradictoirement opposées [5].

Cependant, aussitôt après, et comme s'il se ravisait, Aristote a l'air de concéder, non seulement que certaines gens affirment que la même chose peut être et n'être pas, mais qu'ils sont bien dans cette manière de penser, et qu'ils s'en servent réellement, comme c'est le cas d'un bon nombre, même parmi les naturalistes [6]. Quant à nous, poursuit Aristote, c'est désormais admis : nous tenons cela pour impossible [7].

Mais, dans cette rivalité, qui a raison, de nous ou des autres ? Le débat qui s'ouvre de la sorte met en question la valeur même de l'intelligence. Il est donc par là d'un intérêt primordial. Essayer de vérifier l'axiome c'est du même coup éprouver et critiquer l'acte primitif et simple de l'intelligence. Il faut observer dans toutes ses nuances

1. 1005 b 14-15.
2. 1005 b 12-18.
3. 1005 b 23-24.
4. 1005 b 24-26.
5. 1005 b 29-32.
6. 1005 b 35-1006 a 3.
7. 1006 a 3-4.

la pensée d'Aristote. Il faut la suivre sur les textes, en ne faisant que les interpréter aussi fidèlement qu'il est possible.

Et d'abord il importe de ne pas se méprendre sur le caractère d'une pareille épreuve. On a déjà marqué qu'elle ne saurait faire figure de démonstration. Quiconque voudrait, par procédé démonstratif, convaincre d'erreur celui qui nie le principe de contradiction, ne le pourrait faire que par un principe de même ordre qui en réalité serait ce principe même, sans qu'il en parût rien [1]. Notre critique ne constitue, à proprement parler, qu'une argumentation ad hominem (πρὸς τόνδε) ; elle ne porte pas sur les choses, mais uniquement contre celui qui s'y oppose [2]. Aristote répète qu'il n'appelle pas cela une démonstration mais une réfutation (ἔλεγχος), ce qui est bien différent, dit-il [3].

Cette réfutation, en effet, n'a pas l'inconvénient d'une pétition. Elle évite d'en appeler à ce qui fait l'objet du litige. Dans l'espèce, on ne vous demande pas en principe d'admettre comme axiome (τὸ ἀξιοῦν) que quelque chose existe, ou n'existe pas ; on vous demande seulement si vous voulez à tout le moins signifier quelque chose et pour vous-même et pour autrui [4]. Aristote, sur la fin, redira toujours : dans les discussions de cette sorte, il faut postuler non que quelque chose existe ou pas, mais simplement que l'on signifie quelque chose [5] ; et ne partir que de là. Ce souci de bonne méthode est tout à fait remarquable ; il ne paraît pas que la suite du développement lui inflige de démenti [6].

Nécessairement, votre contradicteur, pour peu qu'il prenne la parole et qu'il veuille énoncer quoi que ce soit, ne peut vous accorder moins que vous ne demandez [7]. S'il s'y refuse, plus de parole pour un tel homme, ni de lui-même à lui-même, ni vis-à-vis d'autrui [8]. Et s'il en est à cette extrémité de ne plus rien signifier du tout, il y aurait du ridicule (γελοῖον) à lui chercher raison, puisque ce serait agir par raison sur quelqu'un qui n'a plus raison en rien du tout, et précisément sur le point où il n'a plus

1. 1061 a 5-11.
2. 1061 a 2-3, 30-31.
3. 1006 a 11-12, 15, 18.
4. 1006 a 18-29.
5. 1012 b 5-8.
6. En dépit de certaines apparences, comme nous le dirons plus loin.
7. 1006 a 12-13, 22.
8. 1006 a 22-24.

raison [1]. Mais s'il vous concède seulement qu'il veut signifier quelque chose, alors son affaire est faite, car voilà tout aussitôt un point acquis ; et ce n'est pas vous qui lui imposez le moyen de conviction, c'est lui-même qui s'y contraint, puisqu'il ne peut supprimer le raisonnement qu'en soutenant un raisonnement [2]. De plus, consentir à cela, c'est déjà consentir à un terme fixe de vérité en dehors de la démonstration, de manière que, déjà aussi, tout ne se trouve plus dans cette contradiction de se comporter d'une certaine façon et en même temps d'une autre [3].

Si votre adversaire ne tombe pas d'accord au moins là-dessus, c'est qu'il renonce à toute vie intellectuelle et qu'il ne s'élève même pas à la sensation de l'animal : un tel homme, dès ce moment et par le fait même, c'est dans la situation d'un végétal qu'il se met. [4]. S'il ne s'attache plus à rien, mais qu'il lui soit égal de se représenter les choses ou de ne pas se les représenter, en quoi peut-il encore se distinguer des végétaux ? [5]

De là vient, et c'est on ne peut plus évident, que personne ne demeure en pareille disposition, même parmi ceux qui en parole font profession de s'y tenir [6]. C'est pratiquement intenable. Pourquoi, je suppose, allez-vous prendre la peine d'un voyage à Mégare, au lieu de rester bien tranquille en vous donnant seulement l'illusion d'accomplir le trajet ? Pourquoi, au point du jour, n'allez-vous pas vous jeter à l'aventure dans les ravins ni dans les puits, et pourquoi, par les précautions que vous prenez, donnez-vous des signes manifestes que vous n'estimez pas cette chute indifféremment bonne ou mauvaise ? Il est donc bien clair que vous admettez comme meilleur un parti et pas l'autre [7]. Ces préférences que vous témoignez dans le courant de la vie montrent bien que vous ne recherchez ni n'évaluez également toutes choses [8]. Quand vous avez le pressentiment qu'il est mieux de boire de l'eau, ou qu'il est opportun d'aller faire visite à quelqu'un, vous vous mettez en quête de cela et pas d'autre chose, ni de tout indifféremment, comme il le faudrait pourtant si tout

1. 1006 a 13-14.
2. 1006 a 17-18, 24-26.
3. 1006 a 26-28.
4. 1005 a 14-15.
5. 1008 b 10-12.
6. 1008 b 12-13.
7. 1008 b 14-20.
8. 1008 b 21.

était équivalent [1]. Il n'est personne qui visiblement ne se précautionne contre certaines choses, et point contre d'autres. De sorte que tout le monde, à ce qu'il semble, admet qu'il y a en réalité des manières d'être ayant valeur absolue (ἔχειν ἁπλῶς) : ceci se trahit sinon en toutes choses, du moins en ce qui concerne le meilleur ou le pire [2]. Et tous, par leurs actions, font voir clairement (φανεροί εἰσιν) qu'ils ne peuvent demeurer dans la persuasion contraire [3].

Non seulement on ne saurait pratiquement s'accommoder de la renonciation aux axiomes et à toute vie d'intelligence ; mais cette abstention est contredite par un besoin tout opposé de vérité. Quand bien même nous ne serions pas encore dans le domaine de la science, mais dans celui de l'opinion, ce serait un motif d'apporter un soin beaucoup plus considérable à poursuivre la vérité, de même qu un malade est plus soucieux de sa santé, qu'une personne bien portante [4]. Par rapport à la vérité, l'opinion, si on la compare à la science, est comme un malaise de l'esprit qu'il faut tâcher de guérir [5]. C'est dire, on ne peut mieux, que la vérité est la santé de l'intelligence.

En outre, supposé que tout soit, autant qu'il est possible, en situation contradictoire, cela n'empêche pas qu'il ne subsiste quand même du plus et du moins dans la nature des êtres [6]. Car on ne nous fera jamais avouer que le deux et le trois sont également des nombres pairs, ni que prendre quatre pour cinq est l'équivalent de le prendre pour mille [7]. Si cette équivalence n'existe pas, c'est évidemment que d'un côté l'on est moins dans le vrai et que, par conséquent, de l'autre on y est davantage [8]. C'est donc aussi qu'il y aurait, dans la réalité, du vrai et que ce qui s'en approcherait davantage, par là même serait dans le vrai davantage. Et quand bien même cela ne serait pas, il faudrait à tout le moins reconnaître dès à présent qu'il y a des apparences plus fermes et plus vraies ; et ce serait déjà suffisant pour nous garder de cette intempérance de pensée qui voudrait interdire à l'esprit de se fixer à quelque chose de défini [9].

1. 1008 b 21-24.
2. 1008 b 24-27.
3. 1010 a 10-11.
4. 1008 b 27-29.
5. 1008 b 30-31.
6. 1008 b 31-33.
7. 1008 b 33-35
8. 1008 b 35-1009 a 2.
9. 1009 a 2-5.

D'où l'on peut conclure que se soustraire à toute vérité ne s'accorde ni avec la vie que nous menons, ni avec le penchant qui est naturel à l'intelligence.

II

Il faut voir néanmoins à quels inconvénients s exposent ceux qui s'obstinent à dénigrer l'axiome (τί συμβαίνει) [1]. Car si, en dépit de l'état violent où il se met, quelqu'un persiste à ne pas adhérer au premier principe, Aristote ne le tient pas quitte. Et le débat continue [2].

L'adversaire est pris d'abord à son propre discours. Vous lui coupez la parole et lui faites observer que la faculté de discourir est pour lui radicalement abolie (παντελῶς ἀναιρούντων τὸ διαλέγεσθαι) [3]. Du moment, en effet, que vous entrez en communication les uns avec les autres par le langage, vous devez vous entendre sur quelque point : s'il n'y a pas d'entente, comment voulez-vous qu'il y ait une communication quelconque ? [4] Si les mots n'ont plus aucun sens, c'est la suppression de l'entretien mutuel, et, à vrai dire, même de l'entretien avec soi-même, car il n'est pas possible de penser sans penser à quelque chose d'unifié [5].

Il y a là une nécessité du langage à laquelle nul ne peut se soustraire, pas même Héraclite. Aussi Aristote se donne-t-il, et, à ce que l'on dirait, non sans un brin de malice, le plaisir de le prendre sur le fait. Brusquement, faites une instance à ce fameux Héraclite, et par ce moyen vous allez le forcer, même lui, à convenir qu'il n'est jamais possible que sur un même objet se vérifient des énoncés contradictoires, car, dans cette soudaineté, sans qu'il puisse s'entendre avec lui-même sur ce qu'il va dire, vous le voyez adopter instinctivement cette manière de penser [6].

C'est un fait inéluctable. En conséquence, il faut, si vous discourez, que chacun des mots vous soit familier, qu'il vous représente quelque chose, quelque chose de déterminé et de spécifié ; car un mot dont la significa-

1. 1011 b 14-15.
2. 1006-1007 ; 1062.
3. 1062 b 10-11.
4. 1062 a 11-13.
5. 1006 b 8-10.
6. 1062 a 31-35.

tion s'étend au hasard et indéfiniment, ce n'est pas un mot qui vaille ; quelque chose, par suite, non pas de multiple mais d'unique [1].

Or les termes du langage — et c'est ici, dans le développement de la discussion, un point extrêmement délicat — ne peuvent réaliser de telles conditions que par le rapport qu'ils auront à des choses (*τούτῳ τῷ πράγματι*) : un mot ne peut avoir de sens, de sens unique surtout, qu'en se référant à telle chose que voici ; du reste, ce qui fait doute en cette question du principe premier, ce n'est pas affaire de nom, c'est affaire de réalité [2].

Ces nécessités du langage se font très pressantes. Oui ou non, il s'agit de se résoudre à parler pour dire quelque chose. Si vous dites en même temps que ceci est et n'est pas, c'est un désaveu de votre aveu ; ce que votre expression signifie, vous déclarez qu'elle ne le signifie pas : c'est une attitude impossible [3]. Si l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, celui qui dit « Ceci est un homme » n'est pas plus dans la vérité que celui qui dit « Ce n'est pas un homme »; et même il n'est, semble-t-il, ni plus ni moins dans la vérité que s'il disait « Ce n'est pas un cheval »; et encore demeurerait-il aussi indifféremment dans le vrai en prononçant « C'est un cheval » ; ce qui ferait que le même objet pût être à la fois homme, cheval, et quelque autre animal encore [4].

Vous devez prendre parti, attribuer à votre mot un sens défini, par exemple que c'est un homme, c'est-à-dire un animal à deux pieds, puis vous en tenir à cela comme à ce qui constitue pour l'homme son être (*τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*) [5]. Car rien ne sert d'équivoquer. On peut ramasser sur un point unique (*καθ' ἑνός*) les éléments les plus divers comme blanc, musicien, homme, et prêter à ce ramassis une unité de signification ; de fait l'unité n'est alors que dans les noms ; c'est une synonymie, mais elle couvre une équivoque, car il y a en réalité divergence

1. 1062 a 13-15 ; 1006 a 31 sv.

2. 1006 b 10-11, 20-22.

3. 1062 a 14-20.

4. 1062 a 23-30.

5. 1006 a 31-34. On pourrait se demander si Aristote en recourant ainsi à l'être, à la réalité (*οὐσία*, *τὸ τι ἦν εἶναι*), comme il va faire à la substance et à l'essence (*πραγμα*, *τὸ εἶναι*), n'introduit pas subrepticement les éléments qu'il a déclaré ne pouvoir préjuger que sous peine de pétition de principe. Ce n'est guère probable. Et l'on est peut-être en droit de penser que ces expressions doivent se prendre ici en un sens général et comme l'indice d'une orientation que ne peut éviter l'intelligence.

au même titre que, si celui que nous appelons homme, d'autres niaient que ce fût un homme [1].

De telles synonymies ne suffisent pas au langage. Il lui faut des unités qui soient fondées sur l'être et sur les choses, dût l'unité se dissimuler même sous des vocables divers, comme il arrive quand je parle d'un manteau ou d'un vêtement de dessus (ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον) pour désigner effectivement la même chose [2].

Ainsi donc, s'il y a quelque vérité à dire d'un homme que c'est un animal bipède, de toute nécessité vous devez avoir l'intention de signifier ceci et pas la contradictoire, ni non plus autre chose [3]. Et cela sous peine de ne pas répondre à ce qui vous est demandé dans la conversation [4]. Si l'on vous interroge sur un point donné et que vous vous mettiez à exposer, avec votre réponse, tout ce qu'on y peut opposer, ce n'est plus une réponse que vous faites, et si vous entrez dans cette voie, vous n'avez plus de raison d'en finir [5]. Rien n'empêche en effet que le même objet ne soit à la fois homme, et blanc, et des milliers d'autres choses : puisque ces accidents peuvent se multiplier à l'infini, il est donc bien impossible que vous veniez à bout de les parcourir [6]. Eh bien, de même, répéteriez-vous jusqu'à dix mille fois que le même est à la fois homme et pas homme, ce ne serait pas répondre à ce que l'on vous demande. A l'interrogation qui cependant vous est posée « est-il vrai de dire que cet objet est un homme, ou bien pas ? » vous n'avez qu'à répondre dans un sens unique déterminé et sans rien dire de plus [7].

D'après cette discussion, peut-être, en le voulant bien, pourrait-on s'imaginer quels furent les adversaires d'Aristote ? Ce seraient de ces gens qui affectent de ne se fixer à rien, qui disent puis se dédisent, qui ne définissent rien mais accumulent sur un sujet quelconque une infinité de considérations étrangères et de possibilités opposées. Aristote leur montre que ces façons tendent à la ruine du discours [8].

---

1. 1006 b 10-20.
2. 1006 b 25-28.
3. 1006 b 28 et suivants.
4. 1007 a 9-10.
5. 1007 a 4-9.
6. 1007 a 10-15.
7. 1007 a 16-19.
8. 1007 a 19-20.

Cet état d'esprit recèle pourtant un vice plus grave, qui est d'annuler absolument substance et raison d'être (ἀναιροῦσιν οὐσίαν καὶ τὸ τι ἦν εἶναι) [1].

De telles gens sont dans la nécessité de dire que tout arrive accidentellement, même ce qui nous apparaît comme essentiel. Car si un homme par exemple est essentiellement ce qu'il est, il ne peut pas ne pas être et ne pas être cela (μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ) [2]. Désigner une substance, c'est s'astreindre à dire que telle chose a pour raison d'être ceci et pas autre chose [3]. Or c'est à quoi, dans leur travers, nos gens ne veulent pas se résoudre. En sorte que, d'après eux, rien ne se peut concevoir de cette sorte, mais tout accidentellement [4].

Si tout devient accidentel, il ne reste plus aucun élément qui soit premier et auquel le reste puisse être rapporté ; et cependant qui dit accidentel dit attribuable à un sujet : nous voilà donc en cette nécessité d'aller à l'infini [5]. Ce qui est une impossibilité. On voit bien par le langage que des éléments ne peuvent se lier plus de deux ensemble : un accident ne devient pas l'accident d'un accident à moins que tous les deux ne le soient d'un même sujet [6].

Ainsi, pour blanc et musicien, je dirai bien que le musicien est blanc parce qu'il s'agit de deux qualités que j'aperçois dans le même homme ; mais je n'avancerais pas de la même façon que Socrate fût blanc sous le même prétexte que ces deux formalités se pourraient rattacher par hasard à quelque autre sujet [7]. Ce sont là deux rapprochements différents. Or les accidents sont attribuables tantôt d'après l'un, tantôt d'après l'autre. — Mais, chaque fois du moins que l'attribution se fait sur le modèle de blanc à Socrate, on ne peut remonter indéfiniment dans les séries : ce Socrate qui est blanc ne peut plus se voir attribué à rien d'autre, d'une manière accidentelle et en remontant ; car on ne fait pas une unité avec toutes sortes de choses [8]. Voilà pour le second mode de rapprochement.

---

1. 1007 a 20-21.
2. 1007 a 21-25.
3. 1007 a 25-27.
4. 1007 a 27-31.
5. 1007 a 33-b 1.
6. 1007 b 1-4.
7. 1007 b 4-6.
8. 1007 b 6-10.

Si nous passons au premier qui se fait sur le modèle de blanc à musicien, il n'est possible, lui non plus, qu'à certaines conditions, car de soi blanc n'a pas plus de raison d'être attribué à musicien, que musicien n'a de raison d'être attribué à blanc. — Ainsi donc, que les rapprochements s'établissent d'une façon ou de l'autre, tout ne peut se dire par mode accidentel; il faut en venir à signifier quelque chose par mode substantiel (ἔσται ἄρα τι καὶ ὡς οὐσίαν σημαῖνον) [1].

Autant qu'on le peut conjecturer d'après la suite du texte, la marche de la discussion serait donc à peu près celle-ci jusqu'à présent : non seulement vos mots, à moins de se répandre en des propos sans fin, doivent revêtir chacun une signification bien définie ; mais vos pensées aussi, sous peine de se dissoudre en des combinaisons incohérentes, doivent s'arrêter à des points fixes. Et tout cela témoigne en faveur de l'axiome.

Autrement, vous êtes balancé sans cesse du pour au contre, du oui au non. En quoi que ce soit, vous n'avez pas plus lieu d'affirmer que de nier [2], car aucun dit ne va sans son dédit, et vice versa [3]. Dès lors, aucune chose ne se peut plus distinguer d'une autre, n'ayant plus rien de propre ni de vrai (ἀληθὲς καὶ ἴδιον) [4]. Il n'y a plus même ni vrai ni faux : on n'est pas plus dans l'un que dans l'autre [5]. Il arrive aux propos de cette nature de se détruire eux-mêmes à force d'être ressassés [6]. On n'a plus d'intérêt à rien du tout [7]. On n'est plus en état d'articuler une parole [8]. Réduit à cette extrémité, l'homme n'a plus rien qui le différencie des plantes [9].

Mais cette extrémité même est impossible. Aristote va le montrer en reprenant les choses d'un autre biais. Il a dit qu'au principe de cette controverse, on devait réclamer seulement de l'adversaire qu'il voulût bien signifier quelque chose, puis, que l'on devait partir de

---

1. 1007 b 11-17. Remarquer ce σημαῖνον final : il est un signe qu'Aristote ne modifie pas son dessein, lequel n'est point de décider du fond des choses (ce serait la pétition de principe), mais consiste seulement à noter, en ce qu'il a de primitif, le sens normal de la connaissance intellectuelle.

2. 1008 a 3-4.

3. 1008 a 6-7.

4. 1008 a 18-27.

5. 1008 a 28-30.

6. 1012 b 13-15.

7. 1008 a 30-31.

8. 1008 b 8-10.

9. 1008 b 10-12.

là comme d'un point défini pour continuer de discourir avec lui [1]. L'habileté consistera donc à l'amener, bon gré mal gré, ce sophiste, à formuler sa définition, de manière à lui représenter qu'il est forcé de vouloir dire quelque chose [2], et que c'est là, somme toute, l'inévitable revanche de l'axiome.

Si toutefois le scepticisme de l'objectant n'était pas universel, il y aurait moyen de trouver certains éléments dont vous pussiez convenir avec lui [3]. S'il était radical en ses négations, mais qu'il tînt par exemple le non-être pour une notion tout-à-fait assurée, ce pourrait être là de sa part une pensée arrêtée, et il s'y trouverait pris comme au rets (παγίως) [4]. On répudie les évidences communes, mais c'est pour en adopter d'extravagantes ; et, manque de sentir la vérité où elle est, on n'en prend que la contrefaçon. Dans la déliquescence où se complaisent certains esprits, le principe de leurs pensées est encore un axiome, d'une autre sorte que le nôtre, mais aussi indémontrable.

Aristote signale quelques spécimens de ces faux axiomes. Héraclite qui veut que « toutes choses soient et ne soient pas » a bien l'air de poser comme premier principe que tout est vrai [5]. Vouloir que tout soit à la fois vrai et faux au gré des apparences et des semblants [6], que la même chose puisse être tout ensemble dieu, muraille, homme et bateau, c'est accepter en guise d'évidence première que « toutes choses ne font qu'un », ce qui est la pensée de Protagoras [7]. Enfin tenir tout en suspens, ainsi qu'il a été dit, entre le oui et le non, admettre qu'en réalité rien n'est vrai mais que tout est mensonge, c'est cependant traiter le non-être et l'indéterminé comme on ferait de l'être lui-même, ce qui revient à penser avec Anaxagore que « tout est dans tout » [8].

Ayant ainsi poussé à bout ses adversaires, en démasquant l'inévitable axiome qui régit leurs pensées, Aristote ne s'attarde pas à montrer que ces pseudo-princi-

1. 1012 b 5-8.
2. 1012 a 21-24.
3. 1008 a 7-12.
4. 1008 a 12-17.
5. 1012 a 24-26 ; 1012 a 34.
6. 1062 b 12-20.
7. 1007 b 18-20 ; 1009 a 6-10.
8. 1007 b 20-30 ; 1012 a 26-28.

pes ne sauraient prévaloir contre les vrais qui commandent sa philosophie. C'est toute cette philosophie qui en fournira d'elle-même non pas la démonstration mais l'épreuve. Pour l'instant, il se contente d'insinuer que les faux axiomes sont des paradoxes [1] ; ou bien, il les appelle des dogmes courants dans certains milieux (*δόγμα κοινὸν*) [2], prenant cette expression dans un sens péjoratif, pour mieux réserver le nom d'Axiome [3].

Il observe cependant que ces paradoxes vont sans cesse à l'encontre des faits les plus constants, et qu'ils sont contredits par l'évidence (*νῦν δ'ἀεί φαίνεται... νῦν δ'οὐχ ὁρᾶται*) [4]. Pour finir, il laisse entrevoir les ravages que produisent ces faux axiomes quand ils sont appliqués aux données de la physique, par exemple sur la question du repos et du mouvement [5].

III

Aristote signale ensuite par quels défauts l'on arrive à perdre le sens des vraies pensées. C'est tantôt, dit-il, par manque de fermeté intellectuelle : vous trouvant en discussion dans l'impossibilité de résoudre les difficultés qu'on vous propose, vous finissez par y céder et par vous persuader qu'elles sont la vérité. C'est tantôt par excès de prétention raisonneuse ; l'on cherche raison à tout [6], même à ce qui est précisément au-dessus de la raison.

Mais il examine aussi par quels moyens l'on revient à de vraies pensées. Il tâche pour cela de découvrir quelles sont les causes profondes du mal de l'esprit (*διὰ τί οὕτω λέγουσι*) [7], afin de discerner par contraste où sont les principes de sa santé, puisque la vérité est comme la santé de l'intelligence [8].

Manifestement tous les propos divers de ceux qui dénigrent l'axiome proviennent d'une même mentalité

1. 1012 a 18.
2. 1062 b 25-26.
3. Ay² 72 a 14-16.
4. 1011 b 33-34 ; 1012 a 1.
5. 1012 b 22-31.
6. 1012 a 17-21.
7. 1011 b 15.
8. 1008 b 30-31.

(διανοίας) [1]. Voyons-la donc en sa cause même [2], et recherchons pourquoi ces gens parlent de la sorte. Que ce ne soit pas néanmoins sans remarquer dès l'abord qu'on ne peut de la même façon s'aboucher (ἡ ἔντευξις) avec eux tous, étant donné que les uns ont besoin d'être traités par persuasion et les autres par force [3].

Vous avez en effet de ces gens qui raisonnent pour le plaisir de raisonner (λόγου χάριν) ; il faut pour les guérir que la réfutation s'impose, aussi bien par le ton de voix que par les mots [4] ; du reste, avec ces entêtés de raisonnement, les doutes ne sont pas faciles à vaincre ; de telles gens n'établissent rien, ne réclament plus raison de rien ; c'en est fait de tout concept et de toute démonstration ; c'en est fait du discours et même de la parole [5].

Au contraire, avec ceux qui sont frappés de difficultés réelles, il n'est pas malaisé de prendre les devants ni de dissiper ce qui fait doute en eux [6] ; ce n'est pas tant dans le raisonnement que dans la mentalité que s'opérera la rencontre, et leur inintelligence (ἄγνοια) est aisément guérissable [7].

Aussi bien, en faveur de ces derniers, le traitement d'Aristote sera de les ôter, par voie de persuasion, des embarras où peuvent se trouver même de bons esprits en ce qui regarde l'axiome [8], tandis que son procédé contre les premiers consistera à les enfoncer davantage et par force dans les difficultés où ils s'obstinent à demeurer [9].

Occupons-nous premièrement des esprits sérieux. Certains d'entre eux semblent impressionnés par les principes qui ont cours chez les naturalistes ; au lieu que les autres sont frappés du fait que tout le monde ne perçoit pas les mêmes objets dans les mêmes choses, ceci paraissant aux uns agréable, qui aux autres fera l'effet contraire [10].

---

1. 1009 a 15-16.
2. 1062 b 20-21.
3. 1009 a 16-18.
4. 1009 a 20-22.
5. 1063 b 8-12.
6. 1063 b 12-14.
7. 1009 a 18-20.
8. Mγ 5 en entier Mκ 6, presque en entier.
9. Mγ 6, en entier. Mκ 6, fragments.
10. 1062 b 21-24 ; 1011 a 28 et sv.

L'extrême mobilité des choses de la nature, et l'extrême diversité des impressions que l'on en reçoit, voilà les deux causes et, par là même, les deux formes du doute [1].

Le premier doute naît de l'observation des choses sensibles : à voir que d'une même réalité peuvent sortir les effets les plus contradictoires, on en vient à penser que tout subsiste avec ensemble, et les contraires et les contradictoires. De là, chez presque tous les physiciens, ce dogme, d'une part que rien ne sort du non-être mais tout de l'être, d'autre part que l'être doit enfermer en lui d'avance et à titre égal être et non être, puisqu'il sort de lui des effets tout-à-fait opposés. Telle est bien la formule d'Anaxagore : Tout est en mélange dans tout. Et celle de Démocrite : En n'importe quel fragment d'être, vous trouverez le plein et le vide [2].

Sous cette forme, le doute n'est pas difficile à résoudre. On a dit dans les *Physiques* comment ce qui devient dérive, d'une manière, de l'être, mais, de l'autre, du non-être aussi [3]. Nous dirons donc à ceux qui sont troublés par les faits de cette nature qu'ils raisonnent juste dans un sens mais que de l'autre ils ne saisissent pas (ἀγνοοῦσιν) : il faut se rendre compte que l'être est en double, acte et puissance ; s'il ne s'agit que de puissance, il se peut que la même réalité soit à la fois des choses opposées, mais non point s'il s'agit d'acte [4]. Au surplus, nous leur ferons entendre et admettre, (ἀξιώσομεν) qu'il y a dans l'être une autre sorte de substance où ne se rencontrent ni mouvement, ni corruption, ni génération, absolument plus rien de tout cela [5].

Le second doute naît de la même façon que le premier, c'est-à-dire que l'idée de reporter la vérité dans les apparences et de ne faire du vrai qu'un semblant s'est formée, chez certains, de la diversité des impressions sensibles [6].

Car, en ce qui regarde le vrai, ces gens estiment que le discernement ne saurait être une question de majorité ou de minorité. Par ailleurs ils constatent que si l'on est

1. Aristote les expose, puis il ébauche une critique qu'il développera plus loin.
2. 1009 a 22-30 ; 1062 b 21-26.
3. 1062 b 30-33.
4. 1009 a 30-36.
5. 1009 a 36-38.
6. 1009 b 1-2.

plusieurs à goûter la même chose, les uns vont la trouver douce et les autres amère : d'où cette conséquence même, que si tout le monde était malade ou que tout le monde eût perdu le sens, de manière que deux ou trois seulement fussent en bonne santé et gardassent de l'esprit, ce sont ces deux ou trois qui feraient l'effet d'être les malades et les fous, et certainement pas le reste du monde [1]. En outre, si nous nous comparons à beaucoup d'autres animaux, nous voyons que les mêmes objets se présentent à nous et à eux sous des aspects contradictoires ; et, qui plus est, chacun, à part soi et par rapport à soi, n'a pas l'impression que les mêmes objets se révèlent toujours identiquement à sa sensation. Alors en tout cela, quel est le vrai, quel est le faux, mystère (ἄδηλον) : il n'y a pas plus de vrai en ceci qu'en cela ; c'est tout pareil ; et voilà pourquoi Démocrite professe ou qu'il n'y a pas de vérité ou que pour nous du moins elle reste le mystère [2].

Du reste, tout bonnement ceci vient de ce que l'on confond sensation et sens intellectuel (φρόνησις) [3], en prenant, par surcroît, la sensation pour un phénomène pur et simple d'altération (ἀλλοιώσις). De la sorte on en vient à déclarer nécessairement vrai ce qui apparaît à la sensation. C'est d'après ce malentendu que même Empédocle, même Démocrite, et, pour le dire d'un mot, tous les autres sages, un à un, sont demeurés asservis (ἔνοχοι) à des opinions dans le genre des suivantes [4].

Voici Empédocle, par exemple, qui avoue qu'à changer de manière d'être on change aussi de sens intellectuel : « C'est au gré du moment, dit-il, que la sagesse grandit chez les humains ». Et ailleurs : « Tant la nature les altère, tant par suite toujours aussi s'altère en eux le penser ». Voilà Parménide à son tour qui chante sur le même ton : « A la façon même dont chacun possède en ses membres une souple complexion, ainsi parmi les humains se trouve distribuée l'intelligence. » Ou ceci qui revient au même :

1. 1009 b 2-6.

2. 1009 b 7-12.

3. Noter ce mot φρόνησις qui, avec le verbe φρονεῖν, donne à ce passage toute sa signification. C'est le premier éveil de l'intelligence, la première activité par laquelle elle se distingue de la sensation. Cette page est des plus suggestives ; elle nous fait toucher au vif de la question. Aristote semble y reprocher aux anciens, non pas d'avoir marqué la connexion qu'il y a entre notre organisme et notre pensée (il est persuadé de cela plus que personne), mais d'avoir fait cette connexion si absolue et si confuse qu'on ne sait plus discerner en quoi consiste l'originalité de la pensée ni ce qui la différencie des fonctions sensibles. On dirait qu'Aristote a le sentiment d'être ici au point critique (χαλεπώτατον).

4. 1009 b 12-17.

« La vivacité d'impression que la nature met dans l'organisme des hommes, chez tous, et pour tout, c'est cela qui est la meilleure part de la pensée ». [1] Quant à Anaxagore, on se souvient d'un apophtegme qu'il adressait à quelques-uns de ses disciples, savoir : « Que l'être existerait seulement pour eux de la manière qu'ils voudraient bien le prendre. » Enfin, à ce que l'on assure, il n'est pas jusqu'à Homère qui ne serait, lui aussi, de ce sentiment, par exemple, lorsqu'il dit d'Hector, au moment où la blessure met le héros hors de lui, que « c'est un homme gisant avec d'autres pensées », comme si ceux mêmes qui sont dans le délire avaient encore de vraies pensées, différentes seulement des pensées ordinaires [2].

Ces témoignages, toutefois, ne laissent pas de porter la difficulté à son point le plus grave (χαλεπώτατου). Car si ceux qui se sont le plus occupés de chercher dans quelle mesure il est possible d'atteindre le vrai (et ceux-là seront bien les plus inquiets et les plus amoureux de vérité), si de tels hommes ont de semblables conceptions et font sur la vérité des déclarations du genre de celles qu'on vient d'entendre, n'y a-t-il pas de quoi faire perdre cœur à tous ceux qui s'essayent à philosopher ? Chercher la vérité ne vaudrait pas mieux que de courir après les oiseaux [3].

Mais il faut bien voir ce qui a été cause de tout cela chez les Anciens. Ils visaient bien à découvrir la vérité dans les êtres ; mais en fait d'êtres, ils n'admettaient pas qu'il en existât d'autres que les sensibles. Or parmi le sensible la nature reste en effet pour une large part dans l'indéterminé ; l'être s'y trouve en l'état que nous avons dit. C'est ce qui donne à tous ces propos de la vraisemblance, mais pas cependant de la vérité [4].

Au surplus, les anciens voyaient cette nature-ci toute entière dans le mouvement, et comme ils ne pensaient pas que l'on pût trouver en cours de changement une vérité quelconque, ils en inféraient qu'il ne se peut trouver de vérité nulle part, puisque précisément, d'après eux, tout change totalement et de toutes parts. C'est là dessus qu'a fleuri (ἐξήνθησεν) la plus extrême des opinions dont nous parlons, l'opinion de ceux qui font profession « d'héraclitiser »; c'était celle de Cratyle qui en fin de

1. 1009 b 17-25.
2. 1009 b 25-31.
3. 1009 b 33-1010 a 1.
4. 1010 a 1-5.

compte estimait ne devoir plus rien dire. Il ne faisait plus que remuer le doigt et il blâmait Héraclite d'avoir dit qu'on ne saurait se baigner deux fois dans le même fleuve : lui pensait qu'on ne peut même pas le faire une seule fois [1].

Ayant ainsi poussé l'affaire à l'extrémité, Aristote commence de révéler plus à fond sa vraie pensée, et de reprendre plus fermement son attitude intellectuelle.

Pour nous, continue-t-il, nous adoptons une position toute contraire, même en cette question du changement, d'où vient la difficulté. Nous répliquons que même la réalité qui change, dans le temps qu'elle change, nous offre encore quelque aspect de vérité, ne fût-ce que de ne pas donner à penser qu'elle est déjà de l'être [2].

Cependant il faut reconnaître qu'il y a là matière à chicane. D'un côté en effet la réalité qui est en train de disparaître garde encore quelque chose de ce qui est déjà disparu, et, de l'autre, il faut bien qu'elle possède aussi un peu de ce qui est en voie de se former. Assurément, si la corruption est complète, c'est que tout l'être est maintenant nouveau. Mais si le devenir n'est pas terminé, il faut nécessairement qu'on y retrouve, néanmoins, de quoi faire, c'est-à-dire une matière, et par qui faire faire, c'est-à-dire un principe actif [3]. Et c'est ainsi qu'il s'insinue de la vérité jusque dans le mouvement, puisque le mouvement ne s'accomplit pas à tout hasard, mais en des termes fixes [4].

Mais laissons cela de côté, poursuit Aristote. Contentons-nous de remarquer que le changement n'est pas le même dans l'ordre de la quantité que dans celui de la qualité. Quand même sous le rapport de la quantité rien ne serait stable, qu'à cela ne tienne ; sous celui de l'espèce, nous pouvons tout connaître [5]. Supposé que les choses d'ici-bas fussent, selon la quantité, dans un perpétuel mouvement, et qu'on s'en fît cette idée, quoique ce ne soit pas vrai, serait-ce une raison pour que rien ne fût permanent selon la qualité ? Visiblement, en effet, ce qui n'a pas le moins contribué à faire admettre l'identité des contraires, ç'a été de croire que la quantité n'a rien de

1. 1010 a 7-15.
2. 1010 a 15-17.
3. 1010 a 17-22.
4. 1063 a 17-21.
5. 1010 a 22-25.

fixe dans les corps puisque le même objet qui est d'abord de quatre coudées, ensuite n'en a plus autant ; mais il ne faut pas perdre de vue que la substance, elle, se tient dans l'ordre de la qualité et que celle-ci est d'une nature bien définie, tandis que la quantité est indéterminée de sa nature [1].

Il y a encore un point sur lequel les anciens ne méritent que le blâme, c'est qu'ayant seulement un nombre très limité d'observations, même dans le domaine sensible, ils ont eu la hardiesse d'étendre leurs explications à tout l'ensemble du ciel [2]. Il est bien sûr que cette partie du monde sensible qui nous environne ne trouve son accomplissement que par la corruption et par la génération ; mais dans l'univers ce n'est là, pour ainsi dire, qu'une portion de rien du tout ; si bien qu'en somme il eût été plus juste de proscrire de cet univers ce qu'il a de mobile, eu égard à ce qu'il a d'immobile, que de prescrire contre l'immobile en considération du mobile [3]. Il est tout simplement absurde de se faire à soi-même, touchant la vérité, son discernement critique (*περὶ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιεῖσθαι*), d'après l'apparence qu'offrent les choses d'ici-bas d'être en perpétuel changement et de n'avoir jamais en elles rien de permanent [4]. C'est plutôt d'après les réalités qui sont toujours dans le même état et qui ne se modifient aucunement, que l'on doit dépister le vrai (*τἀληθὲς θηρεύειν*) [5]. Or tel est le Cosmos en ses éléments éternels : dans cette région du monde, plus rien qui apparaisse tantôt sous une forme, et tantôt sous une autre ; de l'identique toujours, et plus rien qui ait part à aucun changement [6].

Encore un point qui est évident : quitte à répéter à nos adversaires ce qu'on a déjà dit, nous devons leur exposer et les persuader qu'il existe une certaine nature immuable [7]. Et pour cela, semble sous-entendre le texte, il n'est rien de tel que de les convaincre eux-mêmes par le fait, dans leurs théories et dans leurs pratiques.

Ainsi, de ceux qui en théorie mélangent être et non-être vous tirez cet aveu que tout dans l'univers est en repos

---

1. 1063 a 22-28.

2. 1010 a 25-28.

3. 1010 a 28-32.

4. 1063 a 10-13.

5. 1063 a 13-15. Sur ces éléments fixes qui constituent comme l'armatures olide du cosmos, voir le De Cœlo, qui est consacré à cette étude.

6. 1063 a 15-17.

7. 1010 a 32-35. Noter ces mots : δῆλον ὅτι... δεικτέον αὐτοῖς... πειστέον αὐτούς Ils montrent bien qu'Aristote est fidèle à sa méthode qui est de montrer, non de démontrer.

plutôt qu'en mouvement : il le faut bien, car, tout se trouvant déjà dans tout, les choses n'ont pas en quoi changer[1].

Et en pratique, quand le médecin prescrit à ces philosophes de s'administrer telle nourriture, pourquoi se conforment-ils à la prescription ? pourquoi veut-on que ceci soit du pain plutôt que non ? Ils ne devraient pas faire de différence entre manger et s'abstenir de manger. Au lieu qu'on les voit, en hommes qui croient à la vérité des choses et qui sont persuadés de la réalité de la nourriture qu'on leur ordonne, se l'administrer consciencieusement. Eh quoi, il ne le faudrait pourtant pas, si les choses sensibles n'avaient par nature rien de permanent mais que tout y fût sans cesse en mouvement[2].

Il y a donc du vrai dans les choses[3]; il faut montrer maintenant que nos facultés de connaître ne sont pas incapables de l'atteindre.

Il va de soi que tout semblant (πᾶν τὸ φαινόμενον), tout ce qui se présente à l'imagination ne représente pas de la vérité[4]. Il faut donc faire un choix, une critique. D'abord, s'il est bien certain que l'on peut trouver toute sécurité, même dans la sensation, quand elle a trait à son objet propre, il faut observer par ailleurs que l'imagination (φαντασία) n'est déjà plus aussi sûre que la sensation[5]. Ensuite, il faut tenir compte des conditions de la perception : il serait étonnant que l'on pût mettre en doute si les proportions des grandeurs ou les nuances des couleurs sont effectivement telles qu'elles se voient de loin, ou telles qu'elles se voient de près ; telles qu'elles paraissent aux gens bien portants, ou telles qu'elles semblent aux malades ; ou encore, si pour soupeser, l'on doit se fier à quelqu'un d'anémique, ou à quelqu'un de vigoureux ; ou encore, s'il faut juger de la vérité des choses en état de sommeil, ou en état de veille[6].

---

1. 1010 a 35-37.
2. 1063 a 28-35.
3. Ou du moins il se peut qu'il y ait du vrai...
4. 1010 b 1-2. cf. note suivante.
5. 1010 b 2-3. « Même dans la sensation » ceci fait peut-être allusion au νοῦς, auquel Aristote reconnaît pareille infaillibilité dans son acte simple et sur son objet propre. Il n'en est pas question explicitement parce que ce point n'est pas directement en cause ; il s'agit en effet de montrer d'abord que même dans le sensible les sensations elles-mêmes ne laissent pas d'avoir leur infaillibilité propre. — Nous serions portés à croire que le φαινομενον dont il est parlé 1010 b 1 désigne ici l'objet qui figure dans l'imagination, et qui étant déjà plus élaboré que l'objet premier de la sensation, risque d'être un peu déformé; c'est l'objet de la φαντασία : φαινόμενον = φαντασία.
6. 1010 b 3-9.

Il est bien clair du moins qu'on ne donne pas son assentiment, sans faire de différence entre tous ces cas. Ainsi il est très certain que, même si l'on a eu de nuit l'impression d'être à Athènes alors qu'on est simplement en Libye, on ne s'avise pas le lendemain matin d'aller faire un tour à l'Odéon [1]. Il y a plus, et cette remarque est de Platon, en ce qui concerne les pronostics, on n'accorde pas, je suppose bien, une égale autorité à l'opinion du médecin et à celle de l'homme qui n'y entend rien, quand il s'agit, par exemple, de pronostiquer si l'on reviendra, ou non, à la santé [2].

Il serait d'ailleurs fort naïf (εὔηθες) de faire confiance, du moins également, à des opinions et à des imaginations qui sont précisément en désaccord les unes avec les autres : car il est trop évident que les unes ou les autres sont dans le faux [3]. Et ceci est rendu visible par ce qui se passe dans l'ordre même de la sensation : si la même saveur paraît douce aux uns et amère aux autres, ce n'est jamais sans que, d'un côté ou de l'autre, l'organe de sensation et de discernement (τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον) se trouve endommagé ou incommodé, par rapport à la dite saveur [4]. Cela étant, l'on pourra penser que les uns sont la mesure des choses ; on ne devra pas le penser des autres. Et ceci, je le dis pareillement sur la question de bien et de mal, de beau et de laid, et sur toutes les autres de même sorte [5]. Se vouloir fier à tout semblant ne différerait en rien d'admettre que l'on a deux objets devant les yeux sous prétexte qu'il paraît y en avoir deux, alors que c'est simplement en se mettant le doigt sur l'œil que d'un seul objet on en fait paraître deux, le dit objet se retrouvant unique, comme il l'est en effet, dès que l'on cesse de faire bouger l'œil [6].

Il y a plus encore. Une même sensation ne fait pas également autorité (ὁμοίως κυρία) et sur ce qu'il y a d'étranger et sur ce qu'il y a de propre en son objet ; elle ne renseigne pas au même titre et sur ce qui est à sa voisine et sur ce qui est inhérent à elle-même : ainsi, en

1. 1010 b 9-11.
2. 1010 b 11-14.
3. 1062 b 33-35.
4. 1062 b 35-1063 a 3.
5. 1063 a 3-6. Cette dernière remarque montre bien que, tout en ayant l'air de ne s'occuper que de la vérité de la sensation, Aristote ne cesse de songer à la vérité correspondante de l'intelligence. Cette manière de procéder revient chez lui plus d'une fois.
6. 1063 a 6-10.

fait de couleur, ce qui fait autorité c'est la vue et non pas le goût ; en fait de saveurs, c'est le goût et non pas la vue [1]. Du reste, les diverses sensations se contrôlent et se corrigent les unes les autres : ainsi, à l'alternance des doigts, le toucher pourra parfois affirmer que l'objet est double, mais la vue rectifiera en apercevant qu'il est simple [2].

Ce qu'il y a, c'est que jamais, au grand jamais, aucune sensation, prise en son particulier, sur le moment même et à l'égard du même objet, ne dit que cet objet est tout ensemble ainsi et pas ainsi [3]. De sorte que, au moins dans ce cas d'une même sensation se rapportant au même objet, de la même façon et dans le même temps, nous aurions infailliblement du vrai [4].

Ajoutons que, même à des moments différents, une sensation n'est pas en désaccord avec elle-même, du moins pour ce qui est de l'impression reçue ; si le désaccord se produit, c'est seulement par un côté qui est accidentel à cette impression. Par exemple, je conviens que le même vin peut faire l'effet une première fois d'être doux, et une seconde fois de ne l'être plus ; mais alors, ou c'est lui qui a changé, ou c'est notre organisme qui s'est modifié ; toujours est-il que ce n'est pas le doux : car chaque fois qu'il est, il est ce qu'il est, et il est toujours du vrai doux ; et chaque fois qu'il y en aura, ce sera nécessairement comme cela [5]. Eh bien, c'est pourtant cette sorte de nécessité que voudraient supprimer tous ces systèmes contre lesquels nous réagissons : de même qu'ils n'admettent plus rien de substantiel, ainsi n'admettent-ils plus rien de nécessaire [6].

Ajoutons enfin ceci : s'il est vrai que nous sommes en continuelle altération au point de ne demeurer jamais les mêmes, qu'y a t-il donc d'étonnant que les choses ne nous semblent, non plus, jamais les mêmes ? C'est ce qui arrive aux malades. Dans la maladie, en effet, par le fait que l'on n'est plus dans une disposition pareille à celle que l'on avait en santé, les choses ne semblent plus pareilles au regard des sensations. Ce n'est pas qu'en eux-mêmes les objets (*τὰ αἰσθητὰ*) aient part à aucune modification, du moins résultant de ce fait même ; mais

1. 1010 b 14-17.
2. 1011 a 33-34.
3. 1010 b 18-19.
4. 1011 a 34- b1.
5. 1010 b 20-26.
6. 1010 b 26-30.

ces objets provoquent, quand on est malade, des états intérieurs de sensations (αἰσθήματα) qui sont tout autres et plus les mêmes [1]. Eh bien, même alors, il demeure peut-être « nécessaire » que ce changement qu'on vient de dire, se produise d'une même façon [2]. Ou bien, s'il n'est pas vrai que nous changeons, mais qu'il soit vrai que nous restions tout-à-fait les mêmes dans l'être, ce sera bien là quelque chose de stable [3].

Ainsi, l'on a beau faire ; il est impossible d'y échapper. Quelque nécessité s'impose, quelque vérité aussi.

Telles sont, à peu près, les insinuations que fait Aristote aux esprits sérieux qui se trouvent empêchés par de réelles difficultés, et qui ont besoin d'être guéris par persuasion. Il lui reste à entreprendre les esprits mal faits qu'il ne faudrait convaincre que par force [4].

Sans doute, les uns et les autres ont un fond commun d'inquiétude et de doute. Ils se demanderont qui est capable de discerner (τίς ὁ κρίνων) si un homme est en bonne santé et, plus généralement, s'il juge bien des réalités concrètes. Finalement, des inquiétudes de ce genre reviendraient à douter si l'on est, pour l'instant, endormi ou éveillé [5]. Et d'ailleurs, les doutes de cette nature tendent tous au même point : on se persuade qu'il y a raison à tout ; on est en quête des principes, et l'on cherche à les obtenir par démonstration, sans se rendre compte qu'il faut précisément à la démonstration un principe indémontrable [6].

A ceux qui sont réellement dans cette persuasion, nous avons tâché d'insinuer une persuasion contraire, et elle n'est pas dure à prendre [7]. Quant à ceux qui ne se mettent en de tels embarras que par une manie raisonneuse, et qui aimeraient de ne se laisser convaincre que par force, ils demandent l'impossible. Ils ne soutiennent une chose que pour affirmer tout aussitôt sa contradictoire [8]. Ceux-ci ne sont pas sérieusement dans le doute,

1. 1063 a 35- b4.
2. 1063 b 5-6.
3. 1063 b 6-7.
4. Cf. page 34 v.
5. 1011 a 3-7.
6. 1011 a 7-13.
7. 1011 a 13-14.
8. 1011 a 15-16.

à la différence des précédents : ils ergotent pour le plaisir d'ergoter [1].

Qu'y a-t-il donc à faire contre eux ?

En somme, dit Aristote, déclarer que toutes les apparences et tous les semblants se valent en vérité, c'est vouloir que toute réalité soit relative (πρὸς τι) [2]. C'est pourquoi nous pouvons renchérir sur les prétentions raisonneuses et chicanières de ces esprits difficiles, en leur faisant observer qu'ils ne vont pas assez loin dans leur relativisme, et qu'il n'y a de semblant quelconque que pour celui à qui cela semble, à l'instant, sous l'aspect et de la manière que cela lui semble [3].

Si nos raisonneurs nous fournissent des explications mais sans y ajouter toutes ces réserves, il va leur arriver sur-le-champ de soutenir des affirmations contradictoires. Il se peut en effet que le même objet semble du miel à la vue, mais pas au goût. Il se peut même, étant donné nos deux yeux, que le même objet ne se présente pas identiquement à l'une et à l'autre vision, pour peu qu'elles ne soient pas parfaitement accordées entre elles [4]. On sait comment se résolvent ces difficultés, lorsque l'on a affaire à de bons esprits [5]. Mais à ceux qui ne sont pas sérieusement dans le doute, qui y sont seulement pour le plaisir de raisonner, il est peut-être nécessaire d'objecter qu'il ne peut y avoir de vrai en quoi que ce soit, sinon seulement pour quelqu'un (οὐκ ἀληθὲς τοῦτο ἀλλὰ τούτῳ) [6].

Autant qu'on en peut juger, l'intention d'Aristote paraît être de précipiter ces méchants raisonneurs dans le plus complet relativisme, de manière qu'ils n'en sortent plus.

Vous êtes dans la nécessité, leur dit-il, de rendre toute chose relative (πρὸς τι) et relative à une pensée et à une sensation (πρὸς δόξαν καὶ αἴσθησιν) [7], à tel point que rien ne peut avoir été, que rien ne peut devoir être, si personne ne le préconçoit (μηθενὸς προδοξάσαντος) [8]. Quant

1. 1011 b 2-3.
2. 1011 a 17-20.
3. 1011 a 20-24.
4. 1011 a 24-28.
5. 1011 a 28-b1.
6. 1011 b 1-3.
7. 1011 b 4-5. Une fois de plus, l'on remarquera à ce dernier trait qu'Aristote a en vue non seulement la connaissance sensible, mais aussi la connaissance intellectuelle.
8. 1011 b 5-9.

au sujet qui préconçoit, il n'y a pas moyen que ce soit l'homme, puisque lui-même n'existe qu'à la condition d'être objet de connaissance ; si chaque chose ne peut exister que par rapport à une autre qui la conçoive, nous sommes forcés d'aller ainsi à l'infini [1].

Or ce subjectivisme, ce relativisme, en cette exagération, renferme des conséquences inadmissibles. Si l'on ne reconnaissait de réalité qu'à cela seul qui est en train de faire sensation (*τό αἰσθητὸν*), il faudrait qu'il n'y eût rien que d'animé parmi les êtres, puisque sans animation pas de sensation [2]. Et l'on devrait même aller jusqu'à dire qu'il n'y a vraiment plus ni d'objets (*τὰ αἰσθητά*) ni de sujets (*τά αἰσθήματα*) de sensations, tout se trouvant ramené à n'avoir d'autre existence que dans l'acte instantané de sensation [3]. Cependant, il est inadmissible qu'il ne subsiste plus aucune réalité (*τὰ ὑποκείμενα*) en dehors même de la sensation qu'on peut avoir, puisque c'est cette réalité qui doit faire sensation : car il est bien certain, du moins pour la sensation, qu'elle ne se crée pas par la réflexion d'elle-même sur elle-même (*αὐτὴ ἑαυτῆς*) [4]. Il y a en dehors d'elle quelque chose qui est différent d'elle et qui doit avoir nécessairement priorité sur elle, comme tout ce qui meut a naturellement priorité sur ce qui est mû ; même s'il y a de l'un à l'autre parfaite réciprocité, cette priorité du moteur n'en existe pas moins [5].

Il est probable qu'aux yeux d'Aristote cette dernière réflexion devait paraître décisive, touchant l'objectivité de la connaissance. Nous clorons donc par là notre étude. Nous y avons laissé le texte du philosophe se développer tout au long, par la raison qu'en tous ses détails il tient à notre sujet, ou qu'il nous a semblé tel. C'est peut-être le seul endroit des écrits aristotéliciens où soient présentés d'une manière aussi expresse les éléments d'une critique de la connaissance.

En justifiant, comme il le fait, les axiomes et finalement le principe de contradiction dans lequel ils se résument tous, c'est l'acte premier de l'intelligence qu'Aris-

1. 1011 b 9-12.

2. 1010 b 30-31.

3. 1010 b 31-33.

4. 1010 b 33-36. Cette réserve au moins pour la sensation est sans doute à seule fin de ménager pour l'intelligence cette possibilité de complet repliement sur soi-même qu'Aristote a positivement reconnue à d'autres endroits.

5. 1010 b 36-1011 a 2.

tote prétend fonder. Avec une parfaite délicatesse de procédé, sans rien préjuger de ce qui est en question, il constate simplement que, manque d'axiome, ce serait pour la pensée le désarroi le plus complet, l'abdication du rôle essentiel : attitude pratiquement insoutenable, qui rabaisserait l'homme à la condition d'un végétal.

De diverses façons Aristote s'en prend donc à ceux qui professent malgré tout cette absolue indifférence au sujet de la substance des choses et de leur vérité. Tout en reconnaissant la relativité qui se trouve dans notre connaissance, et l'indétermination qui reste dans les choses, il ne consent pas tout de même que rien ne puisse faire sur nous un effet de vérité, ni ne puisse nous devenir une conviction intime et infaillible.

Il suggère véritablement comme il faut se faire à soi-même son discernement critique à l'égard de la vérité [1].

Dans ce dessein, il s'attache d'une part à rendre courage, à rendre cœur — c'est son mot [2] — à ceux qui font de la philosophie ; il tâche de guérir [3] — c'est aussi son mot — l'infirmité de certains esprits, en leur faisant saisir, comme sur le vif, l'acte propre de l'intelligence et en leur donnant le sentiment de la valeur de cet acte.

D'autre part, il leur apprend que l'objet de l'intelligence n'est pas, à proprement parler, l'apparence mobile des choses, mais un fond de réalité plus stable. Il les met sur la voie des grandes évidences et leur indique de quel côté il y a chance de dépister le vrai, et d'y mieux réussir que ne ferait celui qui court après les oiseaux [4].

De sorte que ces aperçus critiques, tout en gardant le caractère, assez négatif, d'une réfutation (ἔλεγχος) dirigée contre des opposants, beaucoup plus que celui d'une explication décidant de la réalité, auraient cependant pour résultat positif de donner de l'assurance à la Philosophie première et de l'affermir dans le sentiment de la Vérité.

Le Saulchoir. R. BERNARD, O. P.

1. Cf. supra p. 218, note 1.
2. Cf. » p. 237, » 3.
3. Cf. » p. 234, » 7.
4. Cf. » p. 237, » 3.

L'ORTHODOXIE

DE LA

"THÉOLOGIE GERMANIQUE"[1]

I. — Dieu et la Trinité.

Ce n'est qu'incidemment que *la Théologie germanique*[2] parle de Dieu et de la Trinité. Or, dans ces passages fugitifs, on trouve simplement la doctrine traditionnelle de l'Eglise.

L'auteur, a-t-on dit, met la Divinité avant la Trinité[3]. Mais c'est là la pure théologie catholique, telle qu'elle s'enseignait au XIIIe et au XIVe siècle. Non pas sans doute chronologiquement, mais logiquement, avant les trois personnes divines, comme *substratum* de ces trois personnes, il y a l'Etre divin, profond, silencieux ; c'est sur lui que croissent comme trois tiges, que s'épanouissent comme trois fleurs le Principe de la Connaissance et de l'Amour, puis la Connaissance, enfin l'Amour mutuel de ces deux premières Relations divines[4]. Henri Suso,

---

1. Cet article forme l'un des principaux chapitres d'un ouvrage qui paraîtra prochainement sous le même titre, à la librairie J. Gabalda.

2. La *Théologie germanique* nous est parvenue par trois manuscrits. les deux dont s'est servi Luther, aujourd'hui perdus l'un et l'autre, et un de 1497, découvert en 1843. Le manuscrit que Luther publia en 1516 comprenait à peine le tiers de celui qu'il publia en 1518 : l'édition de 1516 ne comprend que les chapitres 7 à 24 de l'édition de 1518, et encore avec des lacunes, surtout aux ch. 21 et 22. Le manuscrit de 1497 contient plusieurs modifications, consistant surtout en des développements. Tout en se réduisant à deux ou trois pages, ces modifications changent notablement l'allure de l'œuvre, en insistant sur le travail de l'homme dans sa vie religieuse morale.

Hermann Mandel a reproduit le texte des deux éditions de Luther, et surtout de la seconde (*Theologia deutsck* ; Leipzig, 1908). A moins d'indication contraire c'est d'après cette édition que nous ferons nos citations.

3. Ch. 16, 29.

4. Pour plus de détails voir H. Denifle, *Eine Geschichte der deutschen Mystik* (Critique de Preger) ; dans *Historisch-politische Blätter*, t. 75 (1875), 907-909 ; — *Meister Eckeharts lateinische Schriften* ; dans *Archiv für Litteratur = und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), 454-461, 524, 678-679.

béatifié par l'Église, a sur ce point des passages absolument semblables à ceux de la *Théologie germanique*. Il dit, par exemple, dans son *Livre de la Vérité* (1327) :

Le Disciple. — En Dieu, qu'appelles-tu le fond et le principe, et que n'appelles-tu pas le fond ?

La Vérité. — J'appelle fond la source et le principe, d'où tout découle.

Le Disciple. — Seigneur, qu'est-ce cela ?

La Vérité. — C'est la nature et l'essence de la Divinité. Et c'est dans cet abîme sans fond que la trinité des personnes s'enfonce dans l'unité, et là toute multiplicité est en un certain sens dépouillée d'elle-même. Là aussi, à le prendre en ce sens, il n'y a rien d'une opération étrangère, mais une obscurité planant en silence à l'intérieur.

Le Disciple. — Hé, cher Seigneur, qu'est-ce donc qui lui donne la première excitation à l'action, et, pardessus tout, à son action propre, qui est d'engendrer ?

La Vérité. — C'est sa force puissante.

Le Disciple. — Seigneur, qu'est-ce cela ?

La Vérité. — C'est la nature divine dans le Père ; et là, au même instant, elle est grosse de fécondité et d'action ; car alors, selon notre manière d'entendre, la Divinité s'est changée en Dieu.

Le Disciple. — Cher Seigneur, n'est-ce pas là tout un ?

La Vérité. — Oui, la Divinité et Dieu c'est tout un, et pourtant la Divinité n'agit et n'enfante pas, mais Dieu enfante et agit. Et cela vient uniquement d'une diversité de dénomination, selon la capacité de notre raison.

Le Disciple — Je vois bien que je suis arrivé au fond le plus intime de la plus grande simplicité, au delà duquel personne ne peut aller, qui veut suivre la vérité [1].

Dans certains passages, la *Théologie germanique* semblerait prêter davantage à un autre reproche : elle confondrait l'Etre divin lui-même avec la personne du Père. Elle dit par exemple : « Par le Père, j'entends le Bien

1. Traduit directement de Bihlmeyer, *Heinrich Seuse deutsche Schriften*, Stuttgart 1907, 330, 7. — 331, 12 ; en allemand moderne (traduction fidèle), dans W. Lehmann, *Heinrich Seuses deutsche Schriften*, II, (Iéna, 1911), 118-119. — (Traduction française de G. Thiriot, *Œuvres mystiques du Bx Henri Suso*, Paris 1899, II, 220-222.)

parfait, simple, qui est tout et qui est au-dessus de tout. »[1] Mais sans qu'on s'en rende bien compte, c'est là une erreur où l'on tombe assez fréquemment, et sans aucune arrière-pensée ni influence hétérodoxe. Mieux encore : en réservant au Père le nom de Dieu, on ne fait qu'employer la langue de saint Paul, du Symbole de Nicée et des Pères grecs[2]. Sur la personne du Père l'auteur n'a aucunement l'intention d'aller contre la doctrine de l'Église. Car, dans le même chapitre, il cite diverses paroles de Jésus-Christ sur son Père : « Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils soient avec moi. — Nul ne peut venir à moi, si le Père ne l'attire ».[3] Or, dans la manière dont ces citations sont amenées et commentées, il est impossible de découvrir la moindre trace d'une arrière-pensée hétérodoxe.

Il faut aller plus loin. L'auteur dit à la fin du même chapitre : « Lorsque ce qui est parfait et innommé passe dans une âme capable de l'enfantement, qu'il y fait naître son Fils unique, et lui-même avec le Fils, alors on l'appelle Père. » Ce texte suppose, à ne pouvoir s'y méprendre, les données ordinaires de la théologie catholique sur la personne du Père et sur celle du Fils. Dans la Trinité, dit cette théologie, c'est comme principe, principe de la connaissance, que Dieu est Père. Sans doute, dans les œuvres extérieures, dit du moins la théologie de l'Église d'Occident, les trois personnes de la Trinité agissent ensemble. Toutefois, dans les actes qui ont pour fin la créature, on attribue à chaque personne la fonction analogue à celle qu'elle a dans la vie intime de la Trinité, au Père les œuvres de paternité et de puissance, au Fils, celles d'illumination, au Saint-Esprit, celles d'amour ou de sanctification. C'est donc au Père que l'on attribue la création et tout ce qui y ressemble; comme le dit le texte cité, « alors on l'appelle Père » par analogie avec la manière dont, au sein de la Trinité, il est le Père du Verbe éternel[4].

La *Théologie germanique*, a-t-on dit, ignore le Saint-Esprit[5]. Ce qui est simplement vrai, c'est qu'elle n'in-

1. Ch. 53 ; MANDEL, 99, 2.

2. Th. de RÉGNON, *Etudes sur la sainte Trinité* I (1892), 336, 363 ; J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e éd. (1919), 337.

3. Jean, XVII, 24 ; VII, 44.

4. Ci-après (II), nous verrons qu'eux aussi, et peut-être plus encore que le précédent, les nombreux passages où l'auteur parle de la *cause exemplaire* supposent la théologie catholique sur la Trinité.

5. WINDSTOSSER, *Étude sur la Théologie germanique*, (1911), 37, n. 3.

siste pas sur le Saint-Esprit, mais elle ne le nie pas. Dans la phrase finale, elle le mentionne même fort explicitement : « Daigne le Christ nous aider à sortir de nous-même et à faire mourir en nous toute volonté propre, pour ne vivre qu'en la volonté divine, lui qui a abandonné sa volonté au Père céleste, et qui vit et règne éternellement avec Dieu le Père dans l'union du Saint-Esprit en une Trinité parfaite. Amen ».[1]

Les deux dernières lignes, objectera-t-on, ont été ajoutées par un copiste. De fait, elles ne se trouvent pas dans le manuscrit de 1497. Mais elles forment une conclusion très naturelle de l'ouvrage. Puis, du XIIe au XIVe siècle, on chercherait en vain un théologien ou un mystique qui ait nié le Saint-Esprit. Dans un milieu aussi catholique, aussi trinitariste, d'où cette idée aurait-elle pu venir à notre auteur ? De Plotin ? Il ne le connaissait pas directement, mais par l'intermédiaire d'auteurs orthodoxes, et notamment de Denis l'Aréopagite. Cette négation du Saint-Esprit est donc absolument invraisemblable. D'autant qu'ailleurs l'auteur parle d'un *amour* de Dieu qui reste en Dieu [2]. Il ne lui arrive guère plus souvent de nommer explicitement la seconde Personne, le Verbe de Dieu ; quand il parle des Idées, il ne prend pas soin de nous dire que c'est dans le Verbe qu'elles existent, et, quand il nomme le Fils de Dieu, c'est presque toujours Jésus-Christ qu'il a en vue.

D'un mot, lorsque la *Théologie germanique* parle de la Trinité, c'est toujours sans insister, et simplement pour faire allusion à la doctrine commune [3]. Quand elle parle de « la distinction des personnes », on ne peut parvenir à saisir la moindre arrière-pensée d'insinuer une doctrine nouvelle, et de n'admettre, par exemple, que deux personnes au lieu de trois.

II. — Dieu et la créature.

I. *La Théologie germanique et le panthéisme.* — Mais dans la description des relations entre la Divinité et le monde, la *Théologie germanique* ne verse-t-elle pas dans le panthéisme ? C'est l'accusation, ou, sur d'autres lèvres, c'est l'éloge qui a été le plus souvent formulé à son en-

1. Mandel, 104, 1.
2. Ch. 36, 41 ; Mandel, 68, 8 ; 81, 27.
3. Ch. 29, 40, 41, Mandel, 58, 9 ; 79, 15 ; 82, 20.

droit. Elle n'admettrait qu'un seul Être, qu'une seule connaissance, qu'une seule volonté. D'après elle, Dieu aurait connu trois phases : la Divinité silencieuse, Dieu dans l'éternité, s'épanouissant en trois personnes, Dieu dans l'humanité. « Dieu devient », « Dieu souffre » : ce seraient là aussi deux idées fondamentales de la *Théologie germanique*. Concept allemand, profondément opposé au concept judaïque d'un Dieu tout-puissant, au concept grec d'un Dieu pensée suprême [1].

Eh bien, il se peut qu'à d'autres époques, sous d'autres influences, l'auteur de la *Théologie germanique* eût eu ces idées. Elles sont, en effet, en germe dans l'âme allemande. Certaines expressions peuvent même peut-être faire croire que chez l'auteur elles existaient à l'état subconscient de tendance lointaine. Mais nous ne craignons pas de le dire : *dans l'œuvre telle qu'elle se présente à nous*, ce panthéisme n'existe pas.

L'allure générale du traité va contre cette conception. Entre le Parfait et l'Imparfait, c'est-à-dire entre Dieu et la créature, *l'auteur met un abîme.* C'est ce que nous apprenons dès le premier chapitre : d'un côté, il y a le Parfait, de l'autre, la créature. Très souvent, au cours du traité, revient ce mot de *créature* ou autres semblables [2].

La créature est « ceci ou cela » ; cette formule revient constamment. On la trouve fréquemment aussi chez les théologiens scolastiques, pour désigner la créature, en l'opposant à Dieu [3]. « Et de toutes ces choses partielles, nulle n'est le Parfait ; de même, le Parfait n'est aucune des choses partielles ».[4]

---

1. H. Büttner, *Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen* Iéna, 1907, p. xxvii-l. — On renvoie surtout aux ch. 5, 34, 42, 49, 55.

2. Ch. 23, au milieu ; 29, au milieu 33, vers le début, etc. ; Mandel, 47, 18-22 58, 18 ; 64, 21 ; etc.

3. Ces théologiens tenaient cette expression de Boëce. Il dit dans le *De Trinitate*, ch. 2 (P. L. t. 64, col. 1250) : « Divina substantia... est id quod est ; reliqua enim non sunt id quod sunt ; unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est *hoc atque hoc*, id est partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter... Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est .» Comme on le voit du reste, dans Boëce et dans les scolastiques, l'expression est la même, mais le sens un peu différent : Boëce parle des parties d'un même être, les scolastiques de différents êtres.

Avant Boëce, Plotin avait employé la même expression. L'Un, dit-il, « est sans forme, même intelligible » (Ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο, καὶ ἀμορφῆς νοητῆς)... Il ne faut pas dire de l'Un qu'il est *ceci ou cela* (Δεῖ δὲ μηδὲ τὸ ἐκεῖνο, μηδὲ τὸ τοῦτο λέγειν), (*Enn.* VI, liv. IX, nº 111 : Ed. Didot, (1856), 531, 32, 45 ; trad. Bouillet, III, 542).

Sans doute, cette expression remonte-t-elle plus haut encore. Du moins Aristote avait-il déjà enseigné la même idée (C. Piat, *Aristote*, 1903, 114).

4. Ch. 1 ; Mandel, 8, 4.

Souvent, objectera-t-on, l'auteur nous dit que « le Parfait renferme tout ».[1] Mais tous les philosophes spiritualistes tiennent le même langage. Ce langage tient au mystère de la création : Dieu est infini ; pourtant, venant de lui et tenant tout de lui, il y a des êtres placés en dehors de lui, des êtres qui ne sont pas lui.

II. *La Cause exemplaire.* Des créatures, Dieu n'est pas seulement l'auteur, la cause efficiente ; il est aussi la cause exemplaire.

La théorie de la cause exemplaire domine, imbibe tout l'opuscule. C'est elle qui, par-dessus tout, aide à le bien comprendre.

Dans la philosophie du moyen âge, et tout spécialement dans la philosophie thomiste, cette théorie est d'une importance capitale. Chaque être terrestre a quatre causes : *la cause efficiente*, d'où il vient, *la cause finale*, où il va, *la cause formelle*, qui le constitue tel être et non tel autre, enfin *la cause matérielle*, ou *substratum* sur lequel a travaillé la cause efficiente pour en tirer la cause formelle ou forme substantielle.

Mais la cause formelle elle-même est modelée sur un archétype. Ces archétypes sont en Dieu à l'état d'idées ; ce sont là *les causes exemplaires* des êtres. Il y a quelques années, nous n'existions pas sur la terre ; ici-bas, nous étions dans le grand silence du néant. Avant notre naissance, n'étions-nous donc rien nulle part ? Si : nous étions dans la Pensée éternelle de Dieu.

Mais, en Dieu, une idée ne saurait avoir tel ou tel contour, telle ou telle limite : l'Etre divin, d'une simplicité parfaite, n'admet pas cette multiplicité. C'était donc d'une manière éminente que nous étions en lui : nous y étions, et nous y sommes encore, comme une partie de son Verbe : « Ce qui a été fait était vie en lui ».[2] Éternellement, nous sommes là, en un exemplaire, en un archétype de ce que nous sommes ici-bas. Éternellement, le Principe de la Pensée, le Père, nous engendre comme une parcelle de sa Pensée ; il nous aime d'un éternel Amour ; et nous-mêmes, par l'Amour éternel, par le Saint-Esprit, nous nous retournons, parcelles du Verbe, vers le Père éternel, vers le Principe qui nous a engendrés.

1. Ch. I ; MANDEL, 75. De même, ch. 33, 49, etc.

2. Très répandue au moyen âge, cette interprétation du texte de saint Jean lui venait de saint Augustin : *De Genesi ad litteram*, l. II, c. VI, n° 12 (P. L., t. 34, col. 263) ; *In Johannis Evang.* Tract. I, n° 16-17 (P. L., t. 34 ; col. 1383). Voir J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit. (1919), 586-589.

C'est d'après cet exemplaire, d'après ces archétypes que Dieu a créé. Un jour il est, pour ainsi dire, sorti de lui-même ; il a semé en dehors de lui une partie des idées contenues dans son Verbe ; il les a extériorisées dans la création. L'univers est une participation du Verbe : chaque être fini est sorti de la Pensée infinie de Dieu.

C'est ce que saint Thomas expose fréquemment, et particulièrement dans sa *Somme Théologique* : « Tout est vie en Dieu, dit-il. En effet, la vie de Dieu, c'est de penser. Or en Dieu, entendement, objet perçu par l'entendement, acte de l'entendement c'est tout un. Donc, tout ce qui est en Dieu comme perçu par l'entendement vit en lui ou mieux est sa vie. Mais tout ce qui a été fait par Dieu est en lui à l'état d'idée. Il s'ensuit donc qu'en Dieu tous ces êtres sont la vie même de Dieu... Dans la pensée divine, ces êtres existent plus véritablement qu'en eux-mêmes ; car en Dieu ils ont une vie incréée, en eux-mêmes une vie créée ».[1]

Par là, les théologiens catholiques expliquent d'une manière très philosophique, d'une manière sublime et éthérée, que nous sommes les Fils de Dieu ou plutôt les Fils du Père.

Dans la Trinité, le Père, c'est Dieu en tant que principe de la connaissance qu'il a de lui-même, le Fils, c'est cette connaissance elle-même, c'est l'idée infinie par laquelle Dieu se révèle à lui-même. Dès lors, il y a en Dieu le Penseur et la Pensée, autrement dit le Père et le Fils.

Mais nous-mêmes, nous sommes compris dans cette Pensée infinie de Dieu ; nous y avons notre *cause exemplaire*. Ainsi d'une manière analogue au Verbe, nous sommes les Fils de Dieu ; nous sommes les idées de Dieu, les pensées du Penseur infini. Avant même que par l'Incarnation et le baptême nous entrions dans l'ordre surnaturel, devenant ainsi par adoption les frères de Jésus-Christ, nous sommes déjà les fils du Père.

Avec cette théorie grandiose, l'école d'Albert le Grand et de saint Thomas a couronné l'aristotélisme par le platonisme, ou mieux par le néoplatonisme, mais par un néoplatonisme chrétien. Ce n'est pas en elles-mêmes, en dehors de Dieu, qu'existent les idées archétypes, comme l'a peut-être voulu Platon ; ce n'est pas non plus

---

1. *Summa Theol.* I, qu. 18, a. 4, le titre, le corps de l'article, et ad 3um. On pourrait citer vingt passages de ce genre. Voir la table des Œuvres de saint Thomas (Vivès, 1871-1879), t. XXXIII, XXXIV, ou simplement une bonne table de la *Somme théologique*.

dans une Intelligence sortie on ne sait comment de l'*Un* primordial et inconscient, comme l'a voulu Plotin. La théorie de ces théologiens suppose la théologie catholique sur les relations de paternité et de filiation dans la Trinité. C'était surtout de saint Augustin et de Denis que le moyen âge tenait ce néoplatonisme.

De la théologie du XIIIe siècle, la théorie de la cause exemplaire passa chez les mystiques de l'âge suivant. « Les saints maîtres de la doctrine, dit Eckhart, nous enseignent que toutes choses ont existé éternellement en Dieu. Non sans doute de la manière palpable dont nous existons aujourd'hui ; nous étions éternellement en lui comme l'œuvre d'art dans la pensée du maître ».[1]

On trouve la même théorie dans Tauler et dans Suso. Tauler dit, dans son *Sermon pour le XIVe dimanche après la Trinité* : « Tout ce que Dieu a créé, il en a éternellement les idées en lui-même, dans son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le prototype de toutes les créatures. Mais ces idées ne sont pas en Dieu ce qu'elles sont en elles-mêmes (autrement dit dans les créatures) ; en Dieu elles vivent sans commencement comme sans fin ».[2] Et dans le *Second Sermon pour la fête de saint Jean-Baptiste* : « Avant d'être créé, l'homme était éternellement en Dieu. Dans cet état, il était vraiment Dieu en Dieu. Saint Jean ne dit-il pas : *Ce qui a été fait était vie en lui*. Ce par quoi il est homme, il l'a donc été éternellement en Dieu, dans une vie incréée ».[3]

---

1. BÜTTNER, *Eckeharts Schriften* (1917), I, 182 : *Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten Stätte* (De l'inquiétude de l'âme et de son lieu véritable). Même passage que dans PFEIFFER, *Eckhart* (1914), 502, 23 : *Von der überwart der gotheit.* (De la vigilance divine). — Tels quels, ni l'un ni l'autre de ces traités ne sont d'Eckhart, mais ils reproduisent ses idées, et ils ont peut-être été composés avec des passages de ses sermons. BÜTTNER, I, 230 ; SPAMER, *Zur Ueberlieferung der Pfeiffer'schen Eckehartexte*, dans *Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Lit.*, 34 (1909), 385-391.

Ces « saints maîtres de la doctrine », c'était avant tout saint Thomas, qu'ici Eckhart se borne presque à traduire : « Als die kunst in dem meister ». — « Similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. — Artifex producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit.» *S. Theol.* I^a, qu. XV, a. 1, c ; qu. XLIV, a. 2, c. ; etc.

2. SURIUS, *D. Joannis Thauleri Sermones*, etc... Paris, 1623, 446 ; NOËL, O. P. *Œuvres complètes de Jean Tauler*, Paris, 1911-1913, IV, 72. — Ce texte reproduit certainement la pensée de Tauler. Mais Tauler ne l'eût sans doute pas écrit tel quel. « N. S. J. C. », par exemple, désigne bien plutôt la nature humaine de l'Homme-Dieu que sa nature et sa personne divines. Tauler prononçait ses sermons ; — des auditeurs ou plutôt des auditrices les reproduisaient ; — jusqu'à présent, nous ne possédons le sermon d'où ce texte est tiré que dans la traduction ou mieux la paraphrase latine de Surius. Que d'intermédiaires entre la pensée de Tauler et nous !

3. SURIUS, 563 ; NOËL, V, 115. Voir aussi G. SIEDEL, *Die Mystik Taulers* (1911).

Dans sa *Vie*, Suso dit à sa fille spirituelle Élisabeth Staglin : « Sous leur aspect immuable, l'homme juste et toutes choses existent dans l'intelligence superessentielle de Dieu, sans aucune distinction formelle ». [1] Dans le *Livre de la Vérité*, il dit, beaucoup plus explicitement encore :

« Le Disciple : Éternelle vérité, comment les créatures ont-elles existé éternellement en Dieu ?

La Vérité : Elles étaient là dans leur exemplaire éternel.

Le Disciple : Qu'est-ce que cet exemplaire ?

La Vérité : C'est l'essence éternelle de Dieu, en tant qu'il permet à la créature de l'atteindre en y participant. Et remarque bien qu'éternellement toutes les créatures sont Dieu en Dieu, et que là elles n'ont aucune distinction fondamentale. En tant qu'elles sont en Dieu, elles ont la même vie, la même essence et la même puissance (que Dieu) ; elles sont le même Un et rien de moins. Mais après leur sortie de Dieu, quand elles prennent leur être propre, alors chacune a son être séparé avec sa forme propre, qui lui donne son essence naturelle ; car la forme donne l'essence, distincte et séparée à la fois de la vie de Dieu et de toutes les autres vies ».[2]

Vers la fin de sa vie (1362-1365), Suso lui-même a réuni sous un même titre ses quatre principales œuvres mystiques : sa *Vie*, le *Livre de la Sagesse éternelle*, le *Livre de la Vérité*, le *Petit Livre des Lettres* ; et ce titre général, c'est l'*Exemplaire* [3].

Bref, la théorie de la cause exemplaire est à l'origine de toutes les spéculations d'Eckhart, de Tauler et de Suso sur la vie de l'âme et le retour de l'âme à Dieu.

Il en est de même pour la *Théologie germanique*. On lit, par exemple, au chapitre XXXIV : « Dieu est tout, essentiellement et originairement. Il est l'être de tous les êtres, la vie de tous les vivants, la sagesse de tous les sages. Toutes choses ont leur être en Dieu plus véritablement qu'en elles-mêmes, avec leurs facultés, leur vie et tout ce qui s'y rapporte ».[4] Et lorsque l'auteur nous parle d'un Dieu « au-dessus et en dehors de toute manière

1. Bihlmeyer, 157, 20 ; Thiriot, I, 245.

2. Bihlmeyer, 331, 16 : Thiriot, II, 222.

3. Ces dernières années, on s'est demandé si ce titre et la réunion de ces quatre œuvres remontaient à Suso. Voir G. Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, I. Vorreformation*, (1915), 166-167. En tout cas, ce titre répond parfaitement aux préoccupations de l'époque.

4. Ch. 34 ; Mandel, 65, 25. — Ce passage semble être le reflet de celui de saint Thomas qu'on a lu il y a un instant.

d'être, de toute mesure et de tout ordre, et qui donne à tout la manière d'être, l'ordre, la mesure et la convenance », [1] c'est encore évidemment la théorie de la cause exemplaire qu'il a en vue.

Pour entendre l'opuscule, il faut constamment se rappeler cette théorie. C'est elle qui est au-dessous de l'expression : La créature est « ceci ou cela »[2] ; elle que, plus explicitement encore, nous trouverons dans le retour de la créature vers Dieu [3]. Partout, l'opuscule met en face du fini l'Infini d'où il est sorti, et où se trouve sa mesure éminente.

C'est cette théorie, notamment, qui nous donne le vrai sens d'un mot à première vue assez énigmatique : le mot *scheinen, paraître,* dont à deux reprises l'auteur se sert pour désigner l'être des créatures : « L'imparfait, dit-il,... *paraît* quelque chose, ceci ou cela, et on l'appelle créature. » — « Parmi les créatures, l'une est meilleure que l'autre, suivant que le bien éternel *paraît* et agit plus ou moins dans l'une que dans l'autre ».[4]

Ces passages évoquent-ils l'idée d'un panthéisme émanatiste ? Non. Alors même qu'ici le mot *scheinen* aurait le sens de simple apparence, on n'en serait pas autorisé à lui donner dès lors un sens panthéiste ; Denifle cite plusieurs passages de saint Augustin et même de saint Thomas où on lit qu'en comparaison de Dieu les créatures n'ont qu'une apparence d'être, qu'elles sont un pur néant [5]. Mais quelque fréquent que soit ce sens d'*apparence* donné au mot *scheinen*, il n'est que dérivé ; le sens premier est *luire, briller*, d'où, non loin de là, *se manifester*. Comme le montre le contexte, c'est ce sens d'une *réalité* qui luit et se manifeste que l'on trouve ici : Dieu, la suprême réalité, luit et se manifeste dans une autre réalité, la créature ; la créature manifeste Dieu, non seulement comme son auteur, mais encore comme son exemplaire.

III. — La Divinité et Dieu.

Mais, en faveur d'un panthéisme émanatiste se présentent quelques passages d'une autre allure. Sans doute,

1. Ch. XXXVII, début ; Mandel, 69, 15.
2. Ci-dessus, p. 251.
3. Ch. 29, 30, 38, 49, 50.
4. Ch. 1, 6 ; Mandel, 8, 3 ; 15, 6.
5. *Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. M. A.*, II (1886), 515, n. 2. — Beaux passages similaires dans la *Théologie germanique*, par ex., ch. 33 : « La créature comme telle et par elle-même n'est rien et n'a rien... » Mandel, 64, 21.

on voit assez vite qu'eux aussi ils sont influencés par la théorie de la cause exemplaire ; mais, en outre, ils semblent faire dépendre l'être de Dieu de celui de la créature. On y voit que la Divinité est sans action ; c'est par la création qu'elle devient agissante ; bien plus, la créature est nécessaire à Dieu : « Dieu veut donc que cela [la grâce] soit mis en œuvre et traduit en acte, et sans la créature il ne peut en être ainsi. Bien plus, s'il ne devait jamais y avoir ni ceci, ni cela, ou si [de fait], il n'y avait ni ceci ni cela [c'est-à-dire aucune créature], ou s'il n'y avait aucune œuvre, ou aucune activité, ou autre chose semblable, que serait ou que pourrait être Dieu lui-même, ou de qui serait-il Dieu ? »[1]

Et au chapitre XXXVII : « On dit et c'est la vérité : Dieu est au-dessus et en dehors de toute manière d'être, de toute mesure et de tout ordre, et il donne à tout la manière d'être, l'ordre, la mesure et la convenance. Voici comment il faut l'entendre. Dieu veut tout cela, et il ne peut l'avoir en lui-même, sans créature ; car en Dieu sans créature, il n'y a ni ordre, ni désordre, ni manière d'être, ni absence de manière d'être, ni rien de semblable. C'est pourquoi il veut que tout cela soit et se développe, aspire à être et à se développer. »[2]

Il nous est impossible de voir dans ces textes l'expression d'un panthéisme émanatiste. Car dans les pages environnantes, l'auteur ne cesse de nous parler des *créatures* pour les opposer à Dieu. Ces passages prouveraient donc tout au plus la nécessité de la création. Mais cette conclusion même serait excessive ; car dans les mêmes passages, l'auteur nous parle d'une volonté de Dieu qui s'est décidée à créer. Ailleurs, du reste, l'auteur nous dit en toutes lettres que Dieu est libre : « On dit que Dieu n'a besoin de rien, *qu'il est libre*, sans barrières, ni entraves, qu'il est au-dessus de tout, etc. ; tout cela est vrai. »[3] L'auteur est obsédé non de l'idée panthéiste d'un être indéfini qui, pour se compléter, a besoin d'évoluer dans l'être fractionné, mais de l'idée aristotélicienne d'un premier moteur « immuable et immobile ».[4] Emporté

1. Ch. 29 ; MANDEL, 59, 7. — Pour les mots de la fin : « De qui serait-il Dieu ? » nous suivons la leçon de Pfeiffer (1900), p. 118, et de Uhl (1912), p. 35, 21 : « Wess got wer er ? » La leçon de Mandel porte : « Que serait-il ; — was wer er ? » C'est une pure répétition de ce que l'on trouve à la ligne précédente.

2. MANDEL, 69, 15. Voir aussi ch. 48, 49 ; MANDEL, 92, 19 ; 92, 32.

3. Ch. 38 ; MANDEL, 72, 16.

4. Ch. 1. presqu'au début ; MANDEL, p. 7, l. 8.

par l'idée que ce moteur doit attirer quelque chose à lui, il se dit qu'à cette fin Dieu se devait à lui-même de créer des êtres ; en regard de sa vie nécessaire [1], qui est à elle-même sa propre mesure, il se devait de placer les êtres contingents [2], réglés par sa vie infinie, et qui n'ont de vie et de vérité qu'autant qu'ils sont sur le modèle de cette vie suprême. Déjà, au simple point de vue intellectuel, spéculatif, les deux concepts de la vie de Dieu et de la vie de la créature s'attirent : la vie contingente de la créature est Dieu en Dieu, sa cause exemplaire ; en ce sens déjà, bien que peut-être un peu subtilement, Dieu ne saurait donc se concevoir sans la créature : il ne saurait se concevoir sans les idées de tous les êtres qu'il a créés ou pourrait créer [3]. Mais, du point de vue de Dieu créant par amour et attirant à lui sa créature, les notions de Dieu et de la créature sont encore beaucoup plus étroitement unies. Le bien aime à se répandre, la création a permis à Dieu de communiquer une partie des biens qu'il possède éminemment en lui-même [4]. La création chante la gloire de Dieu : par sa beauté, par son obéissance, par son retour vers Dieu, la créature proclame la beauté de Dieu, sa sagesse et sa bonté ; s'il n'y avait pas eu de création, Dieu n'aurait pas reçu de gloire extérieure.

Dans ses spéculations sur la nécessité de la création, l'auteur finit par ne plus penser qu'à l'homme : l'homme est nécessaire à Dieu, parce qu'il connaît Dieu, qu'il va consciemment vers lui [5]. C'est là une nouvelle preuve que dans ses spéculations sur ce point, ce ne sont pas des idées émanatistes qui le hantent, mais celle de la gloire de Dieu chantée par la création.

Dans ces passages, l'auteur est visiblement influencé par saint Augustin, et plus encore par Denis, qui domina si étrangement tout le moyen âge. Fréquemment, et surtout au chapitre IV de ses *Noms divins*, Denis dit que la bonté est « l'essence même » de Dieu ; dès lors, ajoute-t-il, cette bonté se répand dans tous les êtres. Ainsi, sans y penser, le soleil éclaire-t-il tout ce qui est capable de recevoir sa lumière.[6]

---

1. *Wesen*. Ch. 1, passim ; MANDEL, p. 7, l. 4, 6, etc., etc.

2. *Zufall*. MANDEL, Ch. 1 ; 9, l. 21 ; BERNHART, *Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie*, Leipzig, 1920. 198, note 9.

3. DENIFLE, dans *Historisch-politische Blätter*, 75 (1875), 913.

4. *Summa theol.* I, qu. 44, a. 4.

5. Ch. 48-50 ; MANDEL, 92, 14-95, 14.

6. P. G., III, col. 693.

Par là, Denis est-il panthéiste ? Non ; du panthéisme, il aurait tout au plus des restes inconscients ; constamment, il prend soin de rattacher sa doctrine à celle des Écritures et de l'Église. Nie-t-il du moins la liberté divine dans l'acte de la création ? Il ne semble pas se poser la question. Il n'est occupé que d'affirmer en Dieu la loi de l'amour.

C'est là aussi la préoccupation de la *Théologie germanique*. Mais, épuisant la comparaison entre le soleil et Dieu, n'estimerait-elle pas du moins que l'action de Dieu, comme celle du soleil, est nécessaire, sans liberté aucune ? Non. Saint Thomas se fait souvent cette objection, et répond par une distinction : la comparaison, dit-il, ne doit s'entendre que du côté de l'effet produit : diffusion de la lumière du soleil, diffusion de la bonté de Dieu. Mais, du côté des deux causes, la similitude n'existe pas : le soleil luit nécessairement, Dieu crée librement.[1] Ce que la *Théologie germanique* nous dit de la liberté de Dieu à l'endroit de la création nous montre que c'est là son explication à lui-même.

Enfin, dans ces passages, et c'est là sans doute la clef principale des obscurités qu'ils renferment, il y a une simple spéculation verbale sur le mot *Dieu*.

D'après les travaux les plus récents, l'étymologie du mot *Deus* est inconnue [2]. Mais plusieurs Pères de l'Église et les théologiens scolastiques ont précisé le sens de ce mot : ils en ont fait un *nom relatif*, c'est-à-dire marquant une relation de l'Être suprême avec le monde. En Dieu, comme on le fait encore assez fréquemment aujourd'hui, on aimait à distinguer deux modes d'être : sa vie et ses attributs *quiescents*, ceux qui regardent l'être, comme l'infinité, la simplicité, l'éternité ; sa vie et ses attributs *actifs*, comme la toute-puissance, la science et la volonté, ainsi que les actions qui produisent la distinction des trois personnes. D'après un principe un peu différent, d'autres distinguaient les attributs absolus et les attributs relatifs. Les premiers regardent Dieu, les seconds impliquent un rapport aux créatures. Comme

1. J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis* (1919), 146-147. On peut y voir les nombreux passages où saint Thomas cite et commente ce texte de Denis.

2. Θεός aurait la même racine que τίθημι ; il signifierait « ordonnateur et directeur. » J. B. Vimmer, S. J. *Die Etymologie des Wortes* θεός, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 43 (1919), 193-212. L'auteur ne parle pas du mot *Deus*. Pour le mot *Gott*, il évoquerait l'idée d'une *boisson* offerte à la Divinité. Ibid. 41 (1917), 625-655.

on peut s'en rendre compte, tous les attributs quiescents sont absolus. Mais des attributs d'action, les uns sont absolus, d'autres sont relatifs. Les attributs actifs et absolus se terminent à Dieu : il y a en Dieu une science, un amour qui regardent Dieu en lui-même. En outre, la révélation nous dit que ces actions ont pour termes les trois personnes de la Trinité. Mais ces trois personnes n'agissent séparément qu'au sein de Dieu ; dans la création, dans la providence, leur action n'est pas séparée : c'est comme Dieu que Dieu y agit, et non en tant que Père, Fils ou Saint-Esprit. Les actions qui produisent la distinction des personnes sont donc des attributs à la fois actifs et absolus. Au contraire, la création, la providence sont des attributs actifs et relatifs : l'action de Dieu s'y termine à la créature. [1]

Or, c'est aux attributs d'action qu'au moyen âge l'on rattachait le nom de Dieu. Dans leurs spéculations sur la Trinité, théologiens et mystiques aimaient à dire que c'était par la production des personnes que la Divinité profonde, silencieuse, devenait Dieu [2]. C'est là le langage de notre auteur : c'est comme Dieu, dit-il, et non comme *Déité* ou *Divinité* que dans la Trinité, l'Être suprême se manifeste à lui-même, et produit les personnes. [3]

Souvent même, c'était uniquement aux *attributs relatifs* que le moyen âge rattachait le nom de Dieu. Au commencement du XIIIe siècle, Alexandre de Halès († 1245) écrivait : « Dieu peut être appelé *nôtre* parce que le mot *Dieu* est un nom d'opération ; d'où pour marquer l'effet produit, on l'appelle *notre Dieu*. Il n'en est pas ainsi de l'essence (divine) ; c'est pourquoi on ne peut l'appeler *nôtre* ».[4]

D'une manière plus expressive encore, saint Thomas, puis Eckhart rattacheront le mot *Dieu* aux opérations divines qui se terminent à la créature. Saint Thomas dit : « Ce n'est pas directement que nous connaissons Dieu, c'est par ses opérations. Ce n'est donc que par ses opérations, et par les effets qui s'ensuivent, que nous pouvons le nommer. Si l'on considère la manière dont on

---

1. Voir des précisions dans RÉGNON *Études sur la sainte Trinité* ; I (1892), 474-499.

2. Par ex. Suso ; ci-dessus, p. 248.

3. Ch. 29 ; MANDEL, 58, 2.

4. « Deus potest dici noster, quia Deus est nomen operationis..., unde ratione effectus connotati dicitur Deus noster. Essentia vero nullum habet hujusmodi respectum ; unde nec dicitur nostra. » ALEXANDRI DE ALES, *Summa theologica*, Pars I^a, qu. 63, membrum 3 (Édition de Lyon, 1515, I, f. 151^v-152^r).

est arrivé à ce nom de Dieu, on voit qu'il est bien un nom d'opération ; en effet, il indique la providence universelle». [1] Mais, ajoute saint Thomas, quoique pris de l'*opération*, et de l'opération à l'endroit de la créature, le mot *Dieu* n'en a pas moins fini par signifier la *nature* même de l'Être suprême.

Eckhart avait dit dans le même sens, mais plus obscurément, à sa manière ordinaire : « Avant qu'il y eût des créatures, Dieu n'était pas Dieu ; il était ce qu'il était [2]. » Dans le sermon *Sur la contemplation de Dieu et la félicité*, il développe longuement la même idée : « Que Dieu soit Dieu, dit-il, j'en suis une cause. C'est à l'âme que Dieu doit d'être *Dieu* ; c'est à lui-même qu'il doit d'être *Divinité*... Ce n'est que Dieu qui agit et qui a créé toutes choses ; la Divinité n'agit pas, elle ne connaît pas d'action créatrice ».[3]

Plus tard, le très orthodoxe Angelus Silesius écrira : « Je sais que sans moi Dieu ne saurait vivre un seul instant. Si je suis annihilé, il doit nécessairement rendre l'âme ».[4]

L'auteur de la *Théologie germanique* aime peu le mot *Dieu* ; il préfère les noms absolus : le Parfait, l'Un, la Vérité, le Bien suprême. Peut-être aussi n'a-t-il pas parfaitement saisi les spéculations sur le mot *Dieu* ; il ne semble pas avoir eu une grande érudition, et c'était sans doute surtout d'Eckhart qu'il tenait cette distinction entre la Divinité et Dieu. Il en sera venu ainsi aux expressions obscures par lesquelles il essaie d'exprimer les rapports de Dieu avec le monde. Lui-même, il se rend

---

1. *Summa theol.*, Iª, qu. 13, a. 8. — Saint Thomas renvoie à un texte similaire de Denis, *De divinis nominibus*, ch. 12 (P. G. t. 3, col. 969) : « Θεότης δὲ ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια, καὶ ἀγαθότητι παντελεῖ καὶ πάντα περιθέουσα καὶ συνέχουσα » — De même encore saint Thomas, *In Sent.* I, dist. II, expositio textus ; il se réfère à des étymologies données par saint Jean Damascène : Θέειν, currere (vel fovere, dit saint Thomas), αἴθειν, urere (ardere, dit saint Thomas), θεᾶσθαι, conspicere. *In Sent.* I ,dist. XVIII, qu. 1, art. 5, ad 6 (éd. Fretté, chez Vivès, VII, 1873, 42-43 ; 233) ; saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, lib. I, C. IX (P. G., 94, col. 835).

C'était surtout à Θεᾶσθαι, c'est-à-dire à l'idée de *vigilance*, que l'on rattachait le mot *Dieu*.

2. Büttner, I, 171-172 (Pfeiffer, 281, 27). Voir aussi Denifle, *Archiv*, II, 481, surtout la note.

3. Büttner, I, 198-199 ; dans le même sens, Büttner, I, 147-148 ; 176 (Pfeiffer, 180-181 ; 284, 9.)

4. « Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben ;
Werde ich zu nicht, er muss von Noth den Geist aufgeben. »

Cherubinischer Wandersmann (éd. M. Bölsche, Iéna, Diedrichs, 1905, nº 8 ; voir aussi les nºs voisins).

compte qu'il n'est pas sur un terrain assez connu ; aussi ajoute-t-il : « Il faut ici se retourner et s'arrêter ; en poursuivant et en approfondissant cette idée, on pourrait en arriver à ne plus savoir où l'on serait, ni comment on en pourrait sortir ».[1]

IV. — Le panthéisme d'Eckhart.

La *Théologie germanique* n'a donc rien d'un panthéisme émanatiste. Mais peu de temps avant qu'elle vît le jour, au commencement du XIVe siècle, avait paru un autre panthéisme plus subtil, celui de Maître Eckhart.

Les travaux sur Eckhart sont loin d'être arrivés à des conclusions quelque peu définitives. Il faudrait voir notamment si, sur ce qui a trait à la production du monde par Dieu, il ne serait pas augustinien plutôt que thomiste : les idées de saint Augustin sur ce point n'avaient-elles pas quelque réminiscence des conceptions semi-panthéistes de Plotin [2] ; ces réminiscences, Eckhart ne les aurait-il pas ravivées et accrues ? Tant que les œuvres d'Eckhart n'auront pas été en majeure partie publiées et datées, ce point et d'autres resteront obscurs.

En restant sur un terrain moins fuyant, on peut dire du moins que, jusqu'à présent, le panthéisme d'Eckhart se présente sous deux aspects principaux : Dieu est *l'esse commune,* l'existence de tous les êtres ; — la nativité de Dieu dans l'âme du juste est absolument la même que celle du Fils de Dieu au sein de la Trinité. Entre ces deux idées, comme aggravation de la première et comme préliminaire à la seconde, se place une forte tendance à l'identification de la cause formelle et de la cause exemplaire, du moins chez les parfaits.

Dieu est l'être universel ; il est cet *être commun,* d'où sont tirées les *existences,* que Jean Eckhart, après saint Thomas, distingue réellement des essences, même créées [3]. Cette forme du panthéisme d'Eckhart a été mise en relief par Denifle [4] : « Eckhart regarde Dieu comme l'*esse formale.* Par rapport à la créature, Dieu est comme l'acte à la puissance, la forme à la matière, l'unité au nombre. Sans ambages, Eckhart vient nous dire que Dieu est « le

1. Ch. 29, fin ; Mandel, 59, 12.

2. Ch. Boyer, S. J., *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin* (1920), 152, n. 1.

3. *Archiv,* II, 439, 489.

4. *Archiv,* II, 484-518.

premier acte formel dans toutes les œuvres de l'homme et de la nature». [1]

Malheureusement, Denifle n'a publié que la moindre partie des textes sur lesquels il s'appuie, et l'expression de « premier acte formel » est peu thomiste. Entend-il par là l'*acte premier*, ou essence ? Non, sans doute, mais plutôt l'*acte second*, ou existence, en d'autres termes, la position de l'essence dans l'existence. En effet, il est certainement thomiste, d'idée comme de terminologie, de regarder l'*existence* comme ce qu'il y a *de plus formel* dans les êtres [2]. Si vraiment Eckhart a confondu cette existence avec l'être divin, il a donc déifié ce qu'il y a de plus *actué* dans l'univers. Mais le pseudo Denis n'avait-il pas dit que « Dieu est l'être pour tout ce qui existe ? »[3] Eckhart aura peut-être pris cette expression trop à la lettre.

Eckhart aurait-il aussi identifié la cause formelle à la cause exemplaire ? Ce serait là un panthéisme non déguisé : Simple émanation de l'*Un*, les êtres partiels en arriveraient à s'absorber en lui. Denifle nie qu'Eckhart soit allé jusque-là [4]. Il a sans doute raison. Toutefois, il faut reconnaître qu'à ce panthéisme Eckhart manifeste ça et là de fortes tendances. Pour l'âme humaine, en particulier, avec quelle insistance ne proclame-t-il pas que sa perfection consiste à retourner à sa cause exemplaire, à s'identifier avec elle [5] !

On reprochait à Eckhart d'avoir enseigné que dans l'âme il y avait quelque chose d'incréé et d'incréable ; c'était l'intelligence. Cette proposition a été condamnée en 1329 [6]. Or l'*intellectualité* est bien en effet la cause

---

1. *Archiv*, II, 499 : « Primus actus formalis in omni opere artis et naturae ». Voir aussi p. 587, l. 1. Mais Denifle n'a pas publié l'écrit d'où il a tiré cette citation.

2. « Illud quod est *maxime formale omnium est ipsum esse.* » *Sum. Th.* Iª, qu. VII, a. 1. — « Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit *formale respectu omnium* quae in re sunt. » Iª, qu. VIII, a. 1. — De même Iª, qu. IV, a. 1, ad 3.

Je remercie les RR. PP. Gardeil et Blanche des lumières qu'ils m'ont données sur ce point délicat.

3. Τὸ εἶναι τοῖς ὁπωσοῦν οὖσι. *Noms divins*, ch. V, nº 4 (P. G., 3 col. 817.). — Saint Thomas cite deux fois ce texte. *In Sent.* I, dist. VIII, qu. 1,a. 2 : « Ipse Deus est esse existentibus; » — *Sum. Theol.* Iª, qu. IV. a.2 : « Ipse est esse subsistentibus. » (Voir DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo Denis* (1919), 178-179). Il l'explique de la cause efficiente et de la cause exemplaire.

4. *Archiv*, II, 508-509, 518, etc.

5. Voir le sermon *Vom Gottesreich* : BÜTTNER, II, 189-211 (capital pour l'intelligence d'Eckhart).

6. DENZINGER, *Enchiridion*, 10e éd. (1908), nº 527.

formelle de l'homme, ce qui au milieu de tous les autres animaux constitue l'homme dans une espèce à part. Dès lors, entre la cause exemplaire et cette cause formelle, entre Dieu et l'homme quelle différence réelle pourrait-il encore subsister ?

Enfin, le point sans doute le plus accusé du panthéisme d'Eckhart est sa conception de « la nativité de Dieu dans l'âme du juste ». [1] Parmi les 28 propositions condamnées en 1329, 6 ont pour objet cette nativité [2].

Cette théorie apparaît moins dans les écrits latins, mais dans les écrits allemands elle tient une place prépondérante. Du reste, Eckhart semble n'y être arrivé pleinement que dans ses dernières années. Il dit par exemple dans son *Sermon sur l'homme juste* : « Dans l'éternité, le Père engendre son Fils comme sa parfaite image. J'ajoute : Il l'a enfanté dans mon âme ! Et il l'enfante absolument comme dans l'éternité, sans aucune différence. Il l'enfante sans cesse. Et j'ajoute : Il m'enfante comme son Fils et comme le même Fils. Tout ce que Dieu fait est un ; il m'enfante donc comme son Fils, sans différence aucune ».[3]

Eckhart a notamment en ce sens ses quatre sermons sur « la génération éternelle ». [4] Dans le premier, il expose que cette génération ne se produit que dans l'âme arrivée à la perfection ; puis, il se pose la question : « Comment Dieu le Père enfante-t-il son Fils dans l'âme ? Comme la créature, en image et ressemblance ? » Il répond : « Non, certes, mais absolument comme il l'enfante dans l'éternité, sans différence aucune ». [5] Et dans le second : « Comme je l'ai dit plusieurs fois, je soutiens que, dans l'âme du juste, cette génération éternelle s'accomplit absolument de la même manière que dans l'éternité,

---

1. M. Pahncke, *Ein Grundgedanke der deutschen Predigt Meister Eckeharts* ; dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXXIV (1913), 58-73. Voir aussi H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, (1899), 278.

2. Prop. 11-13, 20-22.

3. Büttner, I, 134 (Pfeiffer, 205). — C'est la 22e des propositions condamnées en 1329 : « Pater generat me suum Filium et eumdem Filium. Quidquid Deus operatur hoc est unum ; propter hoc generat ipse me suum Filium sine omni distinctione. » Denzinger, n° 522. — Pahncke cite 19 autres sermons et deux traités où se trouvent des passages semblables : *Art. cité*, 62-68.

4. Büttner, I, 32-76 (Pfeiffer, 3-30).

5. Büttner, I, 37 (Pfeiffer, 6. l. 5).

sans différence aucune ; car ce n'est qu'une seule et même génération ». [1]

La *Théologie germanique* tombe-t-elle dans le panthéisme d'Eckhart ? Non ; elle n'a aucune des formes de ce panthéisme ; elle n'estime ni que Dieu est *l'être commun* de toutes les existences, ni qu'il est *la cause formelle* des créatures, ni que par *la nativité du Fils de Dieu* dans l'âme du juste, cette âme finit par se confondre avec Dieu.

Avec de légères modifications les vues d'Eckhart peuvent s'entendre d'une manière orthodoxe ; elles ne sont que l'exagération de vues orthodoxes. Pour l'ordre naturel, le croyant orthodoxe s'arrêtera à l'idée que Dieu est la cause efficiente et la cause exemplaire de la création, et non son existence même, ni sa cause formelle ; pour l'ordre surnaturel, on se rappellera que, la grâce est sans doute quelque chose de divin, mais toutefois quelque chose de créé, que, dans la manière dont Dieu la produit ou l'augmente en nous, il n'y a pas identité avec la génération du Verbe au sein de la Trinité. Notre union avec le Fils de Dieu est double ; naturelle, parce que nous avons en lui notre archétype ; surnaturelle, parce que nous participons à la grâce du Fils de Dieu fait homme.

Or, pour nous en tenir aux mystiques allemands, entre Eckhart et la *Théologie germanique* avaient prêché et écrit Tauler et Suso, et ils avaient parlé dans le sens orthodoxe que nous venons d'indiquer.

La théorie de la cause exemplaire est la source de leur théologie mystique, et ils l'entendent comme l'avait fait la grande théologie de l'époque précédente.

Fréquemment aussi, et d'une manière très orthodoxe,

---

1. Büttner I. 44 (Pfeiffer, 10, l. 31).

Les premiers éditeurs de Tauler (1498, etc.) et Surius donnent comme de Tauler au moins trois de ces sermons d'Eckhart Büttner, I, 32-44 = Surius, 51-57: (Noël, I, 321-339); — Büttner, I. 44-52 = Surius, 77-81 (Noël, I, 395-407); — Büttner, (I, 66-76 = Surius, 84-89) (Noël, I, 416-430).

Mais, dira-t-on, pourquoi en croire Pfeiffer, Büttner et autres modernes plutôt que ces anciens ? Parce qu'au XVe et au XVIe siècles, les préoccupations et l'outillage historiques étaient de beaucoup inférieurs à ce qu'ils sont aujourd'hui; *à cette époque, on ignorait l'œuvre d'Eckhart.* — Parce qu'un ms. du XIVe siècle, à Stuttgart, attribue ces sermons à Eckhart. — Parce qu'aucun d'eux ne se trouve dans l'édition des sermons de Tauler, par Vetter (1910). Cette édition, il est vrai, n'est pas complète; toutefois, elle reproduit les meilleurs manuscrits de Tauler, et il serait vraiment extraordinaire que, s'ils eussent été de Tauler, aucun de ces quatre sermons, pourtant si caractéristiques, n'y eût trouvé place. — Enfin, parce que ces sermons sont parfaitement dans la manière d'Eckhart ; parce que, comme on vient de le voir, deux d'entre eux contiennent l'une des propositions les plus aventureuses d'Eckhart, celle sur la génération du Verbe dans notre âme, la 22e des propositions condamnées en 1329.

ils ont parlé de la nativité du Fils de Dieu dans l'âme du juste.

Dans son *Premier sermon pour la fête de Noël*, sermon vraiment admirable, Tauler décrit trois nativités du Fils de Dieu. La première se produit au sein de la Trinité ; la seconde a eu lieu dans l'étable de Bethléem ; la troisième se produit en nous par la vie de la grâce : nativité continuelle, par laquelle Dieu influe incessamment en nous [1].

Dans le *Livre de la Vérité*, Suso consacre un long chapitre, le VIe, à la théorie d'Eckhart sur la nativité de Dieu dans l'âme. Il met en scène un « Sauvage », un hérétique, vraisemblablement un Bégard, qui prétend s'appuyer sur Eckhart, et il innocente son maître.

Notons, en passant, que cet ouvrage a été écrit en 1327, deux ans avant la condamnation d'Eckhart par Jean XXII ; après cette condamnation, Suso n'aurait peut-être pas osé écrire ce chapitre. Rappelons toutefois que même après une condamnation irrévocable, même après une condamnation doctrinale et infaillible, on peut encore plaider en faveur de l'orthodoxie de l'auteur. La sentence de l'Église porte sur les mots pris dans un sens normal ; après une condamnation de ce genre, il est certain que, dans l'auteur d'où sont tirées les propositions condamnées, ces propositions peuvent être prises dans un sens mauvais, et que ce sens mauvais se présente même assez facilement à l'esprit. Mais, même alors, on peut estimer encore que d'après d'autres sens contenus, soit dans les mots eux-mêmes, soit surtout dans la pensée de l'auteur, cet auteur n'a pas cessé d'être orthodoxe. Il est vraisemblable que même après 1329 c'est dans cette position qu'à l'endroit d'Eckhart se maintint Suso. Du moins est-il qu'en 1327, il exposait dans un sens orthodoxe les propositions les plus malencontreuses du maître sur la nativité du Fils de Dieu en nous ; elles pouvaient être interprétées dans un sens que le maître donnait ailleurs : c'est par *nature* que le Fils est engendré par le Père ; à nous, au con-

---

1. VETTER, *Die Predigten Taulers*, Berlin 1910, 7 ; SURIUS, 40 ; NOËL, I, 294. — Déjà saint Thomas avait parlé de ces trois nativités ; 1er sermon pour Noël, vers la fin : « Circa nativitatem sciendum hic quod triplex est ejus nativitas. Aeternalis ex patre, temporalis ex matre, spiritualis ex corde ; hoc significant tres Missae in die nativitatis. » (Paris, 1578, 253). Je ne puis retrouver ce sermon dans l'édition Fretté (Vivès, 1871-1879) ; mais, dans la *Somme*, on trouve très explicitement la même doctrine : « In die Nativitatis plures Missae celebrantur propter triplicem Christi nativitatem... » III^a^, qu. 83, a. 2. ad 2um.

2. BIHLMEYER, 355, 20-356, 14. THIRIOT, II, 259-260.

traire, c'est notre *union* avec le Fils qui nous vaut cette nativité.

Eckhart était-il vraiment défendable ? De l'avis de Denifle, de Bihlmeyer et de Pahncke, ce n'est qu'en déformant sa doctrine que Suso est parvenu à l'innocenter [1]. Mais peu importe ici. En effet, quelle qu'ait été la pensée d'Eckhart, il restera toujours que tout l'ensemble de ses théories peut être repris dans un sens orthodoxe, et que, de fait, dans les années qui s'écoulèrent entre la mort d'Eckhart et l'apparition de la *Théologie germanique*, c'est en ce sens que Tauler et Suso les exposèrent en leur propre nom.

Dans ce fait, et avant toute discussion de textes, nous trouvons déjà une haute vraisemblance de l'orthodoxie de la *Théologie germanique* à l'endroit du panthéisme d'Eckhart. L'allure de l'opuscule montre avec évidence que l'auteur a la préoccupation de rester orthodoxe ; il devait donc chercher à suivre Tauler et Suso, et non le théologien téméraire condamné en 1329. D'ailleurs, quand notre auteur écrivait, Eckhart était mort vraisemblablement depuis trente ans au moins (1327), et son influence était déjà bien lointaine ; c'étaient plutôt les écrits et les opinions de Tauler et de Suso qui étaient en vogue ; c'était de ceux-là que notre auteur, qui n'était pas un génie capable de nouveautés grandioses, devait être plus naturellement porté à s'inspirer.

Que si de ces considérations générales on descend aux textes, on voit que, de fait, *la Théologie germanique* ne tombe dans aucun des aspects du panthéisme d'Eckhart.

On n'y trouve pas la théorie de Dieu existence ou cause formelle des créatures. Nous n'avons pas à discuter de textes à ce sujet : nous n'en avons rencontré aucun qui pût vraisemblablement paraître rappeler ces théories.

On n'y trouve pas davantage les vues d'Eckhart sur la nativité de Dieu dans l'âme du juste. Sur cette nativité, elle semble n'avoir que deux ou trois lignes : « Lorsque ce qui est parfait et innommé passe dans une âme capable de l'enfantement, qu'il y fait naître son Fils unique, et lui-même avec le Fils, alors on l'appelle Père [2]. » Pour entendre ce passage dans un sens orthodoxe, il suffit de se rappeler la distinction que nous avons donnée, il y a un

1. Denifle, *Archiv*, II, 1886, 508, n. 3 ; Bihlmeyer, 355, note; Pahncke, 71.
2. Ch. 53 ; Mandel, 99, 16.

instant [1], entre Dieu venant *formellement* en nous par sa grâce, ou la *produisant* en nous comme un effet créé. Comme nous l'avons montré, tout, dans les tendances de l'auteur et dans le milieu où il a vécu, porte à croire que ce n'est pas dans le sens du panthéisme subtil d'Eckhart, mais dans un sens orthodoxe qu'il faut l'entendre.

Conclusion.

Les idées de la *Théologie germanique* sur Dieu, Dieu en lui-même et dans ses rapports avec le monde, ces idées sont orthodoxes. Dans mon étude d'ensemble, je montrerai que le plan de l'ouvrage , les vues de l'auteur sur le retour de la créature vers Dieu le sont également : après avoir mis en lumière quelle est la fin de l'homme, l'auteur passe en revue les trois voies par où l'on arrive à cette fin ; la voie purgative, la voie illuminative, la voie unitive. Dans toutes ces voies, Jésus-Christ est notre modèle et notre aide.

Je montrerai aussi que deux grandes influences ont agi sur la *Théologie germanique*, l'influence néoplatonicienne et l'influence scolastique. L'influence néoplatonicienne est très accentuée ; elle s'est exercée par saint Augustin et par Denis, et plus immédiatement par Eckhart, par Tauler et peut-être par Suso. L'influence scolastique et plus spécialement thomiste est plus considérable ou du moins plus immédiate encore. Sur quelques points, ce cachet scolastique et thomiste est particulièrement accusé : unité de la vérité, vérité philosophique, vérité religieuse traditionnelle, vérité mystique ; — prépondérance de l'acte intellectuel ; — rapports du fini avec l'infini : pourquoi l'homme est-il un être fractionné, partiel ; de ce qu'il est fractionné et partiel, pourquoi court-il le danger de se fixer dans le fini ? — la fin de la créature ; Dieu moteur immobile ; la fin de l'homme est établie dès l'abord, et établie par la nature de Dieu et par celle de l'homme.

La *Théologie germanique* nous présente « un platonisme augustinien dans une forme scolastique. [2] »

Paris.

J. Paquier,
Professeur à l'Institut catholique.

1. p. 265.
2. J. Bernhart, 57.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

III. — MÉTAPHYSIQUE

I. — THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET SYSTÈMES GÉNÉRAUX

Idéalisme. — La discussion entre M. Brunschvicg et M. Parodi s'est continuée au cours de l'année dernière. Elle donna lieu à une séance très intéressante de la *Société française de philosophie*, où s'affrontèrent les différentes formes de l'idéalisme, actuellement représentées en France [1].

Quelques traits fondamentaux se retrouvent en chacune d'elles Il importe de les noter d'abord. C'est, avec la négation obligée de la chose en soi : l'abandon définitif de l'idéalisme subjectif; une conception de la raison aussi large que possible et lui assurant un progrès illimité ; la reconnaissance indiscutable de la science comme l'œuvre la plus solide de l'esprit ; puis, malgré le primat absolu de l'esprit, une certaine résistance qui s'oppose à lui au sein de la science ou même de la réflexion philosophique, résistance sans laquelle ni la science ni la philosophie n'auraient plus de raison d'être.

Les divergences se manifestent surtout dans la manière d'entendre l'activité philosophique de l'esprit. Avant tout essai de réflexion sur la science, la raison peut-elle se définir elle-même ? Se propose-t-elle un type d'intelligibilité qui serait sa loi ? doit-elle s'efforcer de construire, d'après cette loi, un système de concepts, toujours provisoire certes, mais qui lui rendrait l'univers de plus en plus intelligible ? L'on connaît la réponse très radicale de M. Brunschvicg. Nous ne pouvons, d'après lui, assigner d'avance à la raison aucune tâche définie ; l'histoire de la science témoigne que l'activité de la raison est totalement imprévisible et que toute philosophie est vaine qui tenterait d'anticiper sur les découvertes de la science. Pour savoir ce qu'est l'esprit, le philosophe doit le regarder à l'œuvre dans la constitution de la science, puis, par un effort d'analyse réflexive, ressaisir en son universalité la pure activité de la Raison.

M. Parodi estime au contraire que la raison, sous peine de renoncer à elle-même, doit prétendre à une explication positive supérieure à celle de la science, explication dont l'*Essai* d'Hamelin est un exemple sinon le modèle parfait. Mais M. P. ne définit pas la loi de progression

1. *L'intelligence est-elle capable de comprendre ?* Séance du 24 février 1921. *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-octobre 1921. — Cf. *R. sc. ph. th.* t. X, 1921, p. 235.

de l'esprit. Pour M. Le Roy, cette loi doit se comparer à une limite idéale inscrite dans le devenir même de la raison, mais jamais atteinte : on peut la connaître dans la mesure où elle s'est déjà réalisée, mais il reste impossible de prévoir son évolution ultérieure. M. Lalande se rallie partiellement à cette comparaison ingénieuse, mais il croit que dès maintenant la loi essentielle de l'esprit peut se définir par l'affirmation catégorique d'une valeur spirituelle, c'est à savoir : « L'identique est supérieur au divers, le même à l'autre. »

Sur cette question précise M. Le Roy paraît donc plus proche que tout autre de M. Brunschvicg. Comme celui-ci encore, et plus que lui si c'est possible, il est catégorique dans son rejet décidé de tout réalisme. A la fin de l'année dernière, dans l'une des séances de la Session extraordinaire de la Société de Philosophie [1], il se plut même à essayer d'établir sur des preuves nouvelles la nécessité inéluctable de l'idéalisme. Cependant M. Le Roy diffère profondément de M. Brunschvicg, et de MM. Parodi et Lalande, par le pragmatisme moral et religieux, intimement lié à sa théorie de la Pensée, et par un certain empirisme mystique, où M. Br. voit avec quelque impatience un retour au réalisme et à un usage sans critique de « gros concepts. »

Toutefois M. Br. n'entend pas exclure de son idéalisme les valeurs morales ou religieuses. Du passage progressif de la conscience individuelle à la conscience de l'Esprit il attend un renouvellement et une exaltation de vie spirituelle. C'est bien aussi le sens du dernier chapitre de sa récente brochure : *Nature et Liberté* [2]. « Il est donc exact de dire, y lisons-nous, que la science conduit à l'idée religieuse : en approfondissant les conditions du jugement vrai, elle nous donne le moyen de nous unir à un principe dont l'existence est attestée par un sentiment intellectuel, unique, de *présence*, et que nous refuserons de revêtir, pour la satisfaction illusoire de l'imagination, des formes concrètes et matérielles de l'individualité. Dieu n'est pas une personne qui pourrait se rencontrer dans l'espace et dans le temps avec d'autres personnes ; il est la réalité pure et intime qui commande en chacun de nous la vie spirituelle. » (p. 151). Entendons bien : Dieu n'est en aucune façon une substance, ni une personne, ni un individu. Car rien n'est substance ; et il n'y a d'existence particulière individuelle, que par la matérialisation de l'être dans l'espace et dans le temps. Dieu s'identifie à la spontanéité pure de la Raison universelle.

Mais ici ce serait le lieu de rappeler quelques difficultés importantes faites à M. Br. au nom du réalisme soit par M. André Cresson, soit par MM. Roustan et Meyerson [3]. Cet idéalisme — pas plus d'ailleurs que celui de MM. Le Roy ou Parodi — ne rend compte ni de l'existence distincte des multiples consciences individuelles, ni de la réalité

1. Cf. *R. sc. ph. th.* t. XI, 1922, janvier, p. 186.

2. Léon Brunschvicg, *Nature et Liberté (Bibliothèque de culture générale)*. Paris, Flammarion, 1921 ; in-16, XII-160 pp. — Cette brochure réunit les études suivantes : *Descartes et Pascal ; L'Œuvre philosophique d'Henri Poincaré ; L'Arithmétique et la Théorie de la connaissance ; Sur les Rapports de la Conscience intellectuelle et de la Conscience morale ; L'Éducation de la Liberté ; La Culture allemande et la Guerre de 1914 ; La Religion et la Philosophie de l'esprit.*

3. *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-octobre 1921.

d'une matière sur laquelle pourtant l'esprit travaille pour faire la science. Matière et consciences individuelles ne peuvent se comprendre pour l'idéalisme, que sous forme d'aspects de la Pensée. Mais que signifie une activité spirituelle qui se joue à paraître fragmentée et disjointe jusqu'à se nier elle-même, et qui s'impose ensuite tant d'efforts pour se retrouver soi-même à travers des apparences librement prises ? Il ne semble pas que l'idéalisme puisse jamais justifier avec quelque clarté le dualisme, à plus forte raison le pluralisme, inséparables de l'œuvre scientifique et de l'action morale ou religieuse.

C'est pourtant bien un tel essai de justification que paraît avoir entrepris M. LAVELLE, professeur à l'Université de Strasbourg, dans l'ouvrage dont il présente la première partie sous le titre : *La dialectique du monde sensible* [1]. Reconnaissons qu'il donne au moins l'impression d'être plus proche que M. Br. d'une solution acceptable, et dans la mesure même où il parle parfois le langage du plus pur réalisme. Cela tient peut-être aussi à d'autres causes : à sa méthode d'abord, plus large et conciliatrice, à un fond de culture religieuse qui transparaît en plus d'une page, et dans une mesure, à l'art, un peu cherché parfois, d'une phrase légèrement voilée et riche en formules heureuses. La méthode générale adoptée par M. L. est une harmonisation assez neuve du rationalisme et de l'empirisme, et, avec plus de précision, de la dialectique de Lachelier et de l'empirisme psychologique de M. Bergson. M. L. a pleine confiance en la raison, dont l'acte le plus simple, l'affirmation générale de l'être, pose d'emblée, selon lui, toutes les conditions de l'intelligibilité du réel ; à partir de cette première idée, il est possible de déduire le donné matériel, l'étendue, la durée, le mouvement, la force, la qualité. Mais la dialectique qui parvient ainsi à retrouver le contenu total du jugement primitif, ne progresse pas par synthèse, comme le voulait Hamelin : elle est essentiellement une analyse. C'est que, tout d'abord, notre raison prend conscience de l'être dans l'intuition de son acte propre ; puis les qualités sensibles et le donné matériel où elles apparaissent, loin de faire obstacle à l'intelligible, le révèlent à leur manière ; en acceptant l'intuition sensible, nous prenons possession du rationnel, et c'est en nous laissant guider par elle que nous pouvons retrouver l'enchaînement logique qu'elle suppose. Ce monde matériel est vraiment, en un sens, une création de Dieu ; c'est par Lui qu'il est intelligible, et c'est Lui que notre raison participée aperçoit dans l'univers.

Il est intéressant de rapprocher de cette forme atténuée de l'idéalisme français une tendance analogue exprimée en Angleterre, à Cambridge, par un spécialiste de l'hégélianisme tel que le Prof. John Mc Taggart Ellis Mc TAGGART. Il est vrai que, dans ses commentaires

1. Louis LAVELLE, *La dialectique du monde sensible. (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.* Fasc. 4). Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des Lettres, 1921 ; in-8, XLV-228 pp. — ID. — *La perception visuelle de la profondeur (id.* fasc. 5) ibid. in-8°, 72 pp. — Ce deuxième ouvrage est un complément du premier et « présente sur un point particulier une application des mêmes principes et de la même méthode ».

de Hegel, M. Mc T. interprétait déjà la pensée du philosophe allemand en un sens que les hégéliens stricts d'Oxford trouvaient trop voisin de Berkeley. Dans son dernier ouvrage, *The Nature of Existence* [1], où il expose directement sa philosophie, M. Mc T. répudie l'usage exclusif de la dialectique et prend soin de marquer avec précision ce que sa méthode veut bien conserver encore de celle de Hegel. Or, de fait, les divergences sont plus sensibles que les points de contact. Non seulement M. Mc T. n'accepte pas le rythme ternaire hégélien mais il fait une large part à la perception (entendue au sens même de B. Russell). S'il reste hégélien c'est par le souci de parvenir à un enchaînement de notions qui expriment les caractères généraux de l'univers : existence, qualité, substance, différentiation, relations, etc... M. Mc T. étudie très spécialement la substance et la conçoit comme indéfiniment divisible. L'univers, dans son ensemble, est aussi une substance, mais d'une unité très spéciale, et qui se définit par la propriété de se refléter soi-même, dans sa totalité, en chacune de ses parties.

C'est aussi par rapport à Hegel, et en s'éloignant de lui, que M. Ernest Belfort Bax [2] et M. Douglas Fawcett [3] définissent chacun leur méthode. Pour M. B. le rythme logique sera l'opposition du logique et de l'illogique ; son point de vue d'ensemble, le point de vue même de la conscience. La conscience expérimentée en nous-mêmes est à la fois la base inébranlable de l'idéalisme et le type sur lequel il faut concevoir l'univers. Synthèse vécue du sujet et de l'objet, elle nous suggère en quelle sorte d'unité se résolvent les antithèses du particulier et de l'universel, de l'être et de l'apparence, de l'infini et du fini, de la chance et de la loi. M. B. refuse cependant d'admettre un Absolu tel que celui de Bosanquet ou de Bradley. L'Absolu n'est pour lui qu'un principe de coordination de l'expérience ; nous sommes incapables de décider s'il se réalise autrement qu'en des consciences individuelles.

M. F. conserve au contraire l'Absolu. Mais au lieu d'en faire dériver l'univers à la manière d'une déduction logique, il le fait jaillir librement et s'épanouir comme la création d'une imagination toute-puissante. Cette imagination divine est d'ailleurs impersonnelle, infinie et de plus imparfaite. Elle n'est pas Dieu. Mais peut-être a-t-elle de quoi produire un dieu ou même plusieurs.

Pour la plupart des philosophes, la première difficulté à surmonter est de définir ce qu'ils entendent par l'être ou l'existence ou la réalité. Ce fait a frappé M. Alvin Thalheimer et déterminé le choix de la thèse de doctorat qu'il devait présenter à l'Université John Hopkins, de Baltimore [4]. Sa conclusion, — et il paraît en avoir été surpris — fut

1. John Mc Taggart Ellis Mc Taggart, *The Nature of Existence*, Volume I. Cambridge, University Press, 1921 ; in-8, XXI-309 pp.

2. Ernest Belfort Bax, *The Real, the Rational and the Alogical, Being Suggestions for a Philosophical Reconstruction*. London, Grant Richards, 1920 ; in-8, 264 pp.

3. Douglas Fawcett, *Divine Imagining. An Essay on the First Principles of Philosophy*. London, Macmillan, 1921 ; in-8°, XXVIII-249 pp.

4. Alvin Thalheimer, *The Meaning of the Terms : « Existence » and « Reality »*. Diss. (Baltimore 1918), Princeton, University Press, 1920 ; in-8, 116 pp.

que chaque système de philosophie n'a en somme d'autre fin que de définir l'existence. Aussi s'est-il résigné à dire à son tour ce qu'il en pense, et sous sa seule responsabilité : existence et réalité sont des termes synonymes ; une réalité, pour être telle, doit satisfaire à ces trois conditions : être conçue comme ayant une position dans l'espace et le temps, être conçue de telle manière que la plupart des hommes l'acceptent comme réalité, être objet de croyance.

D'Italie j'ai reçu deux volumes de vulgarisation idéaliste, l'un de M. Rinaldo NAZZARI [1], l'autre de M. Armando CARLINI [2].

Réalisme. — J'ai eu l'occasion de signaler plus haut [3] qu'à la Séance de la Société française de philosophie du 24 février 1921 l'idéalisme trouva quelques contradicteurs décidés. L'un d'eux M. André CRESSON reprit très résolument l'offensive à la Session extraordinaire de décembre : et si M. LE ROY, auquel s'adressait ce jour-là l'objection, répondit avec beaucoup plus d'habileté que ne l'avait fait précédemment M. Brunschvicg, il n'échappa cependant à l'argumentation pressante de M. C. qu'en se réfugiant au sein d'un idéalisme mystique où la conscience individuelle — la sienne même et celle de son contradicteur, mises en cause l'une et l'autre par M. C., — devait se résigner à n'être plus qu'un « flot » de l'immense courant de la Pensée. Il semble donc que grâce à M. C., auquel vint s'adjoindre un jeune professeur, M. LEROUX, le réalisme ait osé commencer de s'affirmer en Sorbonne contre la tradition idéaliste. Or M. C. ne s'est pas contenté d'une opposition orale. L'on retrouvera tout l'essentiel de son intervention dans le volume publié par lui en 1920 sous le titre : *L'Invérifiable* [4]. Il y a autre chose, certes, dans cet ouvrage. Son but principal est même d'établir qu'en métaphysique, avec les moyens de connaissance dont nous disposons, rien n'est absolument vérifiable. Nous pouvons rencontrer, par bonheur, la vérité, mais sans le savoir ; sans pouvoir, du moins, en obtenir une certitude rigoureuse. D'autre part M. C. combat seulement l'idéalisme « solipsiste » et ne paraît pas prendre très au sérieux les différentes formes de l'idéalisme transcendantal, où il verrait volontiers, je crois, avec M. Sellars, un réalisme honteux dissimulé sous une savante fantaisie dialectique. Le réalisme auquel il se rallie est lui-même très éloigné du dogmatisme naïf. Il fait une large part au relativisme. Cependant, dit-il, le réalisme est infiniment plus probable que le subjectivisme. Il faut savoir gré à M. C. de l'avoir affirmé et prouvé avec franchise, en un style clair et fort. D'aventure, si M. C. revenait à une notion plus précise de la méta-

1. Rinaldo NAZZARI, *Principî di Gnoseologia (Teoria della Cognizione). (Biblioteca di Filosofia e Pedagogia)*. Torino, Paravia, s. d. [1920] ; in-12, XXIV-272 pp.

2. Armando CARLINI, *La Vita dello Spirito (Il Pensiero moderno)*. Firenze, Vallecchi, s. d. [1921] ; in-12, 228 pp.

3. Cf. p. 270.

4. André CRESSON, *L'Invérifiable (Bibliothèque de philosophie moderne)*. Paris, Chiron, 1920 ; in-12, 399 pp. — M. A. Cresson est l'auteur de plusieurs ouvrages dont les plus connus sont : *La Morale de la Raison théorique* (Alcan, 1903), et *La Morale de Kant* (Alcan, 1904).

physique, et s'il se prenait à mieux observer, en nos premières évidences, la part de l'inévitable, dû à notre structure mentale, et celle de l'intuition proprement dite, peut-être s'apercevrait-il que ses exigences d'esprit l'apparentent, plus sans doute qu'il ne le pense, à celles d'un Platon ou même d'un Aristote.

Que d'ailleurs la critique de la connaissance ne puisse aboutir à une vérification du réalisme aussi décisive, aussi absolue, que celle à laquelle songe M. C., plus d'un réaliste moderne l'admettra. C'est en particulier la conclusion, très minutieusement établie, à laquelle O. Külpe était parvenu, et que l'on trouvera dans le 2e volume de *Die Realisierung*, publié par les soins de M. August Messer [1]. Le premier volume avait posé quatre questions et répondu seulement à la première : 1° L'affirmation du Réel est-elle légitime ? 2° Comment cette affirmation est-elle possible et moyennant quels motifs ou quels critères ? 3° Est-il légitime de vouloir déterminer la nature du Réel, et la pensée en est-elle capable ? 4° Comment cette détermination est-elle possible ? A chacune de ces trois dernières questions un volume spécial devait aussi répondre. Mais M. Messer a pu réunir en un seul volume, divisé en deux livres (2e et 3e), les réponses à la deuxième et à la troisième, parce qu'il ne disposait que du texte des leçons faites par K. (de 1902 à 1909), et non d'une rédaction entièrement développée. Ce deuxième volume a donc un peu l'apparence d'un résumé didactique.

Le livre deuxième étudie nos raisons d'affirmer le réel tout d'abord dans les sciences de la nature (ch. 1er), puis dans les sciences de l'esprit (ch. 2). Par raisons K. entend non pas des motifs psychologiques quelconques, mais des preuves rationnelles ou des faits qui ne laissent place à aucune hésitation. Ces preuves ou ces faits existent-ils vraiment ? K. passe en revue toutes les démonstrations qu'il lui a été possible de découvrir. Le premier résultat de son enquête critique est que, considérés à part, les faits seuls, ou seuls les arguments logiques, sont insuffisants ; il est indispensable de partir des faits mais aussi de les interpréter par la raison. Toutefois, même ainsi corroborés l'un par l'autre, l'expérience et le raisonnement ne peuvent aboutir en toute rigueur, qu'à une conclusion (Setzung) posant l'existence du monde extérieur et non pas à saisir cette existence même. Le réalisme, s'il est un *axiome* impliqué dans la définition même des sciences naturelles, s'il est un *théorème* établi par la critique de la connaissance, n'est plus qu'une *hypothèse* dès lors qu'une existence réelle est affirmée correspondre soit à cet axiome, soit à ce théorème. Et il en va de même des réalités spirituelles, qu'il s'agisse des consciences étrangères ou, pour chacun, de la sienne propre.

Le troisième livre, ayant à étudier la simple possibilité d'une détermination du réel, reprend la méthode suivie dans le premier volume. Il n'est donc qu'une critique du phénoménisme et du scepticisme. Il faut attendre que le quatrième livre nous apporte une réponse posi-

1. Oswald Külpe, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften.* Zweiter Band (aus dem Nachlass hrsg. v. August Messer). Leipzig, Hirzel, 1920 ; in-8, XVII-1299 pp. — Cf. *R. sc. ph. th.*, t. VIII (1913) p. 316.

tive concernant nos moyens de savoir ce qu'est la réalité. Sans aucun doute, les résultats du deuxième livre nous font prévoir que la nature du réel ne peut être, plus que son existence, reconnue sans un recours à l'hypothèse. Mais, ici et là, pour bien saisir la pensée de K., il faut se rappeler que, pour lui, le terme *Setzung* s'oppose à intuition directe possédée sans le secours de sensations et de concepts. Son intention est de faire entendre que notre esprit n'affirme le réel que par ces intermédiaires où la part du subjectivisme est inévitable.

A peu près en même temps que paraissait ce deuxième volume de l'important ouvrage de K., le Dr. STÖRRING, professeur à l'Université de Bonn, publiait une *Théorie de la connaissance*, deuxième édition de son *Introduction à la théorie de la connaissance* [1]. Puisque M. St. est aussi psychologue, on peut le rapprocher de K. Du moins fait-il souvent un usage très heureux d'observations psychologiques obtenues, semble-t-il, par l'application des méthodes de Würtzburg ; il semble aussi que la limitation qu'il a soin d'apporter à la valeur de l'introspection et aux conclusions épistémologiques autorisées par l'existence admise de consciences multiples, soit due à une même orientation d'esprit. Sur plusieurs points, d'ailleurs, ses critiques de l'idéalisme, celui de Mill, de Laas et de Mach, ou celui de Rickert et de Windelband, viennent confirmer les remarques de K. Quant aux preuves présentées de la réalité du monde extérieur, elles reposent, M. St. en fait la remarque, sur le principe de causalité ; et celui-ci est légitimé à son tour, ainsi que les tout premiers principes, par une conception nouvelle du jugement synthétique a priori. Là est l'intérêt du livre. Dirons-nous aussi : là réside sa vraie valeur ? Ce ne serait pas sans hésitation. M. St. annonce, en effet, son intention d'établir, d'un point de vue très différent de celui de Kant, la *possibilité* de jugements synthétiques à priori, valables même en métaphysique. Or son étude, appuyée sur l'analyse de raisonnements du type : $a > b$, $b > c$, donc $a > c$, et sur une interprétation psychologique des principes premiers, ne me paraît pas, même si elle est de tous points exacte, dépasser la simple description des faits. Il légitime sans difficulté la valeur logique universelle des principes ; il montre aussi — (et c'est intéressant, mais ne pouvait-il y aboutir à moins de frais ?) — que, même dans le principe d'identité il y a synthèse. Je n'ai pas vu comment M. St. fonde le droit pour l'esprit à poser ces synthèses.

Ce retour au réalisme dont les promoteurs en Allemagne furent des psychologues comme Külpe et pour une part aussi l'école de Husserl [2], n'allons-nous pas le voir se renforcer de l'adhésion inattendue de l'une des citadelles de l'idéalisme néo-kantien, l'Université même

---

1. Gustav STÖRRING, *Erkenntnistheorie*. Zweite Auflage der *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Leipzig, Engelmann, 1920 ; in-12 VIII-356 pp.

2. Voir en particulier le tome IV du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. hrsg. v. Edmund HUSSERL. Halle a. d. S., Niemeyer, 1921. Ce volume contient en particulier des études de psychologie et de logique dont il sera rendu compte ultérieurement.

de Marburg ? C'est pourtant un fait que l'un de ses disciples, aujourd'hui professeur titulaire, le Dr. Nicolai HARTMANN — le même, si je ne me trompe pas, qui, en 1909, interprétait Platon dans le plus pur esprit de l'école de Cohen [1] — vient d'écrire un gros livre bien ordonné, clair, d'allure très franche, qu'il intitule à dessein *Métaphysique* de la connaissance, pour démontrer la supériorité de la thèse réaliste [2]. C'est un fait aussi, que dans sa méthode de travail il rejoint, pour une large part, Husserl.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. La première est consacrée à décrire simplement le fait de la connaissance, tel qu'il se donne à l'observation : c'est une « phénoménologie », au sens de Husserl ; puis à relever, à énumérer les difficultés que le fait, ainsi décrit, présente : « aporétique » renouvelée d'Aristote, dont M. H. regrette que l'on ait abandonné l'usage. C'est pourtant, remarque-t-il, le meilleur moyen d'éviter les problèmes artificiels, nés de préjugés ou de théories insuffisantes. La deuxième partie examine les diverses solutions possibles, et tout spécialement celles de l'idéalisme : idéalisme empirique, transcendantal, métaphysique (Fichte), logique, phénoménologique. La troisième expose le sens et la portée de l'ontologie à laquelle l'auteur demandera, dans la quatrième partie, de résoudre les « apories » de la connaissance.

La réaction très décidée de l'auteur contre la tyrannie de l'idéalisme s'affirme dès le début par le soin qu'il prend de se libérer de toute tendance subjectiviste dans sa description même du donné. Cependant il sait mieux que personne avec quelle hauteur l'idéalisme logique, qui est celui de l'école de Marburg, refuse de reconnaître le moindre donné véritable et se hâte de le transformer en un X indéterminé, simple occasion ou excitant de l'activité logique : « *Gegeben ist überhaupt nichts*, das scheinbar Gegebene ist nur « aufgegeben », nämlich dem Denken als Problem. » (p. 34). Mais ce n'est là, remarque M. H., qu'un paradoxe. Un problème à résoudre, s'il se distingue d'un autre problème quelconque, c'est bien qu'il se présente, qu'il se donne, avec un minimum de détermination accepté par l'esprit. D'autre part, M. H. prend bien garde aussi de ne point préjuger le réalisme. Et c'est dans son ontologie même que cette précaution est constante. M. H. accepte la définition d'Aristote : la métaphysique étudie l'être en tant qu'être ; mais cette notion de l'être, comme toute autre dont l'ontologie trouve l'emploi, doit se prendre en elle-même, sans application au réel. C'est bien ici encore la manière de Husserl. L'originalité de M. H. est d'être amené à cette « Wesensschau » par sa critique de l'idéalisme logique. Il est clair, en effet, que la tendance de l'idéalisme logique est de tout réduire aux rapports des idées ; de sa part, conserver à l'esprit en général une supériorité active sur l'objet en général est une survivance injustifiée de l'idéalisme de Kant ou bien de Fichte ; la relation sujet-objet doit être elle-même réduite par l'analyse de ses conditions

1. Cf. *R. sc. ph. th.*, t. IV (1910) pp. 733 ss.

2. Nicolai HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin u. Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter u. Co., 1921 ; in-8, XII-389 pp.

les plus générales. Or si l'on procède ainsi, l'on est forcé, comme d'ailleurs en toute théorie générale de la connaissance, de remonter jusqu'à l'idée d'être, et donc de présupposer une ontologie critique à la critique même de la connaissance.

Ontologie critique : ce qualificatif a dessein de marquer qu'il ne s'agit pas de revenir simplement à Aristote ou à Wolff. L'ancienne métaphysique eut le tort, selon M. H., de réaliser trop naïvement les concepts. Passons sur cette réserve. M. H. n'en reconnaît pas moins que, pour expliquer la connaissance, il faut considérer le sujet, l'objet et leur relation comme soumis tous trois, et au même titre, aux lois générales de l'être. Le phénomène de la connaissance est ainsi replacé dans un ensemble. Il n'y a plus à se demander comment le sujet peut se conformer à l'objet, ou l'objet dépendre du sujet ; l'un et l'autre relèvent des mêmes principes : leur accord est donc normal. Si Kant, note à propos M. H., avait tenu compte de cette solution, il n'eût pas si facilement accepté le fameux dilemne par lequel il introduit le principe de la déduction transcendantale.

Une conséquence décisive de ce point de vue est de ne plus enfermer l'être dans les limites de la raison. Il peut y avoir dans le monde de l'irrationnel ; les lois mêmes de l'esprit peuvent échapper à notre connaissance ; celle-ci n'est pas non plus astreinte à la seule forme scientifique. Par suite, dans le fait lui-même de la relation du sujet à l'objet, il peut y avoir, et il y a, un mystère auquel il est indispensable de se résigner. L'idéalisme lui-même n'y est-il pas obligé malgré ses prétentions à l'intelligibilité absolue ?

M. H. ne se laisse cependant pas entraîner à l'agnosticisme ou au scepticisme. Le fait de la connaissance, tel qu'il s'est révélé à l'analyse, témoigne de la présence dans l'esprit d'une représentation de l'objet. Entre eux un minimum d'identité est donc requis, soit dans la connaissance a priori, soit dans l'expérience. La sensation ou l'idée peuvent n'être qu'un symbole ; le lien déterminé de ce symbole à l'objet réel suffit à rendre possible le réalisme ; et son imperfection à l'égard de la totalité de l'être assure le progrès indéfini de la connaissance.

Par cette dernière réflexion, M. H. entend satisfaire à l'une des exigences légitimes de l'idéalisme logique ; l'on a vu qu'il reste aussi sous l'influence de cette doctrine par la suprématie qu'il conserve à l'idée ; car il ne se croit pas autorisé à conclure de l'identité des lois qui régissent le sujet et l'objet, à l'existence d'une Intelligence suprême. D'autres insuffisances pourraient être signalées ; celle, par exemple du criterium de vérité qu'il propose en terminant. Mais aucune d'elles ne peut laisser méconnaître l'intérêt de cet effort de libération — effort vigoureux et lucide — par lequel M. H. revendique à l'encontre de l'idéalisme de ses maîtres : le fait de l'intuition rationnelle, l'existence d'une réalité indépendante de l'esprit et les limites de notre science.

Signalons encore en Allemagne comme devant favoriser l'extension du réalisme : l'*Introduction* du Dr. August MESSER [1], l'éditeur du 2e

1. August MESSER, *Einführung in die Erkenntnistheorie. (Wissen und Forschen.* Bd. XI) Zweite, umgearbeitete Aufl. Leipzig, Meiner, 1921 ; in-12, IV-212 pp.

volume de Külpe (malgré quelques pages contre le catholicisme, pour le moins inutiles), — un plaidoyer éloquent du D. Peter WUST [1] en faveur d'une métaphysique de l'avenir qui s'inspirerait de Troeltsch et de Simmel : l'auteur y esquisse un tableau de la philosophie allemande au XIXe siècle et consacre quelques pages à Bergson ; — enfin une brochure où le Dr. J. GEYSER [2] trace le programme d'une philosophie qui accepterait pour méthode l'intuition des essences ou formes, telle que l'entend Husserl : il est certain qu'un ouvrage comme celui de N. Hartmann est fait pour donner à M. G. bon espoir dans l'utilité de ce point de vue.

Il ne m'a point paru que le nouveau livre de M. B. W. SELLARS fût en progrès bien marqué sur son *Critical Realism* 3. Le naturalisme de M. S. était déjà suffisamment indiqué dans son précédent ouvrage, et les développements ou discussions qu'il y ajoute accentuent la difficulté de trouver une position intermédiaire entre le matérialisme et l'hylémorphisme aristotélicien. Ses passages les plus clairs sur l'espace, le temps, le changement, la finalité, et même sur la conscience ne diffèrent de l'aristotélisme que par cette affirmation générale que nulle part il n'y a de « formes » proprement dites. Le même principe commande les quelques précisions apportées à l'explication de la connaissance. Il n'y aurait pas une essence des choses à connaître, mais seulement leurs positions respectives, leurs relations, leur structure physique, leurs changements, leurs « capacités fonctionnelles », leur comportement ; vis-à-vis de ces « caractéristiques » diverses nos idées ne seraient que des moyens de connaissance, en partie au moins symboliques. M. S. revient aussi, mais sans l'éclaircir beaucoup, sur la manière spéciale dont nous connaîtrions les autres consciences : bien que la conscience ne soit nullement une substance distincte de l'organisation nerveuse, nous atteindrions celle d'autrui, non point seulement par l'analogie que présentent avec nous-mêmes les apparences extérieures des autres hommes, mais par une sorte d'interprétation instinctive de ces apparences.

En précisant quelle est sa position personnelle à l'égard du réalisme, M. John LAIRD, de l'Université de Belfast 4, exprime, avant toutes choses, son désir de voir cette philosophie s'étendre à l'étude de la psychologie, des sciences morales et de l'art. Lui-même tente cet élargissement en quelques pages un peu brèves. Sur les problèmes plus techniques, déjà étudiés par d'autres, ses opinions sont très voisines de celles de Sellars. Il attire l'attention sur la nécessité de joindre aux

---

1. Peter WURST, *Die Auferstehung der Metaphysik*. Leipzig, Meiner, 1920 ; in-12, x-284 pp.

2. Joseph GEYSER, *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Programm*. Freiburgi. Br., Herder, 1921 ; in-12, 51 pp.

3. Roy Wood SELLARS, *Evolutionary Naturalism*. Chicago, The Open Court Publishing Co., 1922 ; in-8, XIII-343 pp. — Cf. *R. sc. ph. th.*, t. IX (1920) p. 199.

4. John LAIRD, *A Study in Realism*. Cambridge, University Press, 1920 ; in-8, XII-228 pp.

sensations, dans la perception, la « signification » (Meaning) qui seule en fait une véritable connaissance ; puis sur le lien à maintenir entre les catégories et la réalité concrète malgré leur indépendance logique.

L'étude de M. J. Lemaire sur *La Connaissance sensible des objets extérieurs* [1] touche à plusieurs points de psychologie qui intéressent aussi la critique de la perception : action de l'objet sur le sens, objectivité des sensations, objectivité de l'étendue, assimilation des objets par la conscience sensible, objectivation des connaissances sensibles. Étant admise la subjectivité des qualités sensibles, M. L. propose d'expliquer l'action de l'excitant par l'analogie du type d'influence exercée sur les combinaisons chimiques par la chaleur, la pression ou la lumière : sorte d'action directrice qui ne transmet pas une forme, mais détermine entre les éléments en présence un système nouveau ; de tel système déterminé, ainsi provoqué dans l'organe par un excitant déterminé, naîtrait dans le sens lui-même, « par une consonance nécessaire », telle qualité simple : saveur, son ou lumière ; l'objectivité de la sensation serait ainsi définie par une équivalence et non par une identité de forme.

L'étendue, — propriété de la matière liée intimement à ses énergies sans se confondre avec elles, principe statique de leur organisation et n'agissant que par elles, — se distingue des qualités sensibles ; elle est objective ; condition de l'activité de l'objet et de la réaction du sens, elle sera en cette réaction même sous la dépendance de l'étendue de l'objet ; par le mouvement, le sujet étendu est donc en mesure de prendre contact avec toute l'étendue d'un corps, et, en synthétisant les mouvements commandés par la forme de l'objet à parcourir, il se représentera cette forme. La chose elle-même, c'est-à-dire le corps avec son étendue et ses qualités, sera perçue en son unité, grâce à la simultanéité de ses actions diverses sur une conscience, qui elle aussi est une, mais surtout grâce à l'identité de l'étendue à laquelle la conscience est forcée d'attribuer les impressions reçues.

Mais ceci ne rend pas compte encore de l'objectivation proprement dite. Comment la conscience sensible perçoit-elle son objet distinct de soi ? C'est, dit M. L., par le sentiment intime de son activité même où il est normal qu'elle discerne l'« étreinte étrangère » subie.

En toutes ces remarques, plus nuancées que je ne puis l'indiquer, M. L. prend un soin extrême d'assurer la continuité de sa pensée avec l'enseignement de S. Thomas d'Aquin ; sa tentative, à la fois hardie et très circonspecte, n'a peut-être pas encore rencontré toute la précision et la clarté désirables. Elle est cependant très utile ; beaucoup plus utile, il me semble, que l'essai renouvelé récemment par le T. R. P. Gredt, O. S. B. [2], de sauvegarder une perception immédiate d'une couleur objective, au contact de la rétine, et d'un son objectif, au contact des terminaisons nerveuses de la membrane basilaire.

---

1. J. Lemaire, *Étude sur la Connaissance sensible des objets extérieurs*. Liège, Société industrielle d'Arts et Métiers, 1921 ; in-8, pp. 57.

2. Josef Gredt, *Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis*. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia, 1921 ; in-8, VIII-332 pp. — Cf. *R. sc. ph. th.*, t. VIII (1914), p. 324.

C'est à un point de vue réaliste que se place M. PAULHAN pour nous décrire le *Mensonge du monde* [1]. Il ne justifiera que dans un prochain volume sa philosophie de la connaissance. Mais si le monde est mensonge, quelle vérité y verrons-nous jamais ? De fait, M. Paulhan veut dire seulement que rien n'est simple en ce monde et rien d'une seule venue. Chaque être, et l'ensemble du monde, est une synthèse d'éléments contraires, un mélange d'accord et d'opposition. Dans l'évolution elle-même de ce mélange, la perfection possible une fois atteinte, est inévitablement suivie de l'évanescence ou disparition de l'être dans le triomphe de sa tâche accomplie. L'existence est « une sorte de transition entre un néant par défaut d'organisation et un néant par perfection de synthèse. » C'est le triste monde païen, dépouillé même de ses dieux, des Idées ou de l'Acte pur.

Dans la première étude du recueil publié par les rédacteurs de *La Nouvelle Journée* sous ce titre combatif : *Le Procès de l'Intelligence* [2], M. Paul ARCHAMBAULT déclare qu'en prenant comme sujet d'étude « l'intelligence, sa nature, le sens et la portée de son œuvre, son rôle dans la recherche philosophique, dans la création artistique, dans l'action politique et sociale, dans la vie morale et religieuse », ses collaborateurs et lui entendent bien avoir affaire « au nœud commun de beaucoup de discussions contemporaines » : mais ils veulent au surplus s'attaquer à des problèmes de fond et faire œuvre de construction positive. L'article très nourri de M. Maurice BLONDEL, celui qui termine le volume et lui a valu son titre, répond manifestement, et plus que tout autre, à cette dernière intention. L'Avant-Propos dit aussi qu'en ces études parues d'abord séparément dans *La Nouvelle Journée*, « malgré certaines différences de méthode et de vocabulaire, on reconnaîtra aisément... l'identité de leur inspiration fondamentale », identité d'inspiration, sans laquelle ajoute plus loin M. Archambault, un livre demeure incompréhensible. J'ai donc une excuse, aux yeux des auteurs du recueil, de m'attacher exclusivement en ce bulletin, qui est de métaphysique, à essayer de saisir leur tendance philosophique commune, et de penser la trouver dans les pages si substantielles de M. Maurice Blondel.

Or cette tendance est, il me semble, de réagir contre une intelligence trop étroite de l'intelligence, mais aussi d'éviter ces trois écueils dont on les menace : le pragmatisme, l'intuitionisme bergsonien et le thomisme pur, et pour y parvenir, d'élaborer une conception à la fois traditionnelle et neuve de l'intelligence, où le pouvoir de définir par concepts serait légitimé, mais absorbé et dépassé au profit d'une intuition supérieure, riche d'expérience morale, et capable de nous unir intimement au Réel.

L'intelligence, suppose M.B., est, au sens fort du mot, connaissance de ce qui est : non pas connaissance abstraite et par intermédiaire,

---

1. Fr. PAULHAN, *Le mensonge du monde. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)*. Paris, Alcan, 1921 ; in-8, 362 pp.

2. Paul ARCHAMBAULT, Maurice BRILLANT, Paul GEMAHLING, Louis RUY, Maurice BLONDEL, *Le Procès de l'Intelligence*. Paris, Bloud et Gay, 1922 ; in-12, 306 pp.

mais « intussusception » de l'être en son unité concrète ineffable. Ni le concept, ni les relations conceptuelles ne suffisent à cet idéal. Mais d'autre part, ni le sentiment, ni la sensation, ni une intuition vague, ne peuvent non plus y prétendre. La psychologie moderne n'a-t-elle pas établi qu'il n'est pas de perception, si élémentaire soit-elle, sans un usage au moins implicite de l'idée ? Par ailleurs notre intelligence ne peut se satisfaire de connaître le monde sensible ; elle est orientée vers Dieu même d'où elle tient sa lumière. Si donc il est indispensable de distinguer les fonctions multiples de l'intelligence, à partir de la simple perception jusqu'à la possession parfaite de Dieu, il ne l'est pas moins de rechercher l'unité qui en assure la vivante synthèse. Ce principe d'unité, cette essence de l'esprit serait-elle, comme on l'a prétendu, dans l'intuition abstraite de l'idée ? Mais l'intelligence renoncerait alors à connaître le réel, et la possibilité d'une vision surnaturelle de Dieu apparaîtrait contradictoire. L'idée n'est qu'un instrument imparfait, intermédiaire entre l'abondance confuse de l'intuition sensible qu'elle appauvrit pour l'ordonner, et la possession totale. Où donc chercher en nous-même, la clarté propre à la connaissance réelle ? Jouant la difficulté M. M. B. le demande à saint Thomas d'Aquin, à ses passages connus sur le jugement porté sous l'influence de la vertu ou du Saint-Esprit. Ces suggestions mieux analysées, rapprochées d'expériences analogues comme celle, par exemple, de la sympathie agissante, et souvent mortifiante, qui seule nous ouvre le secret d'une autre âme, indique où est en nous le mode de connaissance à la fois le plus intime à nous-même, et le plus objectif, et quelle dialectique le rend possible. Pour y atteindre, il faut certes l'observation, la compétence ; mais, avant cela, un effort moral continu et ce milieu de l'action où viennent se révéler les réalités individuelles les plus vivantes. Sans doute encore, pour s'élever aux suprêmes hauteurs de la vie spirituelle, le don divin sera nécessaire : mais le don de l'amour, et l'intelligence savoureuse qu'il inspire, viennent au-devant d'une connaissance par amour qui implicitement les désire et s'ordonne à les recevoir. Cependant M. M. B. veut ici encore assurer son rôle à la connaissance notionnelle : ce sera de conserver à l'intelligence son activité autonome, jusque dans l'intuition la plus absorbée. « L'hétérogénéité des deux sortes de connaissance est la condition indispensable de la plus étroite unité concevable et réalisable. » (p. 298).

Ce résumé n'est, et ne pouvait être, qu'un schème « notionnel » d'où sont bien absentes l'abondance, la complexité, la véhémence habituelles à M. M. B. Malgré tout, le lecteur apercevra peut-être que la pensée de l'auteur de l'*Action* s'est éclaircie et s'est enrichie. Sa défiance reste assez vive à l'égard de l'idée, sa conception de l'union de connaissance, à mon avis, trop peu distincte, et telle expression ne satisfera point encore les théologiens [1]. Mais la part très large faite explicitement à la connaissance « notionnelle » dans l'exercice même de la connaissance « réelle », et à l'intelligence au sens premier où

1. Je pense à celle-ci : « s'il n'était destiné à la contemplation unitive, l'homme ne serait pas capable de vie rationnelle » (p. 283). M. M. B. l'emploie, il est juste de le remarquer, comme un « exemple extrême » et une « formule abrégée. »

l'entendaient Platon et Aristote [1], est un point de jonction avec le thomisme, qu'il est intéressant de souligner. Les Anciens étudièrent l'intelligence dans sa fonction la plus manifeste, et c'était indispensable pour affermir la science, la philosophie et la morale. Il est normal aujourd'hui de vouloir préciser la nature de son intervention dans l'expérience de la réalité concrète, que celle-ci soit psychologique, artistique, morale ou religieuse ; et l'ayant fait, ou s'y essayant, de chercher à concevoir l'unité de l'intelligence en toutes ses démarches. Mais ne pourrait-on pas le tenter par une méthode d'analyse plus affinée, plus critique que celle de M. M. B., et moins certaine dès le début du genre de solution auquel elle doit mener ? N'est-ce pas, au reste, à une observation psychologique plus précise que M. M. B. doit en grande partie les meilleurs progrès de sa pensée ?

Pragmatisme. — En faveur du pragmatisme M. Georges Sorel [2] a réuni un certain nombre d'articles de tour assez piquant ; tandis que l'écrivain anglais Vernon Lee [3] (Violet Paget) a fait traduire en français un autre recueil de critiques souvent acerbes contre le pragmatisme, où M. Georges Sorel n'est pas épargné. Il y a de tout dans le volume de M. G. S. : les réflexions sur Kant, William James et Bergson se mêlent aux essais sur l'architecture du moyen âge, aux observations sur la science grecque et la physique moderne, et même à quelques aphorismes sur Renan et la Théologie de Saint-Sulpice. A quoi le pragmatisme n'est-il pas utile ! Mais à condition, remarque M. G. S., de l'entendre lui-même pragmatiquement, et d'en attendre moins une doctrine positive, qu'une épreuve suggestive des idées. Cependant Vernon Lee reproche au pragmatisme d'avoir perverti l'humanisme véritable, celui qui juge de toutes choses et de l'univers par leur valeur humaine, en nous autorisant à vivre sciemment de mensonges. L'illusion est peut-être la condition inévitable de notre vie, mais elle n'est pas de ces « objets d'utilité domestique que l'homme doive fabriquer pour son propre usage. » V. L. le fait sentir vivement à W. James, à Schiller, à Tyrrell, à Crawley (*The Tree of Life*, 1905), à G. Sorel, tout en reconnaissant, comme ce dernier et avec Peirce, dans le pragmatisme, une méthode souvent utile pour éclaircir nos idées.

G. Sorel est, on le sait, un admirateur, mais non pas toujours docile, de Bergson. Son chapitre sur l'*Évolution créatrice*, « ce grand monument

1. Il est curieux de noter que M. Archambault (p. 6, note), M. Brillant (p. 35), M. l'abbé Ruy (p.162), écartent à dessein ce sens de leur définition de l'intelligence, de la définition du moins qu'ils attribuent aux intellectualistes. M. Maurice Blondel (p. 227 et ss), est plus équitable. Mais il l'est moins en ajoutant : « Peu de nos contemporains assurément soutiendraient, *comme on l'a fait intrépidement jadis*, qu'en examinant attentivement du feu ou une pierre, nous saisissons, sous les différences indéfinies qui échappent à la science, l'essence même de « l'ignéité ou de la pétréité ». Ni Aristote, ni Avicenne, ni S. Thomas d'Aquin n'ont eu pareille intrépidité.

2. Georges Sorel, *De l'utilité du pragmatisme* (*Études sur le devenir social*, XVI) Paris, Rivière, 1921 ; in-16, 571, pp.

3. Vernon Lee, *Les mensonges vitaux. Études sur quelques variétés de l'obscurantisme contemporain.* Traduit de l'anglais par le Dr Eugène Bernard Leroy. *(Bibliothèque de philosophie contemporaine)* Paris, Alcan, 1921 ; in-8°, 308 pp.

de la réflexion contemporaine », est une critique parfois dure. Même attitude chez M. Firmin NICOLARDOT [1] « ex-chargé de cours à l'Université de Lille.» Ses *Remarques et Esquisses* sont publiées sous la forme décousue de notes de lectures prises en marge de chaque ouvrage de Bergson. Le procédé est fatigant ; pour le lecteur du moins. Il a pourtant cet avantage de rompre le charme de la phrase bergsonienne et d'en mettre à nu les insuffisances ou les habiletés dialectiques. Plus d'une de ces remarques portent au vif de la doctrine. Le reproche le plus constant fait à Bergson est de ne pas avoir encore un sens assez profond de la continuité du dynamisme vital.

M. G. PENTIMALLI [2] retrace en quelques pages l'histoire de la notion de durée depuis les Grecs jusqu'à Guyau, pour mieux faire comprendre les mérites de Bergson. Il estime pourtant que celui-ci n'a pas suffisamment justitié « l'insertion de la durée au cœur du réel. » Ce sera la tâche de l'idéalisme de l'avenir.

II. — QUESTIONS SPÉCIALES.

Philosophie religieuse. — Les ouvrages de M. S. RADHAKRISHNAN [3] et du Dr. K. KESSELER [4] peuvent, se complétant l'un l'autre, permettre un aperçu assez complet des rapports que soutiennent les diverses philosophies modernes avec le problème religieux. M. S. R. nous parle de Leibniz, de J. Ward, de Bergson, de W. James, d'Eucken, de B. Russell et de l'Idéalisme Personnel (F. C. S. Schiller, Howison, Rashdall, Balfour). Son but est d'opposer le pluralisme à l'absolutisme et de montrer que ce dernier seul permet une philosophie conséquente avec elle-même, tandis que le pluralisme, quel qu'il soit d'ailleurs, est toujours victime de préjugés religieux. Chemin faisant et dans son dernier chapitre, M. S. R. pose les bases d'un idéalisme positif inspiré des Upanishads. — Le Dr. K. critique, du point de vue catholique, les systèmes allemands de toutes nuances, y compris le socialisme et la théosophie, mais spécialement l'idéalisme logique. Il ne pouvait cependant connaître le point de vue auquel s'est placé récemment M. J. HEILER [5] pour décrire l'Absolu idéal.

Le lecteur français désireux de mieux connaître la philosophie religieuse de A. J. BALFOUR, lira avec intérêt la traduction des confé-

---

1. Firmin NICOLARDOT, *A propos de Bergson. Remarques et Esquisses.* Paris, Vrin, 1921 ; in-8°, 173 pp.

2. G. PENTIMALLI, *H. Bergson. La dottrina della durata reale e i suoi precedenti storici.* Bocca, s. d., 190 pp.

3. S. RADHAKRISHNAN, *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy.* London, Macmillan, 1920 ; in-8°, XII-463 pp.

4. Kurt KESSELER, *Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie* Zweite Aufl. Leipzig, Klinkhardt, 1920 ; in-8, 93 pp. — ID., *Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart.* Ibid., 1920 ; in-8° 68 pp.

5. Josef HEILER, *Das Absolute. Methode und Versuch einer Sinnklärung des Transzendentalen Ideals* ». München, Reinhardt, 1921 ; in-8°, VII-78 pp.

rences données par lui à Glasgow en 1914 [1]. Leur but est de montrer que « la culture humaine, dans tout ce qu'elle a produit de supérieur soit dans le domaine du beau, soit dans celui du bien, soit dans celui de la science, réclame Dieu pour soutien ; que l'Esprit humain, sans l'Idée de Dieu, perd plus de la moitié de sa valeur » (p. 294) ; le principe de cette démonstration étant formulé de la manière suivante : « Si nous voulons soutenir la valeur de nos croyances et de nos émotions les plus hautes, il faut que nous leur découvrions une origine pertinente. Il faut que la Beauté soit quelque chose de plus qu'un accident ; il faut que la moralité découle d'une source morale ; il faut que la connaissance découle d'une source rationnelle. » (p. 296). B. remarque lui-même l'apparente banalité de sa méthode et de ses conclusions. Mais dans le fait, les réflexions et les procédés qui les soutiennent sont très personnels ; avec une philosophie aussi peu arrêtée, un probabilisme aussi nuancé, il me paraît difficile d'établir avec plus d'originalité et de force que la croyance en Dieu est nécessaire.

Esthétique. — Les lecteurs de la *Revue Néo-scolastique de philosophie* n'ignoraient pas l'intérêt pris par M. De Wulf aux problèmes esthétiques. L'invasion de la Belgique eut cette conséquence de permettre à l'éminent historien de faire connaître sa philosophie de l'art en France. Il l'exposa en une série de leçons données à la Faculté des lettres de Poitiers en 1915 et 1916. Ces leçons forment aujourd'hui un volume, véritable petit traité « de haute vulgarisation philosophique [2]. » M. D. W. y parle de la genèse, de la nature, de la perception et de la fin de l'œuvre d'art ; accessoirement de la beauté dans la nature, moins accessible, à son avis, que la beauté de l'art; puis, en appendice, de l'esthétique médiévale. La position générale adoptée est franchement objectiviste et intellectualiste ; et elle le paraît plus encore par suite de l'allure didactique de l'exposé. Toutefois, dans sa critique de l'Einfühlung et des théories sociologiques ou pragmatistes, et dans son chapitre sur *L'impression d'art*, M. D. W. fait une part équitable au subjectivisme.

Une même inspiration, et plus exclusivement thomiste encore sous une forme plus souple, anime la brochure de M. Jacques Maritain : *Art et Scolastique* [3]. Dans la *Revue de Philosophie*, Melle Valentine Reyre [4] indique les mérites de ce bref exposé, son utilité pour les artistes, et aussi le sens dans lequel il pourrait être développé.

C'est, on le sait, à une théorie esthétique généralisée, à un « pancalisme », que la réflexion philosophique de J. M. Baldwin, est venue

1. Arthur James Balfour, *L'Idée de Dieu et l'Esprit humain*. Traduction de J.-L. Bertrand, Troisième édition. Paris, Bossard, 1916 ; in-8, xii-335 pp.

2. Maurice De Wulf, *L'Œuvre d'Art et la Beauté*. Conférences faites à la Faculté des Lettres de Poitiers. Louvain, Institut de philosophie ; Paris, Alcan, 1920 ; in-12, 224 pp.

3. Jacques Maritain, *Art et Scolastique*. Paris, Librairie de l'art catholique, 1920 ; in-16, 188 pp.

4. *Revue de philosophie*, janv.-fév. 1922, p. 88.

aboutir. *Le médiat et l'immédiat* [1], traduction et adaptation du 3e volume de *Thought and Things*, présente l'une des étapes les plus importantes de cette réflexion. Le traducteur, M. E. PHILIPPI, n'est pas sans mérite de n'avoir pas renoncé à chercher des équivalents à peu près français au vocabulaire si personnel du psychologue anglais.

Causalité. — Il y a une manière toute générale et a priori de traiter du problème de la causalité. C'est elle, par exemple, que suit M. Ernest BERG [2] pour légitimer le déterminisme. M. Wilhelm HEUER [3] préfère une méthode bien différente. De tous les aspects du problème choisissant le plus fondamental, il se demande d'où vient à l'homme ce besoin de chercher des causes à ce qu'il voit ; puis prenant et analysant de nombreux exemples, il en dégage avec patience les lois psychologiques, et la valeur épistémologique. M. W. H. est d'ailleurs réaliste. Son travail est de ceux — trop rares en philosophie — qui peuvent être étudiés avec fruit et contribuer au développement positif d'un problème. Il mériterait, de ce chef, une étude détaillée que je m'excuse de ne pouvoir donner ici. L'on aimerait avoir sur cet ouvrage l'avis de M. Störring [4].

Valeur. — Dans son discours de réception à l'Académie royale des sciences morales et politiques, M. l'abbé Juan ZARAGÜETA [5] s'est proposé d'établir, contre le positivisme, la réalité des valeurs rationnelles. Il l'a fait, avec habileté et avec rigueur, par l'étude même du langage : l'analyse consciencieuse du vocabulaire et de la syntaxe révèle une activité de l'esprit et un sens de nos pensées, irréductibles à l'empirisme pur.

Le Saulchoir. M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

IV. — LOGIQUE

M. JOHNSON commence la publication d'un traité de Logique [6]. « En ce qui concerne les éléments formels, c'est un essai qui voudrait être écrit en étroite connexion avec l'ouvrage classique du Dr Keyne. Pour ce qui regarde les éléments matériels, le système de Mill est pris

1. James Mark BALDWIN, *Le médiat et l'immédiat.* Traduit par R. PHILIPPI. *(Bibliothèque de philosophie contemporaine)*. Paris, Alcan, 1921 ; in-8, XII-324 pp.

2. Ernest BERG, *Das Problem der Kausalität. Eine philosophische Abhandlung. (Bibliothek für Philosophie,* hsg. v. Ludwig STEIN, 19. Bd.) Berlin, Simion, 1920 ; in 8, 101 pp.

3. Wilhelm HEUER, *Warum fragen die Menschen Warum ? Erkenntnistheoretische Beiträge zur Lösung des Kausalproblems.* Heidelberg, Winter, 1921 ; in-8°, XXVIII-330 pp.

4. Cf. supra p. 275.

5. D. Juan ZARAGÜETA BENGOECHEA, *Contribución del Lenguage a la Filosofia de los Valores.* Discurso leido... el día 20 de junio de 1920... *(Real Academia de Ciencias morales y politicas)*. Madrid, Ratès, 1920 ; in-8°, 221 pp.

6. W. E. JOHNSON. *Logic.* Part. I. Cambridge, University Press, 1921 ; in-8°, XL-255 pp.

comme base première de discussion ; mais l'on ne se fait pas faute de le soumettre à d'importantes critiques, le plus souvent selon les vues des logiciens dits conceptualistes ».

Ce travail comprendra quatre parties dont nous ne possédons que la première. Si j'entends bien les indications de M. J., la seconde traitera principalement de la *Démonstration* (p. XXIV). La troisième figurera sous ce titre : *Les Fondements logiques de la science* (p. XXVI). La quatrième s'occupera uniquement de *La Probabilité formelle* (p. XL). Quant à la première qui n'est revêtue d'aucun titre spécial, elle a pour objet d'étudier ce qui se rapporte à la *Proposition*. Pour M. J. « la proposition » est l'unité à partir de laquelle doit se former tout le corps des principes logiques ; elle constitue par excellence l'unité mentale. L'auteur veut qu'on y attache le sens concret d'un jugement, d'une « assertion caractérisant le fait » ; nous verrons qu'il considère ce point comme essentiel (ch. I). Entrant tout de suite dans les principes de la Logique formelle sans se préoccuper, pour l'instant, de les critiquer ni de les justifier, il commence par examiner brièvement la proposition dans ses formes les plus impersonnelles, interjections, exclamations, qui psychologiquement sont primitives (ch. II). Ensuite il signale les différentes façons dont la proposition peut se « composer », et il donne la formule des principales « implications » (ch. III). Puis il indique comment la proposition peut se « modifier » ; il utilise à cet effet certains adjectifs en précisant la signification qu'il y prête ; tels sont les qualificatifs « certifié ou non-certifié, nécessaire ou possible, verbal et analytique, réel et synthétique » (ch. IV). Il consacre tout un chapitre à ce mode particulier que crée la négation : ceci lui donne occasion d'observer, conformément à l'idée qu'il se fait de toute proposition, que nos dénis eux-mêmes ne laissent pas de se rapporter à quelque chose de spécifique ni d'affecter un sujet donné, offrant lui aussi quelque espèce de réalité (ch. V). Après ce premier examen de la proposition, synthèse mentale qui représente l'unité logique, M. J. la décompose en ses éléments. Considérant en premier lieu le *substantif*, ou sujet, il étudie successivement le nom propre et l'article (ch. VI) ; les noms communs avec les définitions et les divisions (ch. VII) ; les énumérations et les classes : il se demande à ce propos si une classe possède d'une manière authentique une réelle entité de nature, et il répond judicieusement que cela dépend... ; il aperçoit d'ailleurs très bien la relation qu'il y a entre cette question et celle du principe de l'abstraction (ch. VIII). Comme c'est effectivement le nom commun qui sert à construire les propositions générales, l'on n'est pas surpris que celles-ci fassent l'objet du chapitre suivant, lequel devra être lu, remarque l'auteur, en connexion avec le chapitre troisième : cette nouvelle étude complète la précédente et, au moyen de figures très ingénieuses, elle présente le tableau des différentes « implications immédiates » (ch. IX).

M. J., se dégageant alors des questions de pures formalités, cherche à distinguer les propositions d'après un principe qui soit proprement philosophique. Il adopte, avec Sigwart, cette division — qui n'est pas nécessairement exclusive ni exhaustive — en propositions d'existence, de subsistence et de simple narration. Le terme d'existence serait à

peu près l'équivalent de ce qui se manifeste au dehors dans le temps et dans l'espace, tandis que celui de subsistence marquerait seulement des relations d'identité ou de causalité. Et M. J. en vient à penser que le substantif caractérise précisément ce qui existe, l'adjectif ce qui subsiste. Pour lui donc, si une proposition d'existence mérite de se distinguer d'avec une proposition de subsistence, ce doit être en ceci, que certaines affirmations vont, au-delà même de leurs énoncés explicites, jusqu'à impliquer d'une manière indubitable l'existence. Mais il peut y avoir des existences de plusieurs sortes ; c'est pourquoi M. J. est amené à de remarquables précisions sur ce que l'on nomme, dans un sens parfois bien confus quand il n'est pas naïf ou trivial, « l'univers du discours » : il sépare avec beaucoup de soin l'univers de la simple conversation, celui de l'imagination, celui de l'idéologie, puis celui de la réalité physique, et il ne consent point que l'on passe indifféremment de l'un à l'autre. Le problème des propositions d'existence lui apparaît sous un nouveau jour dans le contraste qu'il établit entre les narrations fictives et les narrations historiques, enfin dans la relation qu'il prétend maintenir entre l'existence d'une classe et celle des individus. Ainsi s'achève ce chapitre qui donne tant à penser et qui nous semble l'un des plus importants du volume (ch. x).

M. J. aborde à ce moment les questions relatives à l'*adjectif*, ou attribut. Il l'étudie dans ses fonctions à l'égard du substantif, sous le rapport de la détermination (ch. xi), sous celui de l'identité (ch. xii), et sous quelques autres rapports d'échanges ou de correspondances (ch. xiii). Enfin le livre se termine par une étude capitale sur les *Lois de la pensée* (ch. xiv) : nous y retrouvons les principes qui dominent toute cette Logique et nous y reconnaissons les tendances qui s'étaient nettement affirmées dès l'Introduction du présent ouvrage.

Car M. J. a le mérite de nous dire clairement, dans cette Introduction, quelles sont les idées maîtresses dont il s'inspire et quels sont les principaux points sur lesquels il se propose d'insister. Pour lui, la logique est une science dont le rôle essentiel consiste dans l'*analyse et la critique de la pensée*. Elle est portée à étendre son domaine dans deux directions, en arrière vers celui de la métaphysique, et en avant vers celui de la science. Cette propension montre bien qu'il ne convient de lui imposer de barrière rigide ni d'un côté ni de l'autre et qu'une ligne de démarcation serait encore moins facile et moins importante à tracer du côté de la philosophie que de celui de la science.

M. J. se rend parfaitement compte que sa logique pourrait à maints égards être taxée de philosophie, surtout si on la comparait à certaines autres qui éliminent résolument de leurs analyses et de leur critique tout ce qu'elles peuvent reléguer en épistémologie ou en ontologie. Lui ne fait pas difficulté d'admettre qu'il empiète, mais il ne croit pas qu'un logicien puisse traiter avec un peu de sérieux certains sujets en évitant de pratiquer de tels empiètements (pp. 16-17). D'ailleurs il ne lui paraît pas que le système logique puisse demeurer identique dans les différentes philosophies ni s'accommoder également de leurs conceptions les plus opposées. Pour des idéalistes, il ne sera plus question que les rapports entre les choses soient manifestés à l'esprit ; il

s'agira plutôt de relations manifestées par l'esprit. Des réalistes auront nécessairement de tout autres tendances ; d'aucuns même seront enclins à n'accorder de réelle valeur qu'à l'induction. Il apparaît donc bien que la logique ne peut en aucune façon se désintéresser de la philosophie, et M. J. estime qu'il vaut mieux le reconnaître et l'avouer sans détour (pp. XXVII-XXXIII). Aussi lui-même ne dissimule point ses préférences. Ni « la pensée » qu'il fait entrer dans la définition de sa logique, ni « la proposition » qui en est l'unité constitutive ne sont à ses yeux des entités abstraites capables de subsister isolément : il ne veut pas de pensées sans penseurs, ni de propositions qui ne prétendent à caractériser quelque chose (pp. XVII, 3-4, 14, etc...). C'est pourquoi, sans la moindre hésitation, il admet qu'il existe une parenté entre la logique et l'épistémologie d'une part, puis la psychologie de l'autre ; il lui semble même que de tels rapprochements sont importants à considérer à travers toute la doctrine logique (pp. 2-3, 61-62). Ce n'est pas cependant que M. J. confonde le moins du monde ces diverses disciplines. Il s'agit bien en logique d'une connaissance intellectuelle acquise par un penseur, de telle connaissance par conséquent ; mais elle y doit être envisagée dans une entière indépendance de l'individualité du penseur, et dans la seule dépendance de sa nature raisonnable et de ce qui est raisonnablement pensé (p. XL). L'œuvre de critique et d'analyse logique part de ce principe fondamental qu'une assertion doit être approuvée ou réprouvée sans égard à la personne qui la fait ni au temps où elle se fait, mais exclusivement, au contraire, eu égard à ce qui dans la nature de l'objet peut en garantir le bien-fondé et à ce qui dans la nature du sujet peut s'en assurer raisonnablement (pp. 4, 7). L'on voit par là que la Logique de M. J. n'emprunte à l'épistémologie et à la psychologie que ce qui lui est indispensable : normalement tout processus de l'esprit commence par une question et finit par une réponse ; le logicien ne retient que cette activité mentale commandée par la seule fin d'acquérir le vrai ; et tout son dessein consiste à l'étudier du point de vue de la validité et de l'invalidité pour savoir si dans son contenu elle est vraie ou fausse et si parallèlement la pensée doit l'accueillir ou la rejeter (p. XIX).

Cette science des conditions d'une pensée valide ne devra pas non plus se confondre avec l'art de penser, bien qu'elle n'ait pas cependant à l'exclure (p. XX). A ce propos, M. J. s'explique sur le caractère normatif de la Logique. C'est un point sur lequel il reviendra à plusieurs reprises, notamment dans son chapitre sur les Lois de la pensée (pp. 223-224). La logique, l'esthétique et l'éthique ont pout trait commun de se rapporter à des éléments de psychologie, qui sont respectivement la pensée, le sentiment et le vouloir ; mais toutes les trois offrent aussi ce même caractère de se détacher de la psychologie par leur prétention normative : elles cherchent à formuler des règles de valeur. Il y a néanmoins plus de ressemblance entre l'éthique et l'esthétique qu'entre elles deux et la logique, celle-ci n'ayant plus cet aspect de controverse et d'opinion que conservent les autres. En un sens la logique est subordonnée à l'éthique, mais dans un autre elle lui est supérieure (pp. XX-XXI). M. J. signale aussi, dans plusieurs endroits, qu'il ne faut point négliger

les affinités qui se rencontrent entre la logique et la grammaire universelle : l'analyse de l'une ne peut rester sans rapport avec l'analyse de l'autre (pp. XXII, 8-9). Enfin il indique quelles sortes de contrôle la logique est en mesure d'exercer sur les sciences. Dans les sciences naturelles où la matière se tire de l'expérience et où la pensée doit avoir continuellement recours à l'intuition, la logique interviendra avec plus de discrétion, et simplement pour appliquer de son mieux les lois de l'induction et celles de la classification. Par contre ses interventions seront beaucoup plus considérables dans les mathématiques qui ne sont construites que d'éléments purement formels et qui ne se développent qu'au moyen de fictions imaginées par l'esprit : la méthode, ici, reste logique et ne prend un tour nouveau que lorsqu'il s'agit d'applications pratiques à la réalité (pp. XXII-XXVII).

M. J. nous avertit encore qu'il fera place dans sa Logique à l'*induction* aussi bien qu'à *la déduction*. Il estime que l'on peut instituer quelque différend sur la question de la préséance qu'il convient d'accorder à l'une ou à l'autre, mais que rien n'autoriserait à exclure l'induction (pp. XIV-XVI). Il dit comment il comprend l'induction et quels en sont, d'après lui, les principaux types (p. XXXV). Il annonce aussi de quelle manière il définira, en étroite corrélation l'une avec l'autre, la notion de substance et celle de cause (p. XXXVI). Il déclare enfin à quel titre la question de la probabilité lui paraît devoir réintégrer la logique : sans nier qu'elle soit affaire d'arithmétique puisqu'elle se prête à des calculs, ni qu'elle puisse intéresser la psychologie puisqu'elle comporte certaines attitudes et divers degrés de croyance, M. J. est persuadé qu'elle offre aussi une ample matière à discussion logique, et même il se promet de tirer de là d'importants éclaircissements sur le double aspect, *épistémologique* et *constitutif*, de sa propre méthode logique (pp. XXXIX, 3).

Insister davantage serait anticiper. Mais de telles promesses et la façon dont M. J. a commencé de les réaliser dans la première partie de son ouvrage nous font beaucoup désirer la suite. On peut ne pas être en tous points de l'avis de M. J. ; mais l'on ne saurait trop louer sa clarté habituelle, son sens avisé et pénétrant des problèmes, la finesse de son esprit, l'originalité de ses vues et de ses procédés, et le tact dont il fait preuve dans le maniement délicat des choses de la pensée. Cette Logique reste une œuvre de haute intelligence.

C'est une impression notablement différente que nous laisse le volume où M. L. ROUGIER nous expose sa *Théorie nouvelle de la Déduction*[1]. L'allure y est vive, un peu rapide peut-être; le livre est petit, mais il a de très grandes prétentions et ne s'en cache pas (p. VI).

L'idée de M. R. est que la logique déductive demeure purement formelle. Par opposition à la logique inductive ou matérielle qui s'emploie à faire la théorie de la preuve, la déduction n'est rien de plus qu'une théorie de la conséquence. Elle s'occupe uniquement de garantir la cohérence de nos jugements et l'accord de la pensée avec elle-même

1. Louis ROUGIER. *La Structure des Théories Déductives. Théorie nouvelle de la Déduction.* Paris, Alcan, 1921 ; in-16, XV-136 pp.

(pp. 2-3). Elle ne peut assurer, par conséquent, qu'une vérité formelle, toujours relative à un certain système de notions et de propositions premières. Dans les sciences déductives, cette vérité seule importe. Au cours des démonstrations, la vérité matérielle des principes propres d'une théorie déductive ne rentre jamais en ligne de compte... Assertorique se dit toujours de la vérité matérielle de propositions intuitivement ou empiriquement constatées ; apodictique se dit de la vérité formelle des principes communs de la logique ou des propositions déductivement établies (pp. 9-12). Le raisonnement est déductif ou il n'est pas. L'expression de « raisonnement inductif » est un non-sens. L'induction est un procédé autre que le raisonnement pour atteindre la vérité (pp. 15-17). La logique classique ne connaît d'autres types de raisonnement que les inférences immédiates régies par les règles de l'opposition, de la conversion simple, de la contraposition des jugements, et que des syllogismes dits catégorique, hypothétique, mathématique, qui se ramènent à la règle de la transitivité, de l'inclusion et de l'égalité, et au principe du syllogisme hypothétique. Mais à côté de ces types élémentaires de déduction, il faut en faire intervenir d'autres, dont l'ensemble constitue le fondement de la logique des propositions, des classes et des relations : ce sont les principes de l'addition, de la multiplication simple ou relative, de la négation, de la conversion, de l'abstraction, de l'itération (p. 14). M. R. nous explique d'une manière concise en quoi consistent ces diverses opérations de son *Algèbre logique* (ch. II). L'on s'apercevra tout de suite que plusieurs de ces inférences permettent de passer du particulier au général aussi bien que du général au particulier, comme aussi du particulier au particulier, ou encore du général au général. C'est pourquoi M. Goblot a grand tort de se figurer que le raisonnement ne va jamais du général au particulier et que le syllogisme, à dire vrai, n'est pas un raisonnement : cet ostracisme désespéré n'est pas nécessaire (pp. 18-20).

A la distinction classique des axiomes et des postulats, M. R. propose de substituer ce qu'il appelle les principes communs de la logique et les principes propres des sciences spéciales ; les uns et les autres se partagent en postulats d'existence, en principes constructeurs ou formateurs, et en axiomes de relation (pp. x, 53, 76) ; tels sont les éléments qui entreront dans la structure des déductions. Une théorie déductive consiste à partir d'un petit nombre de postulats, pour construire, à l'aide des seules opérations de la logique (*principes formateurs*), de nouveaux objets logiquement existants, et pour déduire, en vertu des seules règles du calcul logique, de nouvelles propositions nécessairement vraies, à supposer que les premiers objets et les premières propositions ne soient pas contradictoires (pp. x, 61). M. R. étudie l'économie de ce processus (ch. III). Si l'on veut bien comprendre le mécanisme du développement d'une théorie, il faut se dégager des habitudes de notre enseignement secondaire et présenter la géométrie, par exemple, selon la méthode axiomatique de David Hibbert, c'est-à-dire ne jamais faire appel aux propriétés intuitives des notions qui interviennent, mais les traiter toujours, qu'elles soient premières ou dérivées, comme de simples symboles, ou combinaisons logiques de symboles, susceptibles de

diverses interprétations intuitives (pp. 88-89) : toute véritable démonstration est à ce prix (ch. IV). Comme si M. R. craignait de n'avoir pas suffisamment mis en relief le *formalisme des théories déductives*, il insiste encore, en conclusion, sur le fait qu'elles ne constituent que des barêmes d'implications formelles, indépendantes de tout contenu, susceptibles d'être appliquées à n'importe quelle matière (pp. 127-134).

On ne peut se prononcer de façon plus radicale, pour le caractère purement formel de la déduction, que ne fait M. R. Ce n'est pas qu'il ne soupçonne les attaches de son algèbre ni, peut-être, qu'il ait l'intention de les rompre toutes. Il remarque bien que les principes formateurs de ses théories sont une manifestation de l'activité créatrice de l'esprit (p. 111) et qu'ils correspondent aux procédés psychologiques d'association et de dissociation (p. 54). Il s'aperçoit aussi que ni l'épistémologie ni l'histoire des sciences n'autoriseraient à mettre d'un côté des sciences qui fussent seulement formelles et déductives, pour ranger, de l'autre, des sciences qui ne fussent que naturelles et inductives : M. R. fait à ce sujet des réflexions très pertinentes (pp. 20-24). Je crois même qu'il conviendrait de la possibilité d'un certain contrôle intuitif des notions en usage dans la déduction (p. 70). Il veut bien admettre qu'il y a, au principe un minimum de vrai ou de faux dont la teneur, semble-t-il, serait à peu près celle-ci : il existe des objets du discours, au moins d'une existence logique, et ils ont entre eux une comptabilité, logique aussi (pp. X, 53, 76, 86, 107). Mais, à part cela, pour reprendre un mot de M. Russell, «on ne sait jamais — et il vaut mieux ne pas savoir — de quoi l'on parle ni si ce qu'on dit est vrai» (p. 68). Tout le système est conventionnel en ce sens qu'aucune signification absolue ne s'attache aux qualificatifs de notion première ou de proposition première ; il reste indéterminé et ne doit revêtir aucun sens particulier, intuitif, concret, psychologique ; enfin il est arbitraire, n'étant tenu de respecter que deux conditions, la suffisance et la cohérence, étant invité cependant à rechercher l'indépendance, l'irréductibilité et la plus grande économie possible des notions premières (pp. 65-74). Il n'y a ,dans tout ceci, que fonctions propositionnelles, moules logiques, schèmes et barêmes, expressions équivoques de symboles non définis et n'étant en ce sens ni vrais, ni faux (pp. 77-84). Un élément d'expérience ou d'intuition ne sert à rien dans le cours de la déduction (p. 81).

C'est par le moyen de cette théorie que M. R. espère résoudre l'antinomie signalée par H. Poincaré et par M. Goblot[1]. Contre le premier, M. R. soutient que le raisonnement n'est pas l'art de combiner entre eux des principes universels, mais bien l'art de créer de nouveaux objets et de nouvelles relations à l'aide de principes formateurs et d'axiomes de relation (pp. 107-111). Quant à M. Goblot, il a parfaitement raison de penser que démontrer c'est construire et que la fécondité de la démonstration réside dans l'activité synthétique de l'esprit ; mais il n'a pas raison de croire que dans cet ordre la logique formelle soit absolument stérile, comme si un raisonnement utile n'était jamais indépendant des objets sur lesquels on raisonne. Au contraire, reprend M. R.,

1. Cf. J.-D. Marguerite, *Bulletin de Logique*, dans *R. sc. ph. th.* 1920, janvier-avril, pp. 208-209.

c'est en nous affranchissant de tout recours à l'intuition, en conférant à nos objets une existence logique et symbolique, et non point sensible et concrète, que l'on peut maintenir les mineures aussi générales et aussi indéterminées que les majeures (pp. XI-XIII, 105-107).

Que les théories déductives, « en se dégageant de la gangue de leurs interprétations concrètes primitives, gagnent en généralité ce qu'elles perdent en détermination, et réalisent, en devenant des formes abstraites, une considérable économie de pensée » (p. 134), soit. Qu'elles puissent même « devenir des modèles, des illustrations, des interprétations ou des explications les unes des autres et révéler par là, dans les sciences physiques ou mathématiques, de précieuses analogies » (pp. 131-133), passe encore. Cependant il faudrait y regarder de plus près pour voir si la pensée progresse tellement selon l'économie que préconise M. R. Ne s'exagère-t-il pas quelque peu le pouvoir heuristique de son système quand il veut l'étendre jusqu'à l'économie politique (pp. 118, 128) et qu'il le croit susceptible d'être appliqué à n'importe quelle matière (p. 127) ? Ce qui fait la vanité des controverses géométriques, aussi bien que des disputes théologiques du Moyen Age, non moins que du criticisme de Kant ou de l'évolutionnisme de Spencer, c'est toujours et partout, déclare M. R., un déconcertant mélange de déductions nécessaires et de simples constatations intuitives. S'il y a un si regrettable divorce entre la philosophie et la science, c'est faute d'un système assez abstrait et suffisamment affranchi des recours à l'intuition (pp. 66-67, 118-125). Avec son petit livre, « pour une simple raison de logique et en quelque sorte de grammaire », M. R. compte bien dissiper toutes les fausses subtilités de l'École et, du même coup, renverser la philosophie des Monades et celle de l'Esthétique transcendantale (pp. V-VII).

Le R. P. RICHARD est très persuadé que le grand malheur de la science et de la philosophie modernes provient d'une « terreur de l'abstraction » : je ne sais pas bien ce qu'il peut penser des théories de M. Rougier... Les siennes, en tout cas, se développent largement dans un ouvrage de près de 600 pages qui veut être une *Philosophie du Raisonnement dans la science d'après saint Thomas*[1]. Dans l'intérêt de l'œuvre il serait à souhaiter, je crois, qu'on l'eût allégée d'un bon nombre de redites, de généralités et de digressions : il y a sur plus d'un point abondance et encombrement. Mais si le lecteur consent d'aller jusqu'au bout, il sera bien récompensé de sa peine. D'ailleurs il faut reconnaître que ces longues pages sans coupure sont d'un style facile et que l'auteur n'a pas mal réussi dans le dessein qu'il s'est proposé de mettre en bon français des notions parfois malaisées à exprimer.

La première partie a pour titre : *Notions générales*. Le R. P. R. y examine d'abord les causes du discrédit actuel de la philosophie : c'est, d'après lui, une conception utilitaire de la science, une méconnaissance de la nature et du rôle de l'abstraction, une généralisation abusive des méthodes propres aux sciences particulières (ch. I). Puis il étudie les

1. T. RICHARD, O. P. *Philosophie du Raisonnement dans la science, d'après saint Thomas*. Paris, Bonne Presse ; in-12, X-593 pp.

rapports du fait à l'idée dans l'expérience, dans la généralisation, dans l'explication scientifique (ch. II). Vient ensuite un important chapitre sur les premiers principes : leur origine sensible, la raison de leur nécessité et de leur universalité (ch. III). Après quoi, l'on recherche la cause originelle de la pluralité des idées, les degrés de la connaissance, la notion et la valeur de l'abstrait, la nature du vrai dans la spéculation et dans la pratique (ch. IV). La seconde partie, intitulée : *Notions particulières*, envisage successivement l'induction (ch. V), la déduction (ch. VI), le raisonnement en matière contingente (ch. VII), les conditions de la certitude et la critique (ch. VIII), l'assentiment donné aux propositions inévidentes (ch. X), le caractère imparfaitement scientifique de l'histoire (ch. XI). Ce bref aperçu, permet de deviner l'ampleur et la richesse du livre. Malheureusement, ce que nous ne pouvons ici mettre en relief c'est le souci, qui est constant chez l'auteur, d'approfondir jusqu'à ses racines philosophiques chacun des nombreux problèmes soulevés. Le P. R. connaît les meilleurs endroits où saint Thomas nous livre sa pensée sur les points essentiels de la logique et de la théorie de la connaissance ; il en exploite même qui sont peut-être moins connus, telles ces curieuses questions V et VI du commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce. Dans son chapitre sur l'induction, le P. R. a l'heureuse pensée d'utiliser plusieurs passages du Bienheureux Albert le Grand, qui sont des plus suggestifs.

Le R. P. R. ne se contente pas de reproduire les données de la philosophie traditionnelle. Il a sa manière originale d'aborder les questions. Il les provoque et les tranche en regard et le plus souvent à l'encontre de la science et de la philosophie modernes. Il a beau jeu de reprendre, chez les modernes, l'ignorance et parfois l'incuriosité dont ils ont fait preuve à l'égard de la métaphysique thomiste, de noter aussi chez eux, un besoin lancinant de philosopher, l'emploi indiscret des méthodes spéciales, la candeur à adopter des opinions quelquefois bien étranges. Enfin il paraît surtout frappé de l'effort qu'ils font pour s'évader de l'abstraction. En tout son ouvrage, d'ailleurs, le R. P. se montre extrêmement préoccupé de l'importance de l'*abstraction* et de *l'universel* : à l'en croire, ce serait là toute l'œuvre de l'intelligence, tout l'objet de la métaphysique, tout le fondement des sciences ; abstraire et généraliser, l'on dirait que c'est tout, et il n'y a presque point de chapitre où ces mots ne soient répétés comme un refrain. Il semble, à certains moments, que le fait de l'existence ne compte plus, que l'observation soit de peu de valeur, que tout l'intérêt se porte sur l'être dégagé de ce qui l'individualise. Je sais bien que le P. R. est lui-même obligé à corriger ce que de telles tendances pourraient présenter d'excessif. Mais j'avoue cependant que tant d'insistance à célébrer l'universel laisse dans une certaine perplexité et que l'on a peine à en demeurer d'accord : est-ce bien là le penchant de la philosophie de saint Thomas ? Est-elle, à ce point et de cette manière, soucieuse de l'universel ? N'y a-t-il pas maints indices du contraire, et peut-être jusque dans les passages d'où le P. R. a tiré ses extraits ?... Une dernière remarque : les critiques réitérées qu'il fait à l'adresse de « la science et de la philosophie modernes » gagneraient sans doute en efficacité à se formuler

de façon plus précise ; l'on aimerait bien de ne pas rencontrer dans un pêle-mêle aussi complet des noms si divers et des ouvrages de valeur si inégale et d'inspiration si différente.

V. — MANUELS

Il semble que les Manuels ne cessent pas de se faire apprécier dans les milieux scolaires, puisque, malgré la cherté des éditions, la production n'en paraît aucunement ralentie. Le R. P. Reiser, O. S. B., professeur de philosophie à l'École abbatiale de Einsiedeln présente sa *Logique*[1] comme le premier volume d'un cours complet de philosophie thomiste (qui comprendra deux autres volumes « Realphilosophie » et « Moralphilosophie »). Ce cours est destiné principalement à ceux qui ayant terminé leurs études scolaires désireraient parfaire et approfondir leurs connaissances philosophiques. C'est ce qui explique et la méthode analytique employée par l'auteur et l'étendue de l'ouvrage qui en est la conséquence. Ce livre peut être utilisé dans les classes mais comme « livre du Maître ». Le P. R. s'est proposé de faire une œuvre de doctrine exclusivement thomiste et s'est inspiré largement de Jean de Saint-Thomas. Au contraire, le Cours[2] que publie le R. P. Van de Woestyne, O. F. M., professeur de philosophie dans la province franciscaine de Belgique, est d'inspiration résolument scotiste. L'ouvrage est superbement édité. Tout l'ordre des matières y est classique, et la présentation des thèses a lieu selon l'appareil accoutumé. L'on y remarque cependant un louable souci de ne pas omettre les problèmes actuels et de signaler les principales attitudes de la pensée moderne ; les notes en particulier sont pleines de références utiles et d'indications suggestives. Enfin Duns Scot y est lui-même étudié et suivi d'après les travaux historiques les plus récents.

Avec le R. P. Franzelin, S. J., professeur au Collège des Jésuites d'Innsbruck, ce sont les traditions les plus authentiques de la Compagnie que l'on entend[3]. *Le choix de questions* que renferme ce livre se rapporte seulement à la Logique formelle, à la Métaphysique générale et à la Critériologie.

C'est un manuel complet, en deux volumes, que fait paraître chez Marietti le R. P. Uccello, des Prêtres du Saint-Sacrement, ancien professeur au Collège de Tolosa (Espagne). Il déclare avoir suivi sur

1. Beat Reiser, O. S. B. *Formalphilosophie oder Logik. Die Wissenschaft und Kunst des richtigen Denkens.* Einsiedeln (Schweiz), Benziger, 1920 ; in-12, xvi-492 pp.

2. Zacharias Van de Woestyne, O. F. M. *Cursus philosophicus, scholæ franciscanae aptatus.* Tomus I. *Logica minor, Logica major, Ontologia.* Mechliniae, Typographia S. Francisci, 1921 ; in-8°, xxxv-596 pp.

3. Bernardus Franzelin, S. J. *Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali.* Oeniponte, Rauch, 1921 ; in-8, iv-584 pp.

4. Seb. Uccello, S. S. S. *Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae.* Tomus I. *Logica, Ontologia, Cosmologia.* Tomus II. *Psychologia, Theodicea, Ethica. Phil. epitome historica ac Lexicon scholasticorum verborum* J. Zamae Mellinii. Augustae Taurinorum, Marietti, 1922 ; in-12, xx-441, 459 pp.

quelques points les conseils du R. P. Lepidi, et se réclame plus explicitement du Cardinal Mercier dont il fait de nombreuses citations. Ce manuel, qui est d'une composition claire et d'un latin assezsoigné, se présente sur le type et selon les procédés bien connus des « ad mentem ».

Le livre du R. P. PÈGUES, que nous sommes heureux de signaler à cet endroit, est autre chose qu'un manuel, et beaucoup plus[1]. Bien loin d'exposer son lecteur à rester à distance des sources, il n'a d'autre prétention que de l'y conduire et de les lui indiquer. C'est une riche idée qu'a eue le R. P. P. de concevoir ce dessein d'*Initiation thomiste* sur le modèle de ce qu'on a tenté avec succès dans le même genre en d'autres domaines scientifiques ou littéraires. Son livre se propose « d'initier aux choses du thomisme, entendant par ce dernier mot le mouvement philosophique et théologique qui se résume ou se concentre en saint Thomas d'Aquin ». L'on en peut juger par le plan. La première partie passe en revue *ce qui a préparé saint Thomas* : les Philosophes qui lui fournissent l'élément rationnel, les Écrivains sacrés de qui il reçoit l'élément de foi, les Pères et les Docteurs qui lui apprêtent l'œuvre théologique, l'Église qui se porte garant de sa doctrine. La seconde partie aborde *saint Thomas* lui-même et l'étudie dans sa vie et ses œuvres, dans la manière dont il convient de le fréquenter, puis dans le contenu même de sa doctrine philosophique et de sa doctrine catholique. La troisième partie esquisse l'histoire de ce qu'ont été *après saint Thomas*, et jusqu'à nos jours, le mouvement antiscolastique, le mouvement antithomiste et le mouvement thomiste. Le livre est, en son entier, une œuvre de lumière et d'enthousiasme : « Sa pensée qu'il (saint Thomas) portait toujours vivante et organisée ou distribuée en cité de lumière, se répandait à flots pressés et intarissables, dès qu'elle était sollicitée par le devoir d'enseigner ou par la charité de répondre. On sent, à lire ses écrits, qu'aucune question ne l'étonne ni ne l'émeut. Il vit en pleine lumière ; et, dès qu'il parle ou qu'il écrit, il fait voir comme il voit lui-même. A son contact, tout s'éclaire : rien plus ne semble obscur. Jamais peut-être il n'a fait clair dans une tête humaine comme dans cette tête-là. Sa pensée, son œuvre, c'est vraiment et par excellence la cité du soleil » (p. 76). Cet air de « triomphe » (p. 7), sous le couvert de la haute autorité dont jouit le P. P. en matière d'enseignement thomiste, assure à son ouvrage une beauté très particulière. D'aucuns, je pense, et peut-être bien saint Thomas tout le premier, eussent préféré que l'enthousiasme fût plus sobre et plus contenu. Des indications précises sur la bibliographie la plus indispensable, sur les éditions les plus usuelles et les plus commodes, n'auraient-elles pas orné avantageusement cette Initiation? Pourquoi aussi le R. P. P. veut-il que nous consultions, seulement « par mode de références ou de comparaisons détachées » (p. 85), un ensemble aussi cohérent et aussi important à plus d'un titre que n'est celui des *Questions Disputées*, dont il existe justement des éditions très abordables ? Néanmoins il n'est pas

1. Thomas PÈGUES, O. P. *Initiation thomiste*. Toulouse, Privat, et Paris, Téqui, 1921 ; in-12, 418 pp.

douteux que, pour beaucoup de personnes et à beaucoup d'égards, ce livre soit « une lumière ».

Sous une forme plus artistique, le nouveau livre de M. MARITAIN, *Théonas* [1], n'est pas sans affinité avec celui du R. P. Pègues. Cet ouvrage est certainement l'un des signes auxquels l'auteur de l'*Initiation* se plaît à reconnaître la renaissance du thomisme; et c'est justice. Étant persuadé de l'immense besoin qu'en a « le grand public », M. M. a eu l'audacieuse pensée de « le ravitailler en transcendantaux ». Dans ce dessein, il a fait revivre un genre de littérature philosophique dont la coutume semblait s'être perdue, celui du Dialogue. J'appréhende un peu que les Aristarque et les Eraste de Malebranche ne s'offusquent de temps en temps du parler de Théonas ; mais, à tout prendre, ils ne laisseront pas de le trouver de bonne compagnie. Théonas s'entretient des sujets les plus relevés de la philosophie thomiste. Il dit de fort belles choses sur l'humanisme chrétien, sur les harmonies de la philosophia perennis. Ce qui paraît le préoccuper surtout, c'est de sauvegarder les droits de l'intelligence et d'accorder les exigences de la tradition à celles d'un légitime progrès. Théonas est au courant des théories d'Einstein. Il n'oublie pas, non plus, qu'il est théologien, ni même qu'il est mystique. Théonas est très fort et se fait écouter avec le plus vif intérêt. Il parle beaucoup d'Aristote ; cependant ce n'est peut-être pas à ce philosophe qu'il fait penser davantage.

Le Saulchoir. R. BERNARD, O. P.

Le R. P. Alfred FEDER, S. J., professeur au Collège théologique de Faulquemont (Hollande) vient de faire paraître en seconde édition le cours de méthode historique dont la première édition avait été destinée au seul usage de ses étudiants [2]. Après une substantielle introduction consacrée à préciser la notion, l'objet et le but de l'histoire, après avoir donné un aperçu suffisant des sciences auxiliaires et tracé une esquisse rapide de la formation de la méthode historique, l'auteur divise son ouvrage en trois grandes parties, correspondant aux trois principales opérations de la méthode : l'Heuristique, la Critique et la Synthèse. Dans ce cadre classique l'on retrouve toutes les questions que l'on s'attend à voir traiter dans les manuels de ce genre, mais l'auteur les expose d'une façon judicieuse et très personnelle.

Nous ne pouvons songer à résumer ce travail considérable qui est déjà un résumé très dense des ouvrages similaires parus antérieurement : toutefois il nous semble particulièrement intéressant de signaler l'effort tenté par le R. P. pour trouver un classement plus compréhensif des sources. (p. 76 ss.) Trop souvent les auteurs se contentent de diviser celles-ci en documents matériels (monuments, objets

1. Jacques MARITAIN. *Théonas, ou les Entretiens d'un sage et deux Philosophes sur diverses matières inégalement actuelles.* Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921 in-16, 202 pp.

2. A. FELDER, S. J.., *Lehrbuch der historischen Methode.* 2. Auflage. Regensburg Kösel u. Pustet, 1921 ; in-8° de XI-307 pp.

fabriqués) et en documents écrits, pour négliger ensuite les premiers en donnant toute leur attention aux seconds. Or les progrès toujours croissants de sciences qui elles aussi se réclament de la méthode historique, comme les sciences préhistoriques, le folklore etc., par la nature même des sources qu'elles utilisent, appelaient une division plus large qui permît de grouper leurs documents spéciaux. Le R. P. Felder s'est efforcé de trouver cette base plus large de division. Il partage les Sources en deux groupes : Les *Sources muettes* et les *Sources parlantes*. Par Sources muettes il entend les documents qui, du seul fait de leur existence, de leur présence, sans aucun témoignage explicite, nous font connaître autre chose qu'eux-mêmes. Dans cette catégorie, il range les restes d'animaux, de plantes, les survivances de coutumes, de langues etc., toutes choses qu'il serait difficile de grouper sous l'ancienne rubrique d'objets purement matériels ou de sources archéologiques — du moins au sens précis du mot. — Les Sources parlantes au contraire sont celles qui nous fournissent un témoignage explicite soit écrit, soit oral du passé. Témoignage écrit : c'est-à-dire les Sources diplomatiques et les Sources littéraires ; Témoignage oral : cette subdivision permet de classer toutes les traditions populaires, les chansons, les contes qui se transmettent de génération en génération sans laisser de traces écrites. Cet essai n'est peut-être pas de tous points parfait, mais il est très intéressant. J'avoue toutefois ne pas aimer le vocabulaire employé par l'auteur pour caractériser la première catégorie de Sources. Je sais bien qu'il y a une réelle difficulté à trouver un mot qui exprime de façon adéquate et précise la chose, et qui en même temps respecte les lois logiques de la division. En groupant les documents sous ces deux rubriques : sources muettes, sources parlantes, on observe bien la loi de la dichotomie ; mais le mot « source muette » n'est pas très heureux ; il implique une sorte de contradiction, car enfin une source historique est, par sa nature même, toujours parlante ; toujours elle nous parle d'autre chose que d'elle-même, et c'est précisément en cela qu'elle intéresse l'histoire. C'est là une question de mot, je le veux bien ; mais en faisant disparaître cette ambiguïté la suggestion du R. P. ne pourrait que gagner. Du reste lui-même semble s'être rendu compte de l'insuffisance du terme employé car il multiplie les qualificatifs pour préciser sa pensée : « sachlich, dinglich, stumm » ; or aucun de ces termes n'est suffisamment compréhensif pour exprimer totalement la réalité, en sauvegardant les lois de la logique.

Nous aurions également désiré trouver dans ce manuel une étude plus poussée du fameux argument de silence. L'auteur reprend l'exposé classique de son confrère le P. Ch. De Smedt sur cette question délicate et encore très discutée, et au numéro 345 de son manuel il nous dit que, positis ponendis, l'on peut conclure du silence de témoins qualifiés : 1. que le témoignage contraire n'est pas admissible (Nichtglaubwürdigkeit), 2. que le fait sur lequel on garde ainsi le silence n'existe pas (Nichtexistenz). Je crois, en effet, que dans *certains cas typiques* on peut aller jusque là. Mais le peut-on *toujours* ? Ne doit-on pas se borner parfois à cette conclusion : étant donné l'état de la documen-

tation et la méthode dont je dispose je ne puis atteindre *historiquement* le fait, sans se prononcer sur son existence réelle ? Il y aurait là une précision intéressante à apporter. La bibliographie du R. P. est abondante et bien au courant surtout pour les œuvres allemandes. Certains ouvrages importants lui ont cependant échappé : des historiens Quétif et Échard, Noël Alexandre ; des travaux historiques comme ceux de Reussen, Pellechet, Berr...

Ces quelques critiques ne veulent pas diminuer la valeur très réelle de ce Manuel. Ses qualités de concision, de clarté ; l'ensemble des questions traitées ; les divisions nettes, les vues raisonnées comme les nombreux exemples bien choisis qui illustrent la théorie, le rangent parmi les bons Manuels de méthode historique et il a pour nous, le grand avantage d'être fait par un catholique très averti.

En 1911 M. H. Berr, directeur de la *Revue de Synthèse historique* publiait un volume intitulé : *La Synthèse en Histoire. Essai critique et théorique.* Par la nouveauté et la netteté de ses positions ce livre retint l'attention et suscita des objections surtout dans le camp des partisans de l'Histoire « historisante ». M. Berr leur répondit dans diverses revues françaises, et c'est quatre de ces études réunies en volume qu'il publie aujourd'hui sous le titre de *L'Histoire traditionnelle et la Synthèse historique* [1]. La première étude est consacrée à un historien représentant par excellence l'érudition pure, l'esprit d'analyse et rien que cela : Tamizey de Larroque. Dans les deux études qui suivent M. Berr répond tout d'abord aux objections de M. Louis Halphen puis de A.-D. Xénopol, son principal adversaire ; vient enfin la biographie de Lacombe qui, avant M. Berr, eut conscience de la nécessité de la Synthèse en histoire. Sa vie dispersée ne lui permit pas de conduire à terme ses recherches sur ce point.

Ce livre est un peu déconcertant ; le titre pose un problème abstrait et la solution apportée est toute concrète ; il semble que M. Berr ait voulu montrer par un contraste concret la nécessité de la Synthèse en Histoire. Il est intéressant de noter qu'il garde toutes ses positions.

Le Saulchoir. P.-M. Schaff, O. P.

1. H. Berr. *L'histoire traditionnelle et la Synthèse historique. (Bibl. de Philosophie contemporaine).* Paris, Alcan, 1921 ; in-8° X-146 pp.

BULLETIN D'HISTOIRE
DES
DOCTRINES CHRÉTIENNES

I. — ANTIQUITÉ

1. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

Mgr Ub. Mannucci vient de donner une seconde édition de son manuel de Patrologie, du moins pour la partie qui comprend les Pères anténicéens [1]. L'ouvrage a été revu et mis au point, confronté avec les derniers travaux qui ont paru sur ce sujet. Il se présente, non comme une histoire littéraire où prendraient place toutes les productions intellectuelles intéressant l'Église : apocryphes, ouvrages des hérétiques, ou même les textes liturgiques et épigraphiques ; il se restreint à l'étude des Pères, rédigée dans un but pratique, à l'intention des écoles théologiques.

L'auteur assigne à son œuvre un triple but : historique, critique et exégétique. Elle doit fournir des notions sur la vie et l'époque des Pères, décrire leurs écrits, en distinguant l'authentique de ce qui ne l'est pas, enfin exposer sommairement leur contenu et donner leur valeur dogmatique. Mgr Mannucci a rempli cette tâche. Je signale surtout le rapide exposé des idées patristiques ; sans doute, il ne peut remplacer une histoire des doctrines, car il reste concis et fragmentaire, mais il suffit pour orienter pratiquement les jeunes étudiants. Le volume se termine par quelques notes sur « la prédication à l'époque anténicéenne ». La bibliographie paraît suffisante et généralement mise à jour.

Ce manuel se recommande par une science de bon aloi et par la clarté de l'exposition.

Le manuel de Patrologie du Prof. Rauschen est bien connu. Largement utilisé en Allemagne, il a été traduit en quatre langues ; dès 1906, M. Ricard l'adaptait aux besoins du public français. L'auteur est mort en 1917 et la nouvelle édition a été préparée par les soins du Dr Wittig [2].

1. Ubaldo Mannucci, *Istituzioni di Patrologia ad uso delle scuole teologiche. Parte I, Epoca antenicena.* Seconda edizione riveduta e ampliata. Roma, F. Ferrari, 1921; in-8°, VIII-235 pp.

2. G. Rauschen, *Grundriss der Patrologie, mit besonderer Berücksichtigung der Lehrgehalts der Väterschriften.* Sechste und siebte Auflage, neu bearbeitet von Dr J. Wittig. Fribourg en B., B. Herder, 1921 ; in-8°, XVI-330 pp.

Elle offre de sensibles améliorations sur les précédentes. La disposition des matières a été remaniée dans plusieurs chapitres, des oublis ont été réparés, la bibliographie a été mise au point ; il n'est pas jusqu'à la disposition typographique qui n'en rende l'étude plus facile et plus claire. Les exposés doctrinaux ont été revus et complétés de manière à écarter toute équivoque dans l'interprétation des idées patristiques.

Dans l'ouvrage auquel il a donné pour titre *En lisant les Pères* [1], M. G. Bardy a voulu fournir une vue d'ensemble de la vie chrétienne aux premiers siècles. Il n'y faudra pas chercher un exposé détaillé des faits particuliers, mais on trouvera dans ces pages élégantes et d'une facile lecture « l'âme commune du christianisme ». Point d'appareil scientifique, mais pourtant beaucoup de science et de la meilleure.

Il est malaisé de résumer un pareil travail, où se fondent harmonieusement les idées de l'auteur et les textes judicieusement empruntés à la littérature patristique. Les titres des chapitres indiqueront suffisamment la matière traitée. 1. Les vieux saints. — 2. Le sens catholique. — 3. La Trinité. — 4. Le Christ. — 5. L'Eucharistie. — 6. La cité chrétienne. — Ce n'est pas une histoire des doctrines, au sens courant de l'expression, mais bien plutôt la recherche et l'exposé de la valeur vitale des dogmes chrétiens.

L'ouvrage s'adresse au grand public ; mais les spécialistes le liront avec profit.

M. Ernest Leigh-Bennett offre quelque chose de similaire dans son « Manuel des premiers Pères chrétiens » [2]. La méthode est pourtant différente. L'ouvrage se compose d'une série de monographies, dix-neuf exactement, consacrées aux principaux écrivains des premiers siècles chrétiens, de saint Clément de Rome à saint Augustin.

« Le but de ce livre, écrit l'auteur, est de donner, aussi brièvement que possible, et sous une forme très concise, une esquisse capable de fournir à un débutant une vue générale des progrès du christianisme durant les premiers siècles, du développement scientifique de sa philosophie et de sa théologie, de sa lutte avec les puissances séculières, de son organisation interne comme communauté. » Et, de fait, à côté des renseignements biographiques et doctrinaux, on trouve des notions sur l'histoire générale du christianisme, qui remettent les divers personnages dans leur milieu et complètent ce que ce genre de monographie aurait d'insuffisant pour faire suivre la trame des événements.

Une part importante est faite aux doctrines. Pour des motifs qui intéressent particulièrement l'église anglicane, l'auteur insiste sur la tradition apostolique, le culte des saints et l'Eucharistie.

L'ouvrage est écrit avec une sympathie profonde pour le sujet dont il traite et avec un réel souci d'objectivité. Un critique catholique pourrait facilement relever ça et là des interprétations et des jugements contestables, mais l'ensemble est très conservateur d'inspiration. L'au-

1. G. Bardy, *En lisant les Pères*. Tourcoing, J. Duvivier, 1921 ; in-12, 319 pp.

2. Ern. Leigh-Bennett, *Handbook of the Early Christian Fathers*, Londres, Williams et Norgate, 1920 ; in-8°, XII-340 pp.

teur invoque assez fréquemment l'autorité de Pusey, de Lightfoot, du cardinal Newman ; il ne craint pas de recourir à des travaux catholiques et s'éloigne généralement des tendances protestantes trop marquées.

A l'occasion du 70e anniversaire de la naissance de M. Ad. Harnack, un groupe de ses élèves lui a dédié une série de trente-six études, traitant de l'antiquité chrétienne et de l'histoire du Luthéranisme [1]. Elles ne présentent pas toutes le même intérêt et sont de valeur inégale. Qu'il suffise de relever ici celles qui ont trait à la littérature patristique.

M. Henri WAITZ étudie le livre d'Elkasai, dont saint Hippolyte et saint Épiphane ont conservé des fragments assez importants pour qu'on puisse s'en faire une idée. Elkasai est bien le nom de l'auteur, et celui-ci a véritablement écrit un ouvrage de caractère apocalyptique, qui remonterait à l'époque de Trajan. Sa patrie a dû être la Transjordane du sud, c'est là qu'on retrouve un peu plus tard ses adeptes et même deux de ses descendants. Sa doctrine consistait en un syncrétisme où à des idées juives se mélangeaient des éléments chrétiens et païens. Il fait mention d'un esprit céleste, qui s'appelle parfois le Christ, sans avoir rien de commun avec le Jésus historique, et se présente bien plutôt sous un aspect gnostique. Il était l'auteur d'un baptême qui fournit son nom à la secte des « Sabiai », les lavés, les baptizés, ainsi qu'on appelait les disciples d'Elkasai. L'ouvrage de celui-ci était leur livre saint, contenant la révélation nouvelle faite par l'esprit céleste.

M. Martin DIBELIUS étudie dans Hermas le personnage du *Pasteur*, qui est à la fois interprète, ange gardien et ange de la pénitence. La question est de savoir comment Hermas a pu, littérairement parlant, constituer cette figure. Malgré le caractère chrétien de son livre, répond M. Dibelius, il a dû utiliser des éléments syncrétiques d'origine païenne. « Son message est chrétien, mais il provient des lieux saints des païens, de Cumes et d'Arcadie. » On ne peut le rapprocher du Poimandres, comme le voudrait Reitzenstein.

La seconde Épître de saint Clément, dont la date, dit M. Hans WINDISCH, doit se placer entre 125 et 140, représente, paraît-il, un christianisme primitif antérieur au christianisme paulinien. Rien n'oblige à chercher son auteur en Égypte ; elle aurait par contre des points de contact assez nombreux avec le « Pasteur » d'Hermas.

M. E. HENNECKER, complétant les conclusions de Schwartz, d'après lesquelles saint Hippolyte serait sinon l'auteur, du moins le compilateur du règlement ecclésiastique égyptien, recherche par des comparaisons minutieuses la tradition apostolique utilisée.

Deux travaux sont consacrés à saint Augustin, mais ni l'un ni l'autre n'offrent rien de bien original. Le premier est dû à M. E. VISCHER. Il étudie le passage des *Confessions* où saint Augustin raconte comment,

---

1. *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage* (7 *mai* 1921) *dargebracht*, von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig, Hinrichs, 1921 ; in-8°, XXIV-483 pp.

avec quelques camarades, il dévalisa les poires d'un voisin. Certains auteurs ont tourné cet épisode en ridicule ; M. Vischer expose qu'il est, pour saint Augustin, une occasion de poser le problème du mal qui, toute sa vie, le préoccupa. — Mlle Maria PETERS traite de l'influence produite sur Augustin par la lecture de l'*Hortensius* : elle l'orienta vers la recherche de la vérité.

Le Prof. G. KRÜGER étudie à nouveau, après Ficker, la *Vita Fulgentii*. L'auteur est Ferrandus ; la date de la mort de Fulgence doit se placer au 1er Janvier 532 ; enfin il ne faut pas confondre l'évêque avec le mythographe du même nom.

Faut-il considérer l'empereur Justinien comme un hérétique ? Il paraît certain, dit le Prof. LOOFS, que dans un édit de la fin de son règne il a soutenu l' « aphthartodocétisme ». Mais l'étude de la terminologie de cette époque montre que Justinien n'est pas sorti des termes de l'orthodoxie et que son édit reste dans les voies tracées par saint Cyrille et le concile de Chalcédoine.

Harnack avait affirmé les dépendances du mahométisme vis-à-vis du Judéo-christianisme en général, et spécialement vis-à-vis de l'Elkasaisme et du manichéisme. M. Carl CLEMEN montre que les rapprochements établis sont insuffisants et peuvent s'expliquer d'une autre manière.

2. — ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

La « Society for p omoting Christian Knowledge » a édité une série de textes à l'usage des étudiants. On y trouve notamment les premiers spécimens de la littérature chrétienne non canonique : La *Didachè* (13), l'Épitre de Barnabé (14), la lettre de saint Clément de Rome (7), les lettres de saint Ignace (10), la seconde lettre de saint Clément (22) [1]. Ces éditions se recommandent par le soin avec lequel on les a préparées et aussi par leur prix peu élevé. Une courte introduction précède le texte qui a été emprunté à l'édition revue de Lightfoot (*Apostolic Fathers*, Londres, 1912). Les renseignements apportés dans les quelques pages liminaires sont concis, mais suffisants et rédigés dans une note vraiment scientifique.

Je signale aussi, dans la même collection, un fascicule contenant les passages des écrivains profanes (Josèphe, Tacite, Suétone, Dion Cassius) intéressant l'histoire du christianisme au Ier siècle [2].

Le *Florilegium Patristicum* de Rauschen, maintenant dirigé par Dom B. Albers, vient de s'enrichir d'une édition du discours prononcé par

---

1. *The Teaching of the twelve Apostles*, ed. by T. W. CRAFER. — *The Epistle of Barnabas*, ed. by T. W. CRAFER. — *The Epistle of St Clement of Rome*. — *The Epistles of St Ignatius*, ed. by Th. W. CRAFER. — *The second Epistle of Clement to the Corinthians*, ed. by Ty. W. CRAFER. (*Texts for Students*, 13, 14, 7, 10, 22). Londres, Society for promoting Christian Knowledge ; New York, Macmillan, 1919-1921.

2. *Select Passages from Josephus, Tacitus, Suetonius, Dio Cassius, illustrative of Christianity in the first Century*, arranged by H. J. WHITE. (*Texts for Students*, 1). Londres, Society for promoting christian Knowledge, 1918.

saint Ambroise à l'occasion de la mort de son frère Satyrus [1]. Le texte a été établi par Dom ALBERS d'après les meilleurs manuscrits. Une introduction étudie le caractère de cet éloge funèbre. Il est manifeste que l'orateur a suivi les préceptes de la rhétorique ancienne, tels qu'on les trouve exposés chez Ménandre, et son œuvre peut se ranger dans la catégorie de la μονῳδία. Des notes copieuses accompagnent le texte : elles fournissent les variantes, ou proposent des comparaisons utiles pour l'intelligence de la pensée.

En une élégante plaquette, la « Bibliothèque des Amitiés spirituelles » offre une traduction française de la *Didachè* [2]. Dans l'ensemble le sens est rendu exactement, quoiqu'on eût désiré parfois que le texte fût serré d'un peu plus près. Quant aux commentaires qui l'accompagnent, ils sont complètement inspirés par les idées les plus avancées des critiques libéraux. Prisonnier de ces idées, l'auteur retarde sensiblement sur l'état actuel de la science, même libérale. Ainsi, il n'admet pas l'authenticité des lettres de saint Ignace et prend à son compte cette affirmation de M. Ménégoz : au milieu du second siècle « les organes de l'administration ont supplanté les organes de l'esprit » ; ailleurs (p. 6) il écrit : « au cours des siècles, toute une floraison de dogmes et de rites s'est surajoutée à la simplicité originelle ».

La « Society for promoting Christian Knowledge » publie non seulement des textes, mais aussi des traductions d'œuvres anciennes. Elles sont distribuées en trois séries : 1. grecque ; 2. latine ; 3. orientale. J'ai déjà signalé [3] la « Démonstration de la prédication apostolique » de saint Irénée traduite de l'arménien par M. J. Armitage Robinson. M. C. E. ROLT donne en anglais *Les noms Divins* et la *Théologie mystique* de Denys l'aréopagite [4]. Une introduction d'une cinquantaine de pages expose la doctrine théologique et philosophique du Pseudo-Denys. Il le fait avec une originalité incontestable, mais l'historien aura peine à retrouver dans ces constructions systématiques la véritable pensée de l'auteur des *Noms divins*. Des réserves s'imposent soit du point de vue théologique, soit du point de vue philosophique. Le traducteur est mort avant d'avoir pu faire paraître son œuvre, mais l'éditeur qui a repris son travail a jugé utile d'ajouter quelques notes qui corrigent ce que la pensée de M. Rolt avait de trop aventureux.

---

1. S. AMBROSII mediolanensis episcopi *de obitu Satyri fratris laudatio funebris*, edidit, adnotavit, præfatus est D. Dr P. Br. ALBERS. (*Florilegium patristicum* tam veteris quam medii aevi auctores complectens (nova series), 15) Bonn, P. Hanstein, 1921 ; in-8°, 57 pp.

2. *La Didachè ou Enseignement des Douze apôtres*, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par E. BESSON. (Bibliothèque des *Amitiés spirituelles*, 19). Sotteville-lez-Rouen, A.-L. Legrand, s. d. ; in-8°, 32 pp.

3. *R. sc. ph. th.*, avril 1921, p. 274.

4. DIONYSIUS THE AREOPAGITE *on the Divine Names and the Mystical Theology* by C. E. ROLT. (*Translations of Christian Literature. Series I, Greek Texts*). Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1920 ; in-12, VIII-223 pp.

3. — MONOGRAPHIES

Origines du symbole. — Faut-il chercher aux origines du symbole une unique formule, comme on l'a fait jusqu'ici, ou ne doit-on pas en découvrir deux qui, réunies plus tard, ont constitué le « texte reçu » ? Telle est la question que pose M. J. HAUSLEITER à la suite des recherches du P. Peitz, S. J., sur le *Liber diurnus* [1].

Les professions de foi qu'on rencontre en effet dans le *Liber diurnus* (formules 73, 83, 84 et 85) peuvent remonter par leurs éléments jusqu'au IIIe, peut-être au second siècle, bien que la rédaction actuelle soit postérieure. La première a pour titre : *promissio fidei episcopi* ; les trois autres sont rangées sous la désignation commune : *Indiculum pontificis* et sont un formulaire à l'usage du pape nouvellement élu, où il trouvera le texte de sa profession de foi, de la lettre circulaire adressée à ses frères dans l'épiscopat et du discours au peuple de Rome.

Or, dans ces textes, on rencontre l'affirmation distincte d'un double mystère : celui de Dieu trine et un et celui de l'Incarnation du Fils, distinction qu'on retrouve encore dans le symbole dit de saint Athanase. La formule baptismale est à la base de la croyance trinitaire et l'affirmation du mystère du Christ se ramène, elle aussi, au Nouveau Testament, spécialement à I Cor., XV, 3-5. L'auteur étudie ensuite l'expression de ces deux dogmes chez les premiers Pères : Clément de Rome, Ignace, Justin, Denys d'Alexandrie, Hermas.

« On croyait jusqu'ici, ajoute-t-il, pouvoir conclure qu'Irénée avait eu devant les yeux le texte même du symbole romain primitif. En réalité Irénée a été le premier écrivain qui ait tenté d'unir et de fondre ensemble les parties jusque-là séparées, foi trinitaire et mystère du Christ. » C'est sous le pontificat de Zéphyrin (199-217) que le symbole romain a trouvé sa formule définitive ; Antioche l'emprunta pour combattre les erreurs de Paul de Samosate.

Dans un remarquable travail composé en même temps que le précédent, et indépendamment de lui, le P. Arnold NUSSBAUMER, O. M. C. arrive à des conclusions similaires [2]. Comme M. Hausleiter, il reconnaît l'existence du double élément trinitaire et christologique qu'on retrouve à la base du symbole. « Comme facteurs de son premier développement, ce ne sont pas un type oriental et un type occidental qui viennent en question, mais un schème trinitaire et un schème monarchique-christologique ; tous deux ont leurs racines en Orient et dans la prédication apostolique. »

---

1. Johannes HAUSLEITER, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche. Neue Untersuchungen zur Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, XXV, 4). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1920 : in-8°, 124 pp.

2. P. Dr Arnold NUSSBAUMER, O. M. Cap., *Das Ursymbolum nach der Epideixis der hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho. (Forschungen zur christlichen Literatur - und Dogmengeschichte*, XIV, 2). Paderborn, F. Schöningh, 1921 ; in-8°, XII-115 pp.

Mais le P. Nussbaumer fait remonter plus haut que M. Hausleiter la fusion des deux parties. « On peut établir avec certitude que l'union du schème monarchique-christologique avec le schème trinitaire était déjà réalisée, du moins pour certains, avant qu'Irénée adressât à Marcien son traité sur les vérités fondamentales. Car déjà dans l'*Adversus hæreses* (I, 10, 1), le savant évêque de Lyon, disciple de Polycarpe, renferme la foi de l'église universelle, le message apostolique de la vérité, dans un résumé qui concorde en ses points essentiels avec le plan général de l'Epideixis. Il faut donc chercher les origines, non seulement de l'ancien symbole romain, mais aussi du *textus receptus*, à l'époque préirénéenne. »

L'auteur est arrivé à ces conclusions par l'examen minutieux de l'Epideixis de saint Irénée et du Dialogue avec Tryphon, comparés tous deux au symbole primitif. Ce genre de travail rend l'analyse à peu près impossible, mais l'étude est menée avec une rigueur de critique qui impose l'attention.

Ces pages, présentées comme thèse de doctorat à l'Université de Fribourg (Suisse), font partie d'un ouvrage plus complet sur saint Justin où seront élucidées diverses questions intéressant l'histoire des doctrines et la science biblique à cette époque. Souhaitons qu'il paraisse sans tarder.

Certitude du salut. — M. G. LJUNGGREN a consacré à cette question un gros volume ; il examine comment elle se présente chez saint Augustin et chez les scolastiques du XIIIe siècle [1]. C'est une œuvre pesante, difficile à lire dans une rédaction très compacte ; on trouve des développements de plus de deux ou même de trois pages sans un paragraphe.

Le point de départ du travail est une divergence d'opinions entre historiens protestants. Saint Augustin a-t-il enseigné la certitude du salut au sens luthérien ? Dorner nie, tandis que Gottschick affirme. Dieckhoff, Reuter et Harnack partagent l'avis de Dorner ; Loofs et Seeberg sont moins affirmatifs.

L'auteur entend montrer que l'opinion de Gottschick est justifiée. Mais il est difficile de considérer son exposé comme une œuvre vraiment historique ; c'est, en tout cas, une histoire au caractère pragmatique très prononcé. Certes l'érudition n'y fait pas défaut ; M. Ljunggren a lu, ou du moins parcouru, les œuvres de saint Augustin et des théologiens qu'il étudie ; mais les citations sont accumulées sans souci du contexte et des idées générales qui, originairement, ont présidé à leur organisation. Et puis, si quelque difficulté surgit, si certains textes ne cadrent pas avec l'idée que M. Ljunggren s'est faite de la doctrine augustinienne, il en rend responsable l'influence persévérante, quoique secondaire, du « catholicisme vulgaire » ; pour le reste, l'évêque d'Hippone est bon évangéliste. Il y aurait encore bien des réserves à faire sur des points de détail, mais passons.

---

1. G. LJUNGGREN, *Zur Geschichte der christlichen Heilsgewisheit von Augustin bis zur Hochscholastik*. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1920 ; in-8°, 8*-328 pp.

Dans tout l'ouvrage, l'auteur s'attache à montrer que chez les écrivains anciens qui ont exprimé cette piété intime par quoi ils s'unissent directement à Dieu, indépendamment du formalisme ecclésiastique et sacramentaire — et saint Augustin est de ceux-là — la théorie de l'espérance concorde avec la *fiducia* luthérienne. Mais n'est-ce pas une gageure de vouloir écarter de la théologie augustinienne le rôle de l'Église, si nettement affirmé ? Les idées de l'évêque d'Hippone sur la prédestination présentaient, elles aussi, des difficultés ; des historiens protestants ont déclaré qu'elles étaient incompatibles avec la doctrine de la certitude du salut, au sens luthérien. M. Ljunggren a senti la difficulté ; il en traite brièvement à la fin de son exposé, mais sans arriver, me semble-t-il, à résoudre le problème ainsi posé.

Le second chapitre est consacré à saint Grégoire le Grand, à saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard et saint Bernard. C'est ce dernier, qui, par son mysticisme, continue le plus nettement la tradition augustinienne.

Elle trouve encore un écho, quoique affaibli déjà, dans l'école franciscaine qui en gardant le volontarisme fait place à une piété plus personnelle, plus mystique, où se manifeste davantage la certitude subjective du salut.

Par contre, l'école dominicaine représentée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, ce dernier surtout, est toute pénétrée d'aristotélisme, plus réfractaire au mysticisme ; la certitude du salut est davantage conditionnée et diminuée par l'intellectualisme et la pratique sacramentaire. — Quiconque est un peu au courant des doctrines thomistes sera frappé par l'incompétence de M. Ljunggren en la matière. Pour ne citer que deux exemples, il déclare que saint Thomas supprime les causes secondes, et il ajoute : « L'homme n'est qu'un simple instrument du vouloir divin auquel il est entièrement soumis, dans une étroite détermination. » En conséquence, dans le système thomiste, plus de liberté.

En somme beaucoup de travail pour des résultats fort contestables

Pénitence. — Les controverses sur l'histoire de la Pénitence ont continué à susciter quelques études de détail. Parmi celles-ci je mentionnerai celle de H. Brewer sur la confession privée dans l'antiquité chrétienne [1], qui conclut à son existence manifestée par les documents, aussi loin qu'il nous est possible de remonter. A côté de quelques remarques et constatations intéressantes, il y a dans ce travail une tendance à faire dire à quelques textes plus qu'ils ne comportent. Aussi je ne crois pas que les conclusions de l'auteur soient complètement prouvées.

A signaler encore les articles du P. Galtier, S. J., *Saint Augustin a-t-il confessé* ? [2] où l'auteur, malgré quelques difficultés, répond affirmativement en admettant l'existence d'une confession accompagnant la pénitence publique, ou bien à l'usage de ceux qui sont dispensés de celle-ci.

---

1. H. Brewer, *Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XLV (1921) p. 1-42.

2. *Revue pratique d'apologétique*, 1921, t. XXXII, pp. 65-80, 212-224, 258-275.

Le Dr Bernh. POSCHMANN discute, dans une brochure [1], les conclusions proposées par M. Adam au sujet de la Pénitence privée chez saint Augustin. Il croit pouvoir affirmer que, si l'évêque d'Hippone a posé des principes qui ont amené cette pratique, lui-même a gardé l'ancienne forme pénitentielle avec excommunication. C'était d'ailleurs la pratique commune à son époque.

Primauté romaine. — N'est-ce pas un paradoxe de prétendre faire témoigner Photius, «le père du schisme grec», en faveur de la primauté romaine ? Pourtant rien n'est plus conforme à la réalité et le R. P. JUGIE le montre sans contestation possible [2]. Hergenröther, dans son grand ouvrage sur Photius, avait déjà signalé cette particularité ; le présent travail développe sa preuve et la complète par des documents qu'il n'a pas connus.

Photius admet la primauté de saint Pierre : il a pour l'affirmer des textes formels. Si d'autres présentent une opinion contraire, ils appartiennent à la période où le patriarche était en lutte ouverte avec Rome ; à la fin de sa carrière, il abandonne cette position intenable, pour revenir à ses premières idées, tout en portant la polémique sur d'autres points. Pareillement il admet le fait que saint Pierre fut évêque de Rome.

Vis-à-vis de la primauté du pape, le problème est plus complexe. La conduite de Photius « ne fut réglée par aucun principe fixe ; il changea d'attitude suivant les circonstances, au gré des intérêts de son orgueil et de son ambition. Il parla bien du pape et fut correct avec lui, tant qu'il put espérer que le Pape lui serait favorable. Il se brouilla avec lui, et nia d'une manière plus ou moins directe sa primauté, quand il le vit se déclarer contre lui... Pour fixer avec précision les attitudes successives (de Photius) à l'égard du Pontife romain, la seule méthode est évidemment de suivre l'ordre chronologique des événements. Cette suite va nous révéler en Photius un triple personnage. Il y a le Photius du début, qui agit et parle comme un catholique, non toutefois sans quelques arrière-pensées ; il dure jusqu'au concile romain de 863, qui condamne formellement son intrusion, le dépose et l'excommunie. A partir de cette date, jusqu'à la mort d'Ignace en 877, nous nous trouvons en présence du Photius schismatique proprement dit ; c'est l'époque où il déverse toute sa bile contre le Pape, tout en prenant quelques précautions oratoires, pour attirer à sa cause les autres patriarches d'Orient. Puis vient le Photius de la fin, un Photius mitoyen, qui se ressent des deux attitudes précédentes ; il parle souvent en catholique et continue d'agir en schismatique. C'est le Photius qui sollicite l'approbation du pape Jean VIII, mais qui refuse de reconnaître, au nom des canons, l'élection du pape Marin. Il se prévaut

1. Bernh. POSCHMANN, *Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt ? Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bussdisziplin.* (Programm der Akademie zu Braunsberg) Braunsberg, H. Grimme, 1920 ; in-8°, 34 pages. — La critique continue dans une série d'articles publiés par le *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1921, pp. 208-228, 405-432, 497-526.

2. M. JUGIE, *Photius et la primauté de saint Pierre et du Pape.* Estratto dal *Bessarione*, XXIII-XXIV (1919-1920). Rome, Imp. pontif. de l'institut Pie IX, 1921 ; in-8°, 74 pp.

officiellement de l'autorité de l'Église romaine, mais, en dessous, il mine cette autorité, et lui fait une guerre de canoniste. » (p. 1-14).

Textes et faits sont signalés de façon très objective, très complète aussi, et montrent le bien-fondé des propositions ci-dessus énoncées. L'histoire du synode de 879-880 est particulièrement intéressante et met en plein jour le caractère de Photius, avec sa souplesse et aussi son orgueil. Elle montre que « si la primauté romaine a été reconnue verbalement dans le synode photien, elle a été, dans le fait, ridiculisée tout le long des sessions ». Le rusé patriarche ne nie pas brutalement la primauté romaine, il la proclame même parfois en termes tout à fait explicites, mais c'est finalement pour agir comme si elle n'existait pas, toutes les fois du moins où son intérêt personnel n'a rien à gagner à une conduite opposée. Le nouvel exil qu'il subit empêcha son œuvre séparatiste de prévaloir pour l'instant, mais ses écrits et sa conduite étaient des germes qui devaient à la longue porter leurs fruits.

Deux études qui nous viennent de la Yougo-Slavie et sont dues l'une et l'autre au Dr F. Grivec traitent des questions similaires.

Un premier travail défend l'orthodoxie des saints Cyrille et Méthode sur la primauté romaine et sur la doctrine du Saint-Esprit [1]. Les Apôtres des Slaves ont suivi dans ces questions les moines grecs et spécialement Théodore le Studite et se sont trouvés plutôt en opposition avec Photius. Ils professent que la primauté romaine est de droit divin et reconnaissent l'autorité du pape sur toute l'Église. — Quoique saint Cyrille et saint Méthode n'aient pas admis l'addition du *Filioque*, surtout à cause de leur antipathie pour le clergé germanique, leurs idées sur la procession du Saint-Esprit ne diffèrent de celles de l'Église romaine que par l'expression.

La seconde brochure traite d'un sujet plus général : la doctrine byzantine sur la primauté et l'unité de l'Église [2]. L'auteur montre comment une mentalité différente a pu provoquer la divergence des idées sur ces points essentiels. La doctrine byzantine sur le primat de Rome s'est formée peu à peu, sous l'action de diverses causes, et on en est venu à oublier l'essentiel, l'institution divine, pour ne considérer que les causes accidentelles qui ont pu accompagner son développement. De même qu'elles avaient agi à Rome, elles pouvaient agir, et de fait ont agi, en faveur de Byzance, la nouvelle Rome. Divers conciles ayant parlé des grands patriarcats, au nombre desquels on comptait Rome, il n'y eut bientôt plus pour celle-ci, comme pour les autres, qu'une primauté d'honneur. Finalement, cette opinion prévalut, surtout après le schisme, à ce point que la plupart des théologiens orientaux soutiennent que c'est Rome qui a provoqué le schisme en réclamant une primauté de juridiction.

La suppression de la primauté fait disparaître, à son tour, la vraie

---

1. F. Grivec, *Pravovernost sv. Cirila in Metoda (De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii)*. (Bogoslovna Akademija, Rasprave, I, Ljubljana, 1921 ; in-8°, 43 pp.

2. F. Grivec, *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju. Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae.* (Bogoslovna Akademija V Ljubljani, Knjiga III). Ljubljana, 1921 ; in-8°, 115 pp.

notion de l'unité de l'Église. La doctrine des cinq patriarcats égaux fit concevoir la chrétienté, non comme une monarchie, mais à l'instar d'une fédération d'états autonomes. On s'en tint après le schisme à une unité mystique. De là, les églises autocéphales, qui n'ont plus pour chef que le Christ. Il n'était pas difficile de faire un pas de plus, en soutenant que les évêques sont égaux et que le concile œcuménique est, au-dessus d'eux, le seul pouvoir visible dans l'Église.

Arnobe. — La thèse complémentaire de M. Fr. GABARROU est consacrée à Arnobe, cet apologiste improvisé, à qui on doit l'*Adversus nationes* [1].

De sa vie on ne sait presque rien, sinon qu'originaire d'Afrique il enseigna longtemps la rhétorique à Sicca, où il eut Lactance comme élève. Vers 295, il manifesta l'intention de se convertir, les fables païennes l'ayant déçu et le christianisme lui paraissant la seule religion digne de foi. Cette décision étonna ceux qui le connaissaient ; l'évêque lui-même hésita à admettre un homme jusque-là partisan décidé du paganisme. Pour montrer sa bonne foi, Arnobe ne crut mieux faire que de composer un ouvrage où il attaquerait ses anciens coreligionnaires.

Il livre dans cet écrit une image assez nette de son esprit et de son tempérament. Avant tout, il fait preuve d'une ardeur combative que rien n'arrête ; sa verve railleuse s'escrime contre les dieux de Rome et l'africain de race semble ainsi se venger de ses vainqueurs en contant leurs ridicules. Son zèle est indéniable, sa foi sincère, mais un peu naïve ; il a plus de bonne volonté que de science et ses démonstrations souvent sont insuffisantes, parfois même mêlées d'erreur.

Il utilise les ouvrages avec lesquels son passé l'a familiarisé ; s'il ignore à peu près complètement l'Écriture, il connaît Platon, qu'il cite quelquefois d'après Cicéron, Lucrèce surtout, Cornelius Labeo, puis Clément d'Alexandrie, un érudit qui devait lui plaire, et aussi quelques livres gnostiques. On est étonné qu'il n'utilise pas les écrivains ecclésiastiques africains : Tertullien, Minucius Félix, saint Cyprien. Ses idées en philosophie et surtout en théologie sont assez confuses. Il y a chez lui un mélange bizarre de souvenirs païens, de conceptions personnelles et d'intentions chrétiennes. Du Christ, il n'a qu'une notion imprécise et ne paraît rien savoir de son rôle comme Rédempteur.

L'ouvrage de M. Gabarrou, avec ses trois parties : la vie et le caractère d'Arnobe, ses sources, son œuvre, forme une petite somme, mise au point, de ce qu'on connaît sur cet écrivain. L'exposé est clair, avec quelques redites qui eussent pu être évitées [2].

---

1. Fr. GABARROU, *Arnobe, son œuvre*. Thèse complémentaire pour l'obtention du doctorat-ès-lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Toulouse. Paris, Ed. Champion, 1921 ; in-8°, 79 pp.

2. A. D'ALÈS, (*Arnobe. Un rhéteur converti vers l'an* 300 *de notre ère*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 1 et 15 février, 1 avril 1921), place la composition des deux premiers livres de l'*Adversus nationes* en 296-297 ; les cinq autres seraient postérieurs d'au moins six ans.

S. Macaire. — L'attribution traditionnelle des « Homélies spirituelles » (Migne, P. G., t. XXXIV) à Macaire, l'ascète égyptien, soulève de nombreuses difficultés. En 1912, le P. Stiglmayr, S. J., plaçait leur rédaction à l'époque byzantine et en faisait un conglomérat disparate de fragments anciens et nouveaux.

Plus récemment, dans une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dom VILLECOURT a repris la question [1]. Il soutient que les « Homélies forment un tout de pensée bien homogène ». En outre, des rapprochements avec deux séries de propositions concernant l'hérésie des Messaliens ou Euchites, conservées l'une dans le traité *De hœresibus* de saint Jean Damascène (VIIe s.), l'autre dans le *De receptione hœreticorum* de Timothée, prêtre de Constantinople (début du VIIe s.), permettent de conclure que l'auteur des « Homélies » doit être tenu pour un Messalien. Il vivait probablement en Mésopotamie, dans la seconde moitié du IVe siècle et écrivait avant la condamnation portée en 390 contre les doctrines messaliennes [2].

S. Éphrem. — M. EMEREAU vient de consacrer à saint Ephrem et à son œuvre littéraire grecque une thèse écrite avec enthousiasme et exubérance sur des questions bien arides [3].

Il y a peu à glaner pour l'historien des doctrines, mais elle indique que, même à ce point de vue spécial, le sujet est très riche. Des comparaisons à établir entre l'œuvre d'Éphrem et la littérature grecque chrétienne du IVe siècle fourniraient sans doute des résultats appréciables. En attendant, M. Emereau ouvre la voie par l'étude des questions d'ordre littéraire.

Les deux premiers chapitres fournissent des renseignements bibliographiques et critiques sur les sources de la vie et sur les œuvres de saint Éphrem. On aurait aimé trouver là une petite biographie qui eût facilité l'intelligence de plusieurs détails mentionnés au cours du travail. M. Emereau établit qu'un traducteur anonyme, dès le IVe siècle, a fait passer en grec des ouvrages du grand écrivain syrien. Bien plus, cette traduction fut faite dans un rythme métrique que l'auteur essaie de reconstituer, rythme qui a dû s'inspirer de la poésie syriaque. Dans ce domaine technique, M. Emereau émet des hypothèses intéressantes, mais qui n'arrivent pas encore à la certitude.

Il est fort probable aussi que l'Éphrem grec a influé sur l'homilétique chrétienne du Ve siècle, surtout en lui donnant un caractère dramatique, venu de Syrie, qu'elle n'avait pas jusque-là. Pareillement, on le retrouve aux origines du *Kontakion* byzantin, d'abord « prédication poétique » qui, à son tour donna naissance aux mélodes, ou cantilènes chantées.

---

1. Dom L. VILLECOURT, O. S. B., *La date et l'origine des « Homélies spirituelles » attribuées à Macaire*, Extrait des *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1920. Paris, A. Picard, 1920 ; in-8°, 8 pp.

2. Cf. sur ce même sujet : MARRIOTT, *The Homelies of Macarius* dans *Journal of theological Studies*, 1921, pp. 259-262.

3. Cas. EMEREAU, *Saint Ephrem le Syrien. Son œuvre littéraire grecque.* (*Études critiques de littérature et de philologie byzantines*). Paris, Maison de la Bonne Presse, 1919 ; in-8°, x-160 pp.

Suivent des études sur le vocabulaire, la grammaire et la rhétorique de l'Éphrem grec et l'apport qu'il a fourni au développement de la langue grecque.

S. Augustin. — La grande et sympathique figure de saint Augustin suscite toujours l'intérêt. Depuis quelques années surtout les travaux : biographies, travaux critiques, études doctrinales se multiplient autour d'elles.

L'Ame de saint Augustin, c'est bien le titre qui convenait au beau livre du P. GUILLOUX S. J. [1]. Cette biographie ne fera pas double emploi avec celles qui l'ont précédée ; elle les surpasse toutes par la compréhension d'une vie intime extrêmement riche. M. L. Bertrand a décrit avec somptuosité la jeunesse de saint Augustin ; dans son œuvre la figure de l'évêque pasteur et théologien est à peine esquissée. Ici rien ne manque. Les faits extérieurs sont relatés sobrement pour servir de cadre aux idées et aux sentiments qui animent toute cette vie et en font la grandeur. Les doctrines sont exposées non pas de façon systématique mais comme manifestation d'une foi qui s'est formée lentement et d'un zèle toujours inquiet de donner la vérité enfin possédée.

L'ouvrage comprend cinq grandes parties : 1. L'enfance insoucieuse ; 2. La jeunesse inquiète ; 3. Le recueillement de l'âme ; 4. Le Pasteur d'Hippone ; 5. L'Apologiste. Il y a beaucoup d'art dans l'exposé mais un art discret. Les questions discutées sont résolues sans aucune polémique ; à peine quelques notes donnent-elles les éléments essentiels pour justifier l'opinion admise. Ainsi en est-il à propos du problème de la conversion de saint Augustin. Je relève, en passant, une interprétation heureuse du « satis episcopaliter » par lequel l'évêque d'Hippone caractérisait l'accueil que lui fit saint Ambroise. « Il le reçut, écrit le P. Guilloux, en père et en évêque, non pas en ami. » Et il ajoute en note : « On a voulu voir dans ce mot « *satis episcopaliter* » une malice de saint Augustin, il est vrai qu'on ne prête qu'aux riches. En réalité, il fait allusion au texte de saint Paul qui recommande à l'évêque d'être hospitalier, 1 Tim., III, 2. »

Voilà un excellent ouvrage, à la portée de tous, et qu'on est heureux de recommander.

M. Ch. BOYER a consacré ses deux thèses de doctorat à saint Augustin. La thèse complémentaire traite le problème de la conversion [2].

Depuis une trentaine d'années des questions nouvelles ont surgi à son sujet. Jusque-là, on acceptait communément le récit des *Confessions* ; maintenant, des historiens dont on ne peut négliger les travaux émettent des doutes sur l'exactitude de l'exposé fait par saint Augustin, treize ans après les événements qu'il rapporte. Pour justifier cette attitude, ils invoquent le témoignage des *Dialogues* composés à Cassiciacum, et l'opposent à celui des *Confessions*. Ces premiers ouvra-

---

1. P. GUILLOUX, S. J. *L'âme de saint Augustin*. Paris, J. de Gigord, s. d. ; in-12, 384 pp.

2. Ch. BOYER, *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. (*Études de théologie historique*). Paris, G. Beauchesne, 1920 ; in-8°, 233 pp.

ges, dit-on, rendent une tout autre note et font voir que, à cette époque, le christianisme d'Augustin était encore très vague, en tout cas cédait le pas au néo-platonisme. « Moralement comme intellectuellement, c'est au néo-platonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'Évangile », a écrit M. Alfaric.

D'autres historiens ont résisté à ce courant et montré que les raisons invoquées en faveur de la nouvelle opinion étaient sans portée réelle. Parmi toutes ces études, celle de M. Boyer est une des plus précises et des plus convaincantes.

La méthode suivie est très objective : étudier dans le détail l'évolution religieuse de saint Augustin, en suivre les variations jusqu'au jour où son esprit et son cœur se fixent dans la vérité ; utiliser à cet effet le récit des *Confessions*, mais en le comparant aux autres sources, notant les concordances et examinant, s'il y a lieu, les divergences apparentes.

Un premier fait, et de conséquence, c'est qu'Augustin a eu une enfance chrétienne, dont l'influence n'a jamais disparu de sa vie. Lorsque l'*Hortensius* de Cicéron lui révèle les problèmes de l'esprit et lui donne la passion de la vérité, c'est vers le Christ qu'il se tourne. Ses études faites dans des milieux païens, le laisser-aller de ses mœurs, l'insuffisance de sa science religieuse le désarment en face des objections présentées par le Manichéisme ; il se rallia à cette secte, mais sans adhérer complètement à ses doctrines. Il trouva même dans ce milieu nouveau des désillusions qui, peu à peu, lui firent perdre son ardeur primitive et préparèrent l'inévitable rupture.

A Milan, il se retrouve dans un milieu catholique qui le ressaisit ; l'enseignement de saint Ambroise fait tomber des objections anciennes et fournit des arguments nouveaux. Augustin tend à redevenir chrétien, mais demeure encore inquiet. Entre sa philosophie matérialiste et ce qu'il sait des doctrines de la foi, l'accord ne peut se faire. A cette heure, l'attitude dubitative familière aux Académiciens, avec qui il a pris contact à Rome, le séduit un instant; mais la lecture des néo-platoniciens lui montre la possibilité d'une philosophie en harmonie avec le dogme.

La conversion intellectuelle est à peu près opérée, mais il reste encore cet orgueil de l'esprit qui l'empêche d'admettre les abaissements du Verbe dans l'Incarnation ; il reste surtout l'emprise de la sensualité et Augustin ne se sent pas le courage de rompre des liens encore trop aimés. Ce ne sont pas les néo-platoniciens qui l'aideront dans ce travail de libération. La Bible mieux comprise, saint Paul l'initient au mystère des humiliations du Christ ; les exemples des chrétiens excitent son zèle et soutiennent sa volonté chancelante, jusqu'au moment où la scène du jardin provoque la crise finale et le décide non plus seulement à croire, ce qu'il fait déjà, mais à mettre sa vie en conformité avec ses croyances.

C'est ainsi que les *Confessions* présentent les phases diverses d'une conversion que le néo-platonisme a aidée mais que seules les influences chrétiennes ont pu faire aboutir. Les *Dialogues* ne disent pas autre chose (pp. 141-145).

Ils furent composés durant le séjour qu'Augustin fit à Cassiciacum, immédiatement après sa conversion. Un bon nombre de critiques pré-

tendent prouver, par ces écrits, que le nouveau converti n'a pas dépassé le néo-platonisme. Et pourtant il faut reconnaître que la vie menée à Cassiciacum est moralement toute différente de celle qui a précédé. Il ne faut pas non plus oublier les exercices de piété qui ont leur place régulière dans la trame de ces journées studieuses. Un fait nouveau est donc intervenu. Si saint Augustin s'enthousiasme alors pour la « philosophie », il entend par celle-ci la sagesse, science du bonheur que seul, selon lui, le christianisme peut donner. Dès ce moment, il est vraiment chrétien dans ses idées comme dans sa vie.

Il n'en reste pas moins néo-platonicien, utilisant certaines doctrines de Plotin, telles qu'il les comprend, pour justifier sa foi, tandis qu'il en rejette d'autres qui lui paraissent inconciliables avec le dogme. On peut donc dire avec une égale vérité que, suivant les questions traitées, le néo-platonisme de saint Augustin va croissant et qu'en même temps il diminue.

Toutes ces conclusions, dans la thèse qui vient d'être résumée sont solidement appuyées par des textes. Pour faciliter l'intelligence de ceux-ci, l'auteur a ajouté à son travail deux appendices très précieux : une concordance des *Confessions* de saint Augustin avec ses ouvrages antérieurs, spécialement avec les *Dialogues*, puis une analyse de ceux-ci, qui aidera à replacer dans leur contexte les passages cités.

La thèse principale, de caractère plus philosophique, a pour but de « déterminer avec exactitude et avec précision la signification et le rôle de l'idée de vérité dans la pensée philosophique de saint Augustin » [1]. Or ce terme « vérité » apparaît dans les œuvres de l'évêque d'Hippone avec des sens variés qui font de l'idée qu'il représente une des plus centrales du système augustinien. En conséquence, l'auteur l'étudiera successivement sous ses divers aspects : 1. Vérité et certitude ; 2. La Vérité subsistante ; 3. La Vérité créatrice ; 4. La Vérité illuminatrice ; 5. La Vérité béatifiante.

« Nous connaissons la vérité ; voilà le fait sur lequel repose la philosophie de saint Augustin ». Il l'établit surtout contre les Académiciens de façon négative, en montrant que leur système ne peut se poser sans se contredire lui-même ; de façon positive, en faisant constater que nous saisissons avec certitude des vérités objectives, tel le fait de notre existence et de notre pensée.

Leur certitude vient de la Vérité suprême, et leur existence prouve l'existence de Dieu. L'intelligible, quel qu'il soit, est supérieur à notre raison, car celle-ci est multiple suivant les individus, tandis que les intelligibles ne le sont pas. Il y a donc une réalité qui mesure notre raison ; si elle est la plus haute, elle est Dieu, s'il est encore un autre être au-dessus d'elle, c'est celui-ci qui est Dieu. En toute hypothèse Dieu existe.

Ce qui n'est pas la Vérité ne peut être qu'une participation à la Vérité ; de même pour l'être, la bonté, la beauté. D'où nécessité de la création ; elle est universelle, comprenant la matière elle-même qui n'est pas un

1. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris G. Beauchesne, 1921 ; in-8°, 272 pp.

pur néant. Cette création se continue aussi longtemps que durent les êtres, puisqu'ils ne sont que par l'action divine. Mais durer, c'est évoluer ; des virtualités ou raisons séminales, créées dès l'origine peuvent arriver à l'être. La Providence assure le développement de tout dans l'ordre et l'harmonie. Le mal lui-même, dont on ne peut nier l'existence n'échappe pas à ce gouvernement divin. Pour le comprendre, il faut reconnaître que le mal n'est pas une substance, car toute substance est un bien ; il est la diminution, la corruption du bien dans une substance. Le mal moral est dû à une déficience de la volonté libre, il est l'œuvre exclusive de la créature et pourtant Dieu peut le faire contribuer à l'harmonie universelle. Le monde est digne de Dieu, mais entre sa nature et celle du Créateur, il y a un abîme. Augustin prend nettement position contre le panthéisme et, de la sorte, il est amené sans effort à considérer la création comme un acte libre. On peut lui assigner une raison, on ne peut lui trouver de cause ou de nécessité.

Si tous les êtres dépendent de Dieu, l'intelligence, dont le rôle est de connaître la Vérité, doit être en rapports très intimes avec la Vérité subsistante. En effet saint Augustin insiste tout particulièrement sur ce point, marquant avec force la dépendance de l'esprit humain à l'égard de la suprême lumière. Mais de quelle manière ? Les interprètes varient dans leur exposé. Les uns, tel Malebranche, ont reconnu le système de la vision en Dieu et de l'ontologisme ; d'autres soutiennent que saint Augustin fait jouer à l'illumination divine le rôle d'intellect agent ; d'autres enfin le rapprochent de saint Thomas. C'est à cette dernière opinion que se rallie M. Boyer ; il exclut l'ontologisme et l'innéisme, pour affirmer la seule position jugée possible : « nous collaborons avec Dieu dans la formation de nos idées ». Participation de la connaissance divine n'inclut pas nécessairement l'intuition immédiate de Dieu lui-même. Elle ne s'accomplit pas sans la connaissance sensible ni sans l'activité propre de l'intelligence. Celle-ci étant ainsi unie à la Vérité immuable, saint Augustin en conclut que l'âme est immortelle, car une telle union ne peut être brisée ni par l'action d'un agent extérieur, ni par notre esprit, ni par Dieu.

L'intellection réalise l'union la plus intime qu'on puisse concevoir après l'identification : elle fait nôtre son objet. Mais elle ne va pas sans l'amour ; on ne connaît un bien comme tel que si on l'aime. Or le souverain bien c'est Dieu, vers lequel nous tendons, par le désir de bonheur qui nous excite à travers toutes les expériences infructueuses d'ici-bas. Dieu, nous l'atteignons par la connaissance et par l'amour ; mais pour arriver jusqu'à lui, il faut éviter les écarts, suivre la loi morale qui n'est autre chose que la loi de l'ordre fondé sur Dieu, et cet effort c'est la vertu. En aimant Dieu, nous nous aimons nous-mêmes, puisque nous aimons notre vrai bonheur. La vertu n'est donc pas un but, mais un moyen ; un moyen de nous purifier du sensible, des passions, pour réaliser le grand précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... et le prochain comme toi-même. »

En commençant son travail, l'auteur de cette thèse a cru « ne devoir rien rechercher davantage, avec l'exactitude, que la clarté. » Il faut lui rendre ce témoignage qu'il a abouti à être clair et précis dans une matière

extrêmement complexe. Peut-être même l'a-t-il été trop. A force de classifier les idées de saint Augustin, de mettre en ordre des fiches, il a quelque peu transformé la physionomie du système. L'impression n'est plus tout à fait la même quand on lit directement saint Augustin et quand on l'entend par la voix de M. Boyer. Lui-même a prévu la difficulté. « Si nécessaires que soient ces divisions, écrit-il (p. 5), elles causent une déperdition, non seulement d'intérêt et de chaleur, mais encore d'exactitude. » Je ne crois pas qu'il y ait échappé complètement. Il insiste à l'excès, me semble-t-il, sur l'intellectualisme de saint Augustin et rapproche trop sa doctrine de celle de saint Thomas d'Aquin. Sans doute, la notion de Vérité a une place considérable dans l'œuvre augustinienne, et l'auteur a pu en faire avec raison le centre de son étude ; mais dans les traités philosophiques du début aussi bien que dans les *Confessions* ou les *Sermons*, elle apparaît comme un *Bien*, et ce point de vue reste dominateur, pénétrant tout de son influence. Le rejeter à la fin de la synthèse, comme l'auteur l'a fait, c'est déjà diminuer son importance systématique.

Il est, en outre, deux points sur lesquels je ferai des réserves : l'exposé de la prédestination augustinienne (p. 147-148) et celui de l'illumination de l'intelligence humaine par la vérité divine. Dans le premier cas, l'auteur est resté fidèle à des doctrines d'école et a prétendu justifier ce qu'a dit sur ce point son confrère, le P. Portalié ; mais sa méthode historique me paraît ici fort contestable. Pourquoi ne citer que « le texte fameux de la lettre à Simplicien » ? Pourquoi négliger les ouvrages où saint Augustin traite expressément de cette question ? Est-ce défiance d'affirmations trop claires ? J'avoue ne pas comprendre les reproches adressés à dom Rotmanner qui passait cependant pour bien connaître saint Augustin ; je ne comprends pas davantage le sens de la distinction établie dans les œuvres augustiniennes entre « les affirmations principales » sur la prédestination et « les explications systématiques, et par suite secondaires ». Secondaires, elles le sont si peu que saint Augustin leur consacre quatre traités et à la fin de sa vie. Vouloir expliquer ses dernières idées, très précises, par des textes antérieurs un peu vagues ne me paraît pas de bonne méthode historique.

M. Boyer termine son exposé de l'illumination divine par une comparaison entre les doctrines de saint Augustin et celles de saint Thomas d'Aquin, et conclut : « Les deux métaphysiques, pour l'essentiel, coïncident : elles doivent aboutir à une même théorie de la connaissance. » p. 123. Pour ma part, je ne crois pas que saint Augustin ait enseigné l'abstraction, essentielle dans le système thomiste. M. Boyer ne le dit pas expressément, mais il l'insinue (p. 211) et en parlant « d'une même théorie de la connaissance », le fait supposer

L'auteur d'une récente dissertation sur la théorie de la connaissance chez saint Augustin, le P. KÄLIN, O. S. B. [1], repousse l'interprétation fournie par M. Boyer.

---

1. B. KÄLIN, O. S. B., *Die Erkenntnislehre der hl. Augustinus* (Inaugural. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in Schweiz). Sarnen, Ehrli, 1920 ; in-8°, 78 pp.

Son travail comprend deux parties : connaissance sensible, connaissance intellectuelle.

Dans la première, il constate que saint Augustin, en raison de sa doctrine sur l'union du corps et de l'âme, union accidentelle et non substantielle, localise la sensation, non dans le composé, dans l'organe, mais directement dans l'âme. Il y a chez l'homme cinq sens externes ; parmi les sens internes, la *memoria* qui signifie souvent et mémoire et imagination, bien qu'Augustin distingue ces deux facultés, et le sens commun ; il n'est pas question d'estimative. La connaissance sensible n'a pas de certitude proprement dite, elle a plutôt le caractère d'opinion.

Dans l'ordre intellectuel, contrairement au principe aristotélicien : *nihil est in intellectu quod prius non erat in sensu*, saint Augustin admet des connaissances indépendantes de l'expérience sensible. Ce seul fait montre qu'il ne peut donner place dans son système à l'abstraction. Il demeure platonicien, ou du moins néo-platonicien. S'il a abandonné la théorie de la réminiscence, il en reste à celle de l'illumination divine, qu'il entend, non pas en ce sens que l'âme tient de Dieu sa lumière, mais qu'il faut lui surajouter une autre lumière nécessaire pour ses opérations. Le rôle des sens est « d'avertir » l'âme.

Contre les Académiciens, saint Augustin établit la certitude de nos connaissances et la ramène à l'évidence de notre propre existence et de notre pensée.

Ce travail mérite d'être loué pour sa clarté et son objectivité.

Le Dr Hessen, à qui on doit déjà une étude sur le fondement de la connaissance chez saint Augustin [1], expose maintenant la preuve de l'existence de Dieu, d'après le même auteur. Les deux questions se tiennent de près car, pour saint Augustin, l'existence de la vérité fonde la preuve de l'existence de Dieu.

On connaît son argumentation du *De Libero arbitrio* rapportée déjà plus haut, d'après l'ouvrage de M. Boyer. Elle est établie dans d'autres traités, de façon semblable, par rapport au bien et au beau.

Dans quelle mesure les philosophes postérieurs se sont-ils inspirés de la preuve fournie par saint Augustin ? Saint Anselme l'utilise dans son *Monologium* ; celle qu'il apporte dans le *Proslogium*, n'est pas empruntée comme telle à saint Augustin, mais certains éléments dérivent de lui et elle se base sur une pareille théorie de la connaissance. Dans l'école franciscaine, saint Bonaventure la reproduit, tandis que Duns Scot rejette toute preuve à priori. Quant à saint Thomas d'Aquin, si dans la *Summa contra Gentes* il garde encore des tendances platoniciennes, la quatrième preuve de la *Somme théologique*, malgré une ressemblance extérieure avec celle de saint Augustin, est bien aristotélicienne puisqu'elle fait appel au principe de causalité. A l'époque moderne, Descartes se place à un autre point de vue que saint Augustin ; Malebranche lui-même, malgré son augustinisme, n'offre pas trace de la preuve présentée par l'évêque d'Hippone. Leibniz et les Néo-kantiens offrent des similitudes plus accentuées.

---

1. Joh. Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*. Münsteri W., H. Schöningh. 1920 ; in-8°, 112 pp.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la critique de la preuve. Elle repose, dit l'auteur, sur une théorie platonicienne de la connaissance et doit trouver des échos dans la philosophie néokantienne. En dernière analyse elle fait appel à un postulat ; mais, ajoute M. Hessen, le principe de causalité est aussi un postulat de l'esprit ; et c'est pourquoi on ne doit pas refuser à l'argument de saint Augustin le caractère d'une véritable démonstration.

Assimiler la théorie platonicienne de la personnification des idées et le principe de causalité me semble difficile et dangereux. M. Hessen est trop préoccupé de faire des avances au néokantisme afin de réagir contre un psychologisme outrancier.

Fribourg. M. JACQUIN, O. P.

II. — MOYEN AGE

1. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

La *Revue*[1] s'est occupée en son temps du premier volume de M. POURRAT sur *La spiritualité chrétienne*. Nous avons à présenter aujourd'hui la seconde partie de cet important travail consacrée à la Spiritualité du moyen âge[2]. Tout en étant essentiellement la même, la mystique de cette époque se divise en un certain nombre d'écoles qui reflètent l'esprit particulier des grandes familles religieuses ; l'auteur distingue avec raison la Spiritualité du M. A. en école bénédictine, en école des chanoines réguliers de Saint-Victor, en école franciscaine et dominicaine.

L'école bénédictine qui a pris naissance dans les abbayes de Cluny, de Citeaux et de Clairvaux, est principalement représentée par saint Anselme et saint Bernard (ch. I, II) ; après ce dernier, l'histoire enregistre encore cependant de grands noms de mystiques bénédictins; en Italie, Joachim de Flore ; en Allemagne, sainte Hildegarde, sainte Élisabeth de Schœnau, sainte Gertrude, les deux Melchtilde ; en Suède, sainte Brigitte (ch. III). Ce qui, d'après P., caractérise cette école, ce sont ses préférences marquées, exclusives même, pour la piété affective et pratique et son entière indépendance vis-à-vis des écrits du Pseudo-Denys (p. VI-VII). L'école des Chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris, concrétisée dans les écrits de Hugues, Richard et Adam, cherche au contraire sa base dans les œuvres de l'Aréopagite, et tout en conservant une grande part à l'affectivité, inaugure la mystique spéculative (ch. IV) qui va bientôt s'identifier avec l'école dominicaine, à laquelle P. M. consacre trois chapitres : ch. V : la doctrine de saint Thomas ; ch. VII : saint Dominique et l'école dominicaine ; ch. VIII : la doctrine des mystiques allemands du XIVe siècle. L'école franciscaine a reçu sa note particulière caractérisée par la prédomi-

1. Cf. *R. sc. ph. th.* 1920, p. 280.

2. P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*. II. *Le moyen-âge*. Paris, J. Gabalda, 1921 ; in-12, XI-521 pp.

nance de l'affectivité, de saint Bonaventure qui s'est inspiré surtout de la méthode des Victorins (ch. VI).

Les derniers chapitres de cet ouvrage, dont quelques-uns sont comme gênés de se trouver ainsi en dernière place, alors qu'au point de vue de la date de leur composition et de leur importance, ils avaient droit à plus d'égards, traitent successivement de la réaction contre la spiritualité spéculative, au XIVe siècle. M. P. nous parle à cette occasion des Frères de la Vie Commune (ch. IX), de Jean Gerson et de Nicolas de Cues (ch. X), des mystiques anglais (ch. XI), de la Doctrine de l'Imitation (ch. XII), de l'école carthusienne et de son développement du XIVe au XVIe siècle, (ch. XIII) ; le livre se termine par un tableau des dévotions au M. A.

Comme on le voit, l'entreprise de M. Pourrat était considérable : décrire la vie spirituelle de cinq siècles, en tenant compte des caractéristiques et des nuances indéfinies des différentes écoles, et de l'évolution de ces mouvements mystiques. Comment l'auteur s'est-il acquitté d'un pareil travail ? Pour répondre avec justesse, il faut évidemment nous souvenir du point de vue auquel il se plaçait : « Le Moyen-Age ascétique et mystique, nous dit-il, se présente comme une vaste forêt d'une vitalité puissante mais particulièrement touffue. L'important est de s'y frayer un sentier qui permette de la parcourir sans trop de peine et qui serve de points de repère à des investigations plus approfondies. C'est ce que j'ai tâché de faire. » (p. V). Or, regardé sous cet angle, l'ouvrage de M. P. atteint le but désiré, et ceux qui le liront connaîtront d'une façon générale, les conceptions de la vie spirituelle de saint Bernard, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de sainte Brigitte, d'Eckhart, etc.; ils y trouveront, classés méthodiquement, une foule de renseignements puisés à d'excellentes sources sur la vie religieuse au M. A ; ajoutons à cela pour nous faire quelque idée du grand mérite de l'auteur, que M. P. est le premier à avoir tenté une classification de cette matière si abondante et dont certaines parties sont demeurées jusqu'ici presque inexplorées. Remarquons toutefois que l'ouvrage aurait beaucoup gagné, si dans l'ordonnance générale, M. P., tout en maintenant ses distinctions par écoles, avait conservé davantage l'ordre chronologique, les développements sur l'origine de l'école carthusienne au XIe siècle, se comprennent moins bien après les chapitres sur Nicolas de Cues et la mystique pratique en Italie, que s'ils eussent été placés dans leur cadre historique; de même l'auteur aurait pu marquer d'une autre façon l'opposition entre la spiritualité affective et la spiritualité spéculative, et éviter de placer son étude sur saint Thomas avant celle sur saint Dominique. Mais pour apprécier à sa juste valeur l'ouvrage de M. P. reprenons dans le détail certains de ces chapitres. Les pages consacrées à saint Anselme seront fort goûtées, elles corrigeront l'idée que l'on se fait trop souvent de ce dernier, représenté comme un pur logicien. Mais pour dépeindre la piété de ce spéculatif-affectif, il y aurait eu grand avantage à puiser largement dans sa correspondance qui nous donne plus que n'importe quel écrit, une image vivante et concrète de la spiritualité d'Anselme. Or M. P. n'en cite qu'une des lettres à Walram (p. 23, n. 3) ; par contre,

puisque la méditation IXe n'est pas de saint Anselme, (p. 21, n. 2), il eût été préférable de ne pas alléguer ce témoignage pour caractériser sa piété (p. 25, n. 2). Le chapitre consacré à la doctrine spirituelle de saint Bernard est parfois très suggestif, en particulier les paragraphes qui traitent du touchant amour de S. B. pour l'humanité du Christ et de sa dévotion à la Passion. L'auteur s'est ici très heureusement inspiré des vues profondes d'Émile Mâle. Mais saint Bernard n'est pas toute l'école bénédictine ; et si M. P. a consacré quelques pages à sainte Gertrude et à sainte Brigitte, il est tout à fait regrettable qu'il n'ait écrit que trois lignes sur Mechtilde de Magdebourg ; il y a là un manque d'harmonie qui tient peut-être à une certaine incompréhension du rôle joué par cette béguine, de l'origine particulière de ses écrits [1].

Enfin s'il paraît juste de caractériser en général l'école bénédictine par ses préférences pour la piété affective et pratique, je ne sais s'il est complètement exact d'ajouter que cette école « traversa le moyen âge sans subir l'influence de la théologie scolastique, ni celle des écrits de Denys l'Aréopagite. » (p. VII). Au XIVe siècle, au moins, on connaissait à Castl des commentaires dionysiens ; au XVe on possédait à Tegernsee et à Melk la *Théologie Mystique* et *les Noms Divins* ; Bernard de Waging, Jean de Weilhaim se trouvent engagés dans une lutte doctrinale dont les idées du Pseudo-Denys sur la Théologie négative forment l'objet principal. M. P. aurait certainement pu éviter ces graves inexactitudes puisqu'il connaissait (cf. p. 429, n. 2) l'excellent ouvrage de E. Vansteenbèrghe, *Autour de la Docte ignorance* qui nous raconte cette controverse sur la théologie mystique au XVe siècle.

Dans le ch. IV, M. P. a bien mis en lumière que le système mystique des Victorins caractérisée par la *méditation intuitive* et la *contemplation* qui s'achève en extase est fondé sur une conception symbolique du monde. Toutefois cet exposé manque parfois de vigueur ; des sources de première valeur, comme l'*Expositio in Cœlestem Hierarchiam* n'ont presque pas été utilisées. Il y aurait aussi de nombreux détails à signaler ; par exemple, la légende de l'apostolicité de Denys ne date pas de l'époque de Jean Scot (p. 158) ; elle est aussi vieille que la connaissance du *corpus dionysiacum* qui la fonde ; au VIIe siècle, Maxime le Confesseur (P. G. t. IV, col. 15-22) y croit ; mais, passons ; il y aurait trop à dire sur les erreurs de détail qui cependant ne sont pas toutes d'importance secondaire. Ce qu'il y a incontestablement de plus regrettable dans ce chapitre, c'est que M. P. semble ignorer jusqu'au nom même de Thomas Gallus[2]. Ce Victorin devenu vers 1220, premier abbé de

1. Il y aurait également lieu, pour les éditions suivantes, de tenir compte de quelques études parues assez récemment sur la mystique bénédictine du M. A. Signalons entre autres : Dom Berlière : *Mystiques bénédictins à la fin du M. A. (Revue liturgique et monastique* 1921, t. VI, p. 157-160) ; du même auteur : *l'Ordre monastique des origines au XIIe siècle*, Lethielleux 1921, (passim), Grabmann *Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des Mittelalters (Benediktinische Monatschrift*, 1920, p. 197 sq) ; M. Pourrat connaît de cet historien l'étude sur *Johannes von Castl (Tübinger theologische Quartalschrift*, 1920, p. 186-235). D. Besse. *Les mystiques bénédictins, des origines au XIIIe siècle*. Collection « *Pax* », Maredsous, 1922.

2. Par contre, M. P. nous semble exagérer quelque peu l'influence de Richard de Saint-Victor sur saint Thomas, p. 192.

Verceil, écrivit un commentaire du Cantique des Cantiques et des paraphrases sur les œuvres du Pseudo-Denys, qui sont au commencement du XIIIe siècle comme le manifeste du plus radical anti-intellectualisme. Le R. P. Longpré, O. F. M.[1] nous montrera bientôt sans doute que Thomas Gallus, qui fut en relation avec saint Antoine de Padoue, n'est pas étranger à la mystique de saint Bonaventure. Le *De Triplici Via*, appelé aussi *Theologia Mystica* attribué parfois à ce dernier docteur[2], en réalité œuvre de Hugues de Palma[3], et dont l'influence au M. A. fut considérable, ne fait que développer dans sa dernière partie le commentaire de Th. Gallus sur la théologie mystique. Mais M. P. garde le silence sur le *De Triplici via* comme sur l'abbé de Verceil.

Le Ch. v consacré à la spiritualité spéculative du XIIIe siècle, et en particulier à saint Thomas prouve une grande connaissance de certaines parties de l'œuvre du Saint Docteur ; ce que M. P. nous dit de la doctrine de saint Thomas sur le principe de la vie spirituelle, les vertus chrétiennes, la méditation, nous semble juste ; mais, il faut bien l'avouer, cet exposé de lecture facile et agréable ne satisfait pas complètement ; on n'y retrouve pas toujours la fermeté de pensée de saint Thomas. Remarquons de plus que la doctrine spécifiquement mystique sur la théologie négative dont on trouvera des éléments dans les premières questions de la *Ie Pars* de la *Somme*, dans le *De Potentia*, dans les *Commentaires sur Boëce, sur les Noms Divins*, n'a même pas été abordée. Si M. P. avait étudié ce dernier commentaire, il nous aurait certainement montré, (p. 227), l'interprétation « rationnelle » donnée par saint Thomas du texte de Denys : « est autem faciens et extasim divinus amor ». L'auteur s'est cantonné trop étroitement dans les dernières questions de la IIe IIae ; d'ailleurs quand il a voulu en sortir, il n'a pas été très heureux, car les opuscules qu'il nous cite, le *De Dilectione Christi et Proximi* (p. 204, 222), le *De Humanitate Jesu Christi* (p. 220, n. 2) ne sont pas authentiques, et il n'est pas sûr non plus que le commentaire du Cantique des Cantiques (p. 227) soit bien du saint Docteur.

Si nous passons à l'étude des mystiques dominicains, nous constatons avec surprise qu'Albert le Grand n'a droit de prendre place « au nombre des mystiques allemands du Moyen-Age » que « si le traité *De adhaerendo Deo* est de lui, ce qui n'est pas totalement démontré. » (p. 319). Mais Albert le Grand a bien d'autres titres à trouver place dans une histoire de la spiritualité. Je ne cite au hasard que ses commentaires dionysiens et en particulier sur la Théologie mystique. De plus comme le *De adhærendo Deo* est douteux — en réalité il est inauthentique — il eût été préférable de ne pas s'appuyer sur lui pour caractériser la spiritualité d'Albert le Grand, d'autant plus que ce traité a été composé... par un représentant de la piété affective.

---

1. Cf. sa remarquable étude sur la *Théologie Mystique de saint Bonaventure* dans l'Archivum Franciscanum Historicum, Ann. XIV. Fas. I-III, p. 36-108, en particulier p. 75.

2. Cf. *Opera Sancti Bonaventuræ*, Lugduni, 1668, t. VII. p. 657-687.

3. Dom Autore, *Hugues de Balma*. Dict. de Théologie Catholique, Fasc. L-LI 1921, col. 215.

Dans le chapitre consacré à la mystique allemande au XIVe siècle, M. P. ne se montre pas suffisamment averti des travaux critiques qui ont paru à ce sujet. Il ignore l'édition des écrits de Suso de Bihlmeyer ; de même s'il eût consulté l'édition des sermons de Tauler, de Vetter, l'auteur n'aurait pas apporté en témoignage des pièces apocryphes (p. ex. : Sermon pour le 1er dimanche après Noël, p. 367,369, sermon 2e pour le Vendredi-Saint, p. 332, sermon 2e pour le XXe dimanche après la Trinité, p. 348,359 ; etc.) Il est encore un point sur lequel il nous reste à attirer l'attention ; nous croyons qu'il eût été d'une méthode plus critique de ne pas puiser indistinctement dans les écrits de Ruysbroeck et de Tauler pour caractériser la mystique allemande du XIVe siècle ; il y a chez ces deux mystiques, une philosophie et une théologie différentes dont il aurait fallu tenir compte. Enfin la note d'a priori que M. P. attribue à la mystique spéculative du XIVe siècle (p. 345) me semble vraiment difficile à soutenir. C'est peut-être vrai pour Eckhart ; pour Suso, l'auteur reconnaît au moins qu'« il analyse son âme » (p. 345) ; et les sermons de Tauler visent presque toujours des circonstances particulières ; ils sont souvent des réponses à des questions posées sur la vie spirituelle. Il nous paraît aussi bien contestable que Tauler admette la doctrine sur l'appel général à la vocation mystique. Dans le sermon XXXVIIIe il dit bien que « nous sommes tous appelés à la mesure débordante », mais ce « tous » vise l'auditoire concret qu'il a sous les yeux, et qui est ce jour là un auditoire de religieuses. Dans le sermon IV, s'adressant à un auditoire plus large, Tauler dit « qu'il y a différentes vocations », différents degrés ; à chacun sa vocation (s. LVI) etc. etc... (s. LIV, LXXXI, LXII, LIV.)

On trouvera dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* [1], les réserves qu'il faut apporter aux chapitres consacrés à la *Dévotion Moderne*, à l'*Imitation de Jésus-Christ*. Les quelques remarques de détail faites par nous démontrent le grand intérêt que nous avons pris à la lecture de ce travail. Il était impossible qu'une synthèse comme celle que nous offre M. P. fût absolument sans défaut, mais nous croyons qu'en élargissant sa base d'information, et en nous mettant davantage encore en contact avec les textes originaux, l'œuvre de M. P. désormais indispensable pour ceux qu'intéressent les études de mystique, pourra devenir sans rien perdre de son utilité une œuvre vraiment scientifique.

La Revue recensait en 1920 [2] un travail de M. Gilson : *Le Thomisme*; nous sommes heureux de présenter aujourd'hui du même auteur les *Études de Philosophie médiévale* [3]. Cet ouvrage se compose d'une série d'études qui viennent se grouper autour de deux figures centrales : Saint Thomas et Descartes. Nous ne parlerons dans ce Bulletin que de la première partie qui se termine par une étude sur la signification historique du thomisme (p. 124). M. G. examine d'abord ce qu'il faut entendre par

1. Num. de Janvier 1922, p. 74-75.

2. Cf. *R. sc. ph. th.* oct. 1920, p. 632.

3. E. Gilson, *Études de Philosophie médievale*, dans les *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, Fasc. 3, Strasbourg, 1921 ; in-8°, VII-292 pp

e rationalisme chrétien des théologiens du M. A. Pour avoir de ce rationalisme une intelligence exacte, il faut se rappeler que pour ces théologiens, Scot Erigène p. ex. : « l'univers n'a qu'un sens et c'est un sens religieux. La doctrine de Scot pourra être un rationalisme si l'on veut, mais nous sommes sûrs d'avance que la raison dont elle proclamera les droits devra se mouvoir dans un monde dont le contenu se confond avec le contenu même de la foi. » (p. 2). Le rôle de la raison dont la zône d'activité ne pourra dépasser le champ de la Révélation, sera d'expliquer les symboles dont l'Écriture se sert pour nous parler de Dieu. Cette doctrine sur les rapports de la raison et de la foi est celle aussi de saint Anselme ; ce dernier n'a pas écrit un seul ouvrage de philosophie « dans la mesure où la philosophie correspond à une recherche qui part de prémisses rationnelles pour aboutir à des prémisses rationnelles. » (p. 17). Abélard lui-même n'a jamais pensé substituer la raison à la révélation.

Dans la seconde étude sur la « servante de la Théologie » M. G. nous raconte quelques épisodes de la lutte engagée au M. A. contre la philosophie. Cette lutte est menée par une série de théologiens stricts dont saint Pierre Damien est le représentant le plus typique ; de plus les chefs de l'Église de la fin du XIIe siècle et du début du XIIIe siècle, seront guidés dans l'organisation de l'Université de Paris, par le souci de maintenir la philosophie sous la domination de la théologie (p. 30-50).

Mais l'introduction de la métaphysique et de la physique va créer dans cette Université une situation ambigüe. Entre Aristote et la Révélation, c'est-à-dire entre la raison et la foi apparaissent soudain des contradictions ; et ces embarras seront mis en évidence par l'attitude des averroïstes. « La grande majorité d'entre eux appartenaient à la Faculté des arts. » (p. 55-56). « Le domaine qui leur appartient en propre est celui de la raison naturelle » (ibid) ; en commentant Aristote, ils auront donc à enseigner une doctrine sur la vérité de laquelle ils n'avaient pas le droit de se prononcer : les solutions définitives sur le monde, l'âme et Dieu, c'est à la théologie de les fournir. Si aucun averroïste n'a soutenu la thèse des deux vérités contradictoires, — vérité selon la raison et vérité selon la foi —, certains cependant semblent avoir pris parti pour la raison contre la foi : Jean de Jandun au début du XIVe siècle est de ceux-là. Mais en réalité ces averroïstes n'inventent pas ; ils s'en tiennent à rechercher le vrai sens d'Aristote ; « l'averroïsme latin n'était donc pas le point de départ d'une ère philosophique nouvelle. » (p. 69). Cette ère nouvelle s'ouvre avec Albert le Grand et saint Thomas. Tandis que saint Bonaventure continue la tradition de Scot Erigène et de saint Anselme, Albert et saint Thomas vont proclamer l'indépendance de la philosophie : ils séparent son domaine d'avec celui de la théologie ;ils distinguent les méthodes propres de la raison et de la foi. Dès lors, une conclusion s'impose : « Jusqu'au thomisme il n'y a pas eu au moyen âge de philosophie au sens moderne du mot. » (p. v). Et par conséquent « saint Thomas est le premier des philosophes modernes. » (ibid).

Chacune de ces quatre études dont nous avons essayé de dégager

l'idée fondamentale, a été, nous dit l'auteur, « poursuivie pour elle-même et sans aucune préoccupation de lui faire vérifier une hypothèse générale » (p. v) ; en fait, il n'est pas difficile de s'en rendre compte, M. Gilson cherche principalement dans ses études médiévales la solution du problème capital des rapports de la raison et de la foi. La réponse esquissée dans le « *Thomisme* », peut-être avec quelque embarras, se trouve cette fois ferme et lumineuse dans ce nouveau travail qui nous retrace l'effort de la raison pour trouver son indépendance [1]. Nous croyons que cet ouvrage puissamment conçu, écrit dans un langage qui abonde en formules heureuses, contribuera beaucoup à mettre en lumière la pleine valeur de la réforme albertino-thomiste.

La monographie du R. P. SCHULTES, O. P. sur la foi implicite [2] nous retrace la genèse et la formation de cette doctrine depuis Hugues de Saint-Victor jusqu'à Duns Scot (p. 21-139), et son développement ultérieur jusqu'au Concile de Trente (p. 139-210). L'origine de cette doctrine se trouve dans la question posée déjà par saint Augustin qu'est-ce que nous devons croire pour être sauvés ? Hugues de Saint Victor est le premier au M. A. à nous donner une réponse précise à ce problème ; il admet que tous les hommes, ceux de l'A. et du N. T., les *majores* et les *minores* doivent avoir les mêmes objets de foi ; mais la connaissance de ces objets pourra varier selon les temps et les individus : les *minores* n'auront qu'une *fides velata* ; ils croiront en s'appuyant sur la foi des *majores*. Les Sentences de P. Lombard n'apportent en réalité aucun élément nouveau essentiel · mais avec Innocent III nous assistons à un réel progrès : pour lui, ce n'est plus sur la croyance des majores que repose la foi des simples, mais sur la croyance à l'Église; et grâce à la terminologie de Pierre de Corbeil, nous avons cette nouvelle formulation du problème : la *fides implicita*, — qui n'est autre que l'ancienne *fides velata* avec la précision que nous venons d'indiquer, — suffit au salut des *minores*. Innocent III est plus précis encore ; selon lui le contenu doctrinal de la prédication courante et les leçons dogmatiques de la liturgie, suffisent à fonder la foi implicite. Avec Guillaume d'Auxerre, l'évolution de cette doctrine de la foi continue : croire d'une façon implicite équivaut pour lui à croire d'une façon générale ; cette foi générale, c'est, concrètement, l'adhésion à l'enseignement de l'Église et de l'Écriture. S. Thomas reprendra cette doctrine, avec la précision donnée par Pierre de Tarentaise sur la foi distincte ; il insistera surtout sur les différentes manières dont l'implicite est contenu dans l'explicite, et il donnera comme fondement de la foi implicite moins le témoignage de l'Église croyante que l'adhésion à l'Église enseignante. La période du XIV-XVe siècles reproduit en somme l'enseignement des docteurs précédents ; ce qui est le plus digne de remarque, c'est que les Nominalistes substituent à l'ancienne terminologie : articles du symbole, le terme de *veritas catholica*, et formulent

1. M. Gilson exagère peut-être un peu cependant l'attitude des averroïstes.

2. P. SCHULTES, O. P. *Fides Implicita, Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie*, Erster Band. *Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil von Trient*. Regensburg, Pustet 1920; in-8°, VIII-212 pp.

ainsi le problème : quelles sont les vérités catholiques qu'il faut croire pour être sauvé ? Le Concile de Trente montre la nécessité de la foi implicite — rejetée par les réformateurs, mais par contre, il n'avait pas à se prononcer sur le contenu de la foi explicite.

Dans l'intention du R. P. Schultes, ce travail est une réfutation objective de l'histoire de la foi implicite présentée du point de vue protestant par Hoffmann ; à propos de chaque théologien, il discute les positions adoptées par cet historien et il montre avec évidence contre toute l'école protestante que la foi implicite ne saurait être conçue comme une soumission juridique à l'autorité de l'Église, et que, d'autre part, on ne peut la confondre avec l'ignorance totale. Ce qui fait le grand intérêt de cette mise au point autorisée, c'est, avec le grand nombre de matériaux utilisés par l'auteur, l'appréciation précise des idées, basée sur une analyse purement objective des textes. Souhaitons que le second volume de cette étude ne tarde pas à paraître.

Nous ne pouvons que mentionner, faute de place les beaux articles du dernier fascicule du *Dictionnaire de Théologie*[1] ; *Honorius d'Autun* (AMANN) ; *Hugues d'Amiens* (VACANDARD) ; *Hugues de Saint-Cher* (MANGENOT) ; *Hugues de Saint-Victor* (VERNET) ; le nom des rédacteurs indique à lui seul la solidité et la précision de ces différentes études.

2. — MONOGRAPHIES

Alexandre de Halès. — La Bibl. ambrosienne de Milan, cod. 121, XIIIe siècle, contient un commentaire de saint Luc, et le cod. D. 471, XIIIe siècle, un commentaire de saint Marc, attribués à Alexandre de Halès. D'après le R. P. PELSTER, S. J. ces écrits seraient authentiques[2] ; par contre le commentaire sur les épîtres de saint Paul que le ms. A. 248, XIIIe siècle de cette Bibl. attribue au maître franciscain, serait d'après le ms. latin 15.603 de la B. N. de Paris, de Jean de la Rochelle.

Guillaume d'Auvergne. — Le R. P. KRAMP, S. J, a publié dans *Gregorianum*[3] une belle étude sur l'œuvre théologique de G. d'Auvergne. Nous renvoyons les lecteurs à la *Recension des Revues*[4] qui nous donne un aperçu précis de ce travail.

Albert le Grand. — On est heureux de constater qu'Albert le Grand si longtemps négligé commence à retenir l'attention des historiens du M. A. Le R. P. PELSTER, S. J., qui a donné en 1920 un ouvrage

1. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Fasc. L-LI. Hobbes — Iconoclasme Paris, Letouzez, 1921

2. PELSTER S. J. *Exegetische Schriften des Alexander von Halès, Biblica*, 1921 Fasc. 4, p. 453-457.

3. KRAMP, S. J. *Des Wilhelm von Auvergne « Magisterium divinale »*, dans *Gregorianum*, 1920, p. 538-534 ; 1921, p. 42-78, p. 174-187.

4. Cf, *R. sc. ph. th.* 1921, p. 149-150 ; 302 ; 677.

général sur la vie et les écrits d'Albert le Grand, a publié depuis, deux autres études : l'une sur un *Tractatus de natura Boni* [1], découvert dans les ms. 9640 et 26.831 de la Bibl. de Münich, et la seconde sur le *Tractatus de inquisitione hœreticorum.* Il est peu probable que les arguments ou plutôt les indices apportés par P. en faveur de l'attribution à Albert le Grand, exprimés d'ailleurs d'une façon bien obscure, soient de nature à résoudre définitivement le problème.

Nous signalons aussi un article du P. PANGERL, S. J. sur la doctrine de la contrition chez maître Albert [2]. L'opinion d'après laquelle le pécheur serait pardonné, par la seule réception matérielle du Sacrement, sans aucun sentiment de repentir, est évidemment étrangère à Albert le Grand. Ce dernier exige d'une façon précise certaines conditions pour la justification : la haine du péché et le ferme propos dont le minimum est la separatio a contrario. C'est exactement l'enseignement des théologiens modernes. Par contre, dans certaines questions, par ex. sur les rapports du repentir et du sacrement, Albert est moins précis. Saint Thomas dont la doctrine sur la grâce est plus achevée, donnera au problème de l'attrition et de la contrition, une réponse beaucoup plus claire et plus satisfaisante.

Presqu'en même temps que paraissait en Angleterre une traduction anglaise du *Paradis de l'âme* 3, le R. P. VANHAMME O. P. 4 nous donnait une traduction française de cet opuscule. Dans la préface, le R. P. signale un certain nombre d'indices concernant l'auteur de ce petit traité. Les ressemblances constatées avec saint Bonaventure, avec *la Somme sur les Degrés des vertus*, d'inspiration franciscaine, avec J. Peckam, inclinent le traducteur à supposer que l'auteur de ce livre est un franciscain. Cette conclusion n'est d'ailleurs donnée qu'à titre d'hypothèse. En tout cas, les indications fournies dans cette préface méritent d'être retenues et devront être prises en considération pour des recherches ultérieures. La traduction elle-même n'a pas seulement le mérite d'une scrupuleuse fidélité ; elle est enrichie de notes théologiques qui en précisent la doctrine ; des remarques nombreuses nous indiquent en outre les ressemblances avec d'autres œuvres similaires du M. A. Nous croyons qu'il n'y a aucune exagération à présenter cette traduction comme un modèle du genre.

Saint Thomas. — Apprécier saint Thomas, c'est d'abord en connaître les doctrines. Mais si, chez saint Bonaventure, par exemple, l'on ne constate pas d'évolution de pensée, à proprement parler — une telle évolution est exclue à priori par suite de son attachement fondamental

---

1. PELSTER, S. J. *Der* « TRACTATUS DE NATURA BONI ». *Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Grossen*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1920, I, p. 64-90.

2. PANGERL S. J. *Die Reuelehre Alberts des Grossen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1922, I. p. 60-99.

3. *The Paradise of the Soul.* Londres, Burns and Oates, 1921 ; in-16, 202 pp.

4. R. P. VANHAMME, O. P. Traduction du *Paradis de l'âme*, Saint-Maximin (Var) Librairie Saint-Thomas d'Aquin, 1921 ; in-16, 224 pp.

aux opinions traditionnelles, — il n'en va pas de même chez un initiateur tel que saint Thomas. Pour connaître avec précision la teneur de ses doctrines, il faudra par conséquent, de toute nécessité, en suivre le développement à travers ses œuvres. Les travaux du R. P. Mandonnet, O. P. sur l'authenticité et la chronologie des écrits de saint Thomas [1] n'ont d'autre but que de favoriser cette méthode d'étude. Mais de plus, saint Thomas, au XIIIe siècle, est une partie dans un tout ; on ne peut donc l'apprécier dans sa pleine et juste valeur, qu'en fonction de l'ensemble, et en particulier de cet ensemble qui constitue son milieu immédiat [2]. Les Directeurs de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* ont donc cru répondre aux désirs des travailleurs en créant un nouvel organe La « *Bibliothèque Thomiste* », destiné tout d'abord à faire connaître « la période qui précède immédiatement l'éclosion de la pensée thomiste jusqu'à celle où commence à s'affirmer son influence dans l'enseignement des Universités. » C'est le véritable moyen d'arriver à une *connaissance appréciative* de la pensée du Maître. On ne pouvait mieux inaugurer cette collection que par la publication d'une *Bibliographie Thomiste* qui nous donne l'état actuel des travaux relatifs à saint Thomas. Cette Bibliographie établie à partir du début du XIXe siècle, est dûe aux RR. PP. MANDONNET et DESTREZ, O. P. [3]. Dans une brève et substantielle introduction (p. VII-XXI), le P. M. expose en quelques mots le *curriculum vitæ* de saint Thomas, il reproduit les principales conclusions de ses travaux antérieurs sur l'authenticité et la chronologie des écrits du saint Docteur, et dans un dernier paragraphe il énumère les ouvrages inachevés. Ces quinze pages sont d'une richesse telle qu il nous paraît impossible d'en donner quelque idée. Comme les spécialistes des études médiévales pourront s'en rendre compte, elles sont le résultat de longues et laborieuses recherches qui ont donné au R. P. la pleine expérience du M. A. Remarquons que le R. P. ne place plus, comme tout récemment encore, la composition du *Compendium Theologiæ* entre les années 1261-1266, date reproduite par erreur dans la *Bibliographie* (p. XXI). Saint Thomas aurait écrit cet ouvrage, dans les dernières années de sa vie, vers 1271-1273 (p. XV).

La Bibl. elle-même, qui comprend 2219 numéros, est divisée en cinq sections : I. Histoire de saint Thomas ; II. Œuvres ; III. Doctrines Philosophiques ; IV. Doctrines Théologiques ; V. Rapports doctrinaux historiques avec les philosophes et théologiens depuis l'antiquité jusqu'à nos temps. A l'intérieur de chacune des sections, on a établi un grand nombre de divisions, distinguées par des sous-titres. La logique de classification de cette abondante matière a été poussée, me semble-t-il, aussi loin que possible ; rien n'est laissé à l'arbitraire. Ce n'est pas

1. *Des Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e Éd. Fribourg, Suisse, 1910 ; *Chronologie des Questions Disputées*, dans *Revue Thomiste*, 1918, p. 266-287 ; 341-371. *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, dans *R. sc. ph. th.* 1920, p. 142-152.

2. Comme modèle d'application de cette méthode, on pourra lire l'article remarquable du R. P. LOTTIN, O. S. B, sur *Les éléments de la Moralité des Actes* dans la *Revue Néoscolastique*, février, 1922, p. 25-65.

3. P. MANDONNET et J. DESTREZ, O. P. *Bibliographie Thomiste*, Le Saulchoir, Kain, 1921 ; in-8°, XXI-116 pp.

seulement en effet dans le plan général qu'on trouve une organisation rationnelle, mais dans chacune des subdivisions elles-mêmes. Prenons par ex. le chapitre consacré à la Métaphysique ; les auteurs énumèrent d'abord les ouvrages généraux et ceux qui traitent de la notion d'être 1012-1028), puis les travaux sur l'analogie (1029-1032), les études sur les transcendentaux, etc... Dans chacune de ces sections, c'est l'ordre chronologique qui est suivi. Cette ordonnance ajoute à la valeur scientifique de ce travail, celle d'une grande utilité pratique. Cette utilité cependant aurait été plus facile à percevoir si les auteurs nous avaient eux-mêmes indiqué en quelques mots, dans la préface, les principes de classification que nous venons de signaler ; de plus, dans le corps de l'ouvrage, les *blancs* destinés à séparer chacune des sections ont été réduits à un minimum qui les rend parfois à peine perceptibles ; il eût été préférable de laisser des intervalles plus nets ou peut-être même de distinguer ces sections par des sous-titres. Dans l'examen de détail, on peut relever de petites inexactitudes tantôt d'organisation (1847-1848), tantôt de reproduction des titres allemands et principalement anglais. De plus dans l'énumération des Revues, il s'est glissé une confusion au sujet du *Divus Thomas*. Ce nom désigna d'abord une Revue rédigée en latin, fondée en 1879 et dont le siège d'administration était à Plaisance (Italie). En 1886, un nouveau périodique allemand, dirigé par Commer se fondait à Paderborn avec ce titre : *Iahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*. En janvier 1914, la revue de Plaisance étant disparue depuis 1905, le périodique de Commer prit à son tour comme titre principal : *Divus Thomas*, et conserva comme sous-titre, son titre primitif ; à partir de cette époque, la Revue ne s'édita plus à Paderborn, mais à Vienne et à Berlin. Les références données dans la Bibliographie à ces deux revues, doivent donc s'interpréter en fonction de ces quelques remarques. Pour trouver par ex. l'article mentionné au n° 1869, ce n'est pas au *Divus Thomas* de Plaisance qu'il faut se reporter, comme l'indique la table des Revues (p. 111), mais au *Divus Thomas, Iahrbuch für Phil. und Spek. Theol.* de Vienne et de Berlin.

Les tables des noms d'auteurs, des écrits anonymes, des revues, complètent la valeur pratique de ce travail. Cette *Bibliographie Thomiste* devient par la richesse de son contenu et son organisation logique, un instrument de premier ordre pour ceux qu'intéressent les études du M. A. et en particulier de saint Thomas.

M. VANSTEENBERGHE a rendu un grand service en donnant une traduction française de l'excellent opuscule de M. GRABMANN sur saint Thomas[1]. La Revue a déjà présenté ce travail[2] et nous n'avons pas l'intention de l'analyser de nouveau. Le point le plus intéressant eût été sans aucun doute de dégager les différentes positions adoptées par M. G. dans les principaux problèmes relatifs à saint Thomas, au cours de ces dernières années. Comme nous n'avons malheureusement plus

1. GRABMANN, *Saint Thomas d'Aquin*, traduit par E. VANSTEENBERGHE *(Études de philosophie et de critique religieuse)*, Paris Bloud et Gay, 1920; in-16, x-228 pp.

2. Cf. n° d'avril 1913, p. 349.

l'édition de 1912, nous ne pouvons donc faire ce travail. Signalons seulement qu'en 1917 (date de la 3e éd. de cet opuscule), M. G. n'a pas encore résolu le problème sur les écrits authentiques. Il reproduit la liste du P. Mandonnet, en y ajoutant cependant l'*Expositio de Ave Maria*, et les *Deux discours inauguraux* de saint Thomas comme bachelier et maître en théologie [1] : Nous remarquerons aussi que la traduction française apporte, probablement d'après les données de M. G. (Cf. p. VIII, note) certaines précisions même sur l'édition de 1917 (Cf. p. ex., p. 60-74, 211, etc.) ; par contre il s'est glissé dans l'édition française certaines erreurs de chronologie (p. ex., p. 3 : 1245 au lieu de 1248 date de la fondation du *Studium generale* de Cologne ; p. 1. c'est en 1225 et non en 1227 que naquît saint Thomas ; cf. aussi p. 65). Souhaitons que ce riche petit livre se répande de plus en plus chez nous, et que cette traduction qui a su allier la clarté du français à l'austérité de l'original contribue à rendre plus facile et plus profitable, l'étude directe de saint Thomas.

C'est cette étude directe et intelligente que favoriseraient aussi des publications dans le genre de celle de M. Dyroff sur la question XI du *De Veritate* [2]. Après avoir donné le texte de cette question, M. D. ajoute un certain nombre de notes d'ordre dogmatique et critique qui seront d'un grand secours à l'étudiant.

Nous avons remarqué plus haut [3] qu'il y avait encore des hésitations dans la chronologie de certains écrits de saint Thomas, il en va de même pour les questions d'authenticité. On commence à discuter les conclusions de M. Grabmann à ce sujet. Le P. SCHUMPP, O. P. [4], consacre un article au *Commentaire du Cantique des Cantiques* de saint Thomas. D'après les conclusions de Vrede [5], le commentaire *Vox tua* (Vivès, t. XVIII, p. 608), aurait pour auteur Gilles de Rome, et le second *Salomon inspiratus* (Vivès, ibid, p. 557) serait, d'après les ms., antérieur à saint Thomas. Mais une question reste : saint Thomas a-t-il réellement fait un commentaire du C. des C. M. Grabmann n'en doute pas [6].

---

1. Ces discours, publiés en 1912 par le Dr SALVATORE n'ont paru par conséquent qu'après la seconde édition (1910) des *Écrits authentiques* du P. Mandonnet. Cf. *R. sc. ph. th*, janvier-avril 1920, p. 149.

2. *Florilegium Patristicum tam veteris quam medii œvi auctores complectens*, edidit Dr P. B. ALBERS : XIII. *D. Thomæ Aquinatis Quæstiones Disputatæ de Veritate, questio XI, edidit et adnotavit ad usum maxime seminarium* A. DYROFF Bonn, Hanstein, 1921 ; in-8, 53 pp.

3. A propos du *Compendium Theologiæ*. L'ouvrage de M. G. nous fournit un autre exemple de ce flottement ; le Traité *De Unitate intellectus contra Averroistas*, composé d'arpès le P. M. pendant le second séjour de S. Th. à Paris (Cf. *R. sc. ph. th.* 1920, p. 151), était daté en 1917, par M. G. de 1269-1272 (Cf. *Th. v. Aqnin*, 3e Éd. p. 16) ; dans son *Einführung in die Summa Theologiæ des Hl. Th*, Herder 1919, il le place en 1268 ; et c'est cette date que M. G. fait maintenir dans l'édition française de M. Vansteenberghe, p. 21.

4. P. SCHUMPP O. P. *Hat der Hl. Thomas einen Kommentar zum Hohenliede geschrieben*, dans *Divus Thomas*, 1921, p. 47-55.

5. *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum Hohenliede*, Berlin, 1903.

6. *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1920, p. 190.

Le P. Schumpp pense au contraire que saint Thomas n'a pas *écrit* un commentaire de ce livre ; il n'aurait fait que le commenter *oralement*. Son argumentation basée sur le silence des plus anciens catalogues et biographes de saint Thomas. (Ptolémée de Lucques, Nicolas Trivet, Guillaume de Tocco) se présente avec les garanties de la plus grande probabilité.

L'infatigable travailleur qu'est M. GRABMANN vient de publier un nouvel opuscule : sur *L'idée de vie dans la Théologie de saint Thomas*[1]. L'auteur fait remarquer dans son premier chapitre qu'il existe actuellement une tendance à chercher dans les œuvres de saint Thomas leur côté vital : les profonds travaux des PP. Gardeil et Garrigou-Lagrange, O. P, en témoignent. Il y a donc intérêt à étudier pour elle-même l'idée de vie dans saint Thomas .Que pense-t-il de la vie en Dieu ? On peut connaître par la raison que Dieu est vivant. (*Summa Th.* I. P. q. XVIII. a. 3) ; et la foi nous fait pénétrer dans cette vie intime de Dieu (*Contra Gentes*, IV, ch. II) (p. 8-46). En nous, la vie surnaturelle est une participation à la vie divine (I. P. q. 110) (p. 46-67), qui nous est dispensée par le Christ et ses sacrements, en particulier par la Sainte Eucharistie, (III P. q. 62, 65) (p. 67-82), et que parfait l'activité en nous de l'Esprit-Saint (*C. G.* IV, ch. 20, 22). Comme on le voit par le nombre des questions traitées, il ne s'agit pas d'un travail technique, c'est un coup d'œil rapide, mais très précis sur ces questions, et cet opuscule de M. G. sera certainement très bienfaisant.

Saint Bonaventure. — A l'occasion du VIIe centenaire de la naissance de saint Bonaventure, les « *Franziskanische Studien* » ont eu l'heureuse initiative de publier un numéro spécial[2]. La direction de la Revue fit appel, en cette circonstance, aux compétences les plus marquées en histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age. Dans un premier article, le P. EHRLE[3] caractérise la mission de saint Bonaventure ; ce n'est pas une mission purement doctrinale comme chez saint Thomas ; à 36 ans, saint Bonaventure est élu ministre général ; à partir de cette époque, sa production littéraire se manifestera surtout par des écrits ascétiques ; l'administration de son Ordre, l'empêche d'entreprendre ou d'accepter des travaux proprement scientifiques. Il s'adonne à l'apostolat dont, grâce au Cod. A. 11 de l'ambrosienne de Milan, nous pouvons suivre les traces. A l'intérieur de l'Ordre, il lui faudra tempérer l'ardeur souvent inconsidérée des Spirituels ; la caractéristique de son gouvernement est celle aussi de sa mission doctrinale : saint Bonaventure n'est pas un initiateur comme Albert le Grand et saint Thomas, il cherchera surtout à conserver les éléments encore utilisables à cette époque, de l'ancien courant augustinien.

---

1. GRABMANN, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin* Paderborn, Schöningh, 1922 ; in-12, 106 pp.

2. *Franziskanische Studien, Festnummer zur sieben hundertjahrfeier der Geburt des hl. Kirchenlehrers Bonaventura*, 1221-1921, juillet 1921, H. 2-3.

3. P. EHRLE S. J. *Der Heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, p. 109-124.

M. GRABMANN résume en quelques pages[1] d'après l'ouvrage de Vansteenberghe, la controverse engagée au XVe siècle autour de la « *Docte Ignorance* » dans laquelle les écrits de saint Bonaventure jouèrent un grand rôle. Bernard de Waging, prieur de Tegernsee et ami de Nicolas de Cues, avait une prédilection pour les œuvres du saint Docteur. Au ch. IXe de son *Tractatus de cognoscendo Deo*, il commente le dernier chapitre de l'*Itinerarium mentis ad Deum*. M. G. publie ce commentaire d'après le Ms. de Munich. (Cod. 18.600, fol. 153v-157v).

L'article de KREBS[2] n'est en réalité qu'un compte rendu de deux monographies sur des doctrines de saint Bonaventure, que nous analyserons dans la suite.

Le P. TRIMOLÉ O. F. M.[3] étudie la signification et l'importance de l'opuscule *De Reductione artium ad Theologiam*. Après en avoir donné l'analyse, il en dégage les principales conclusions. Pour saint Bonaventure, à côté de la Théologie et de l'Écriture Sainte, il y a place pour l'étude des sciences profanes, y compris même l'étude des arts mécaniques ; mais ces connaissances de l'ordre naturel ne doivent pas être recherchées d'une façon indépendante et pour elles-mêmes ; elles sont au service de la théologie et de l'Écriture Sainte ; d'ailleurs comme les réalités du monde ont une signification symbolique, les connaissances qui s'y rattachent joueront vis-à-vis de la surnature le rôle de symboles. Comme le fait justement remarquer le P. Tr., cet opuscule est un véritable programme d'étude, tel que le concevait saint Bonaventure. Nous retrouvons dans cet article les idées que nous avons déjà vues exposées dans l'ouvrage de M. Gilson. Ce dernier était amené cependant à insister davantage sur la subordination de la Philosophie à la Théologie.

L'*Itinerarium mentis in Deum* est également de première importance pour caractériser la mentalité de saint Bonaventure et déterminer l'orientation générale de sa mystique. F. ANDRES[4] s'est donné comme tâche de comparer cet opuscule avec le *Benjamin Major* de Richard de Saint-Victor. Saint Bonaventure s'inspire évidemment de l'ouvrage du Victorin ; comme lui, il divise en six degrés l'ascension de l'âme vers Dieu, l'un et l'autre divisent encore le premier degré en sept échelons ; mais dans la classification générale des six degrés, saint Bonaventure est indépendant de Richard : d'après ce dernier, c'est la distinction des facultés de l'âme et de leurs objets qui fournit le principe de cette classification ; pour saint Bonaventure, il y a dans notre contemplation conçue comme une ascension vers Dieu, à partir des réalités

---

1. GRABMANN. *Die Erklärung des Bernhard von Waging O. S. B. zum Schlusskapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*. p. 125-135.

2. KREBS. *Zur spekulativ-theologischen Eigenart des hl. Bonaventura*. p. 136-144. L'article suivant de N. PAULUS : *Die Ablasslehre des hl. B.* sera recensé dans le *Bulletin des Institutions*. Signalons aussi l'étude de B. KRUITWAGEN O. F. M., *Die älteste Ausgabe der Opuscula des hl. B. (Coloniæ 1484)* très intéressant pour l'histoire des apocryphes attribués à S. B.

3. TRIMOLÉ O. F. M. *Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad Theologiam des hl. B.* p. 172-189.

4. F. ANDRES. *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und in Benjamin major des Richard von St-Victor*. p. 189-200.

matérielles, trois étapes, correspondant aux trois modes d'existence de l'ensemble des êtres créés : *in materia, in intelligentia, in arte æterna* ; ce qui par conséquent nous donne dans notre montée vers Dieu, trois stades principaux : *extra nos, intra nos, supra nos*. Cette différence dans l'organisation générale aura sa répercussion dans le détail : au 3e degré, selon Richard, nous ne contemplons encore que les vestiges de Dieu ; tandis que pour saint Bonaventure nous entrons dans la contemplation de l'image de Dieu dans notre âme : *intra nos*[1].

Comme on peut s'en rendre compte, outre l'intérêt particulier qui s'attache à chacun de ces travaux, ce Recueil[2] a une valeur générale : les renseignements qu'il nous donne sur les caractéristiques de la doctrine du docteur séraphique, sur les sources de certains de ses écrits et sur leur influence, en font une excellente introduction aux études sur saint Bonaventure ; ces études semblent d'ailleurs intéresser particulièrement les historiens de la théologie médiévale : nous en avons pour preuve la publication de plusieurs monographies de premier ordre.

Signalons tout d'abord celle du Dr R. GUARDINI, sur la doctrine de la Rédemption chez saint Bonaventure[3]. On ne trouve pas chez ce dernier un enseignement construit et absolument clos, sur cette matière ; il en parle en de multiples endroits de ses œuvres, en insistant selon la nature des écrits, sur tel ou tel aspect de ce dogme. Dans le *Commentaire du IIIe livre des Sentences*, par exemple, où saint Bonaventure n'expose que la doctrine traditionnelle, c'est la théorie de la satisfaction qui est au premier plan ; dans le *Breviloquium*, qui est une œuvre personnelle, il n'en parle presque pas. Guardini s'est donné comme travail de rassembler ces éléments dispersés et de nous en présenter une synthèse logique. Disons immédiatement que ce travail est pleinement réussi. L'auteur commence par établir les présupposés théologiques de la doctrine de la Rédemption : le but de la Création, le péché et ses conséquences. Dieu étant le souverain Bien ne pouvait assigner à sa créature d'autre fin que lui-même. Or le péché vient s'interposer entre la Créature et Dieu ; il détruit la beauté de l'âme, il enlève à Dieu le pouvoir qu'il avait sur elle, (p. 10-70). Conséquemment la Rédemption aura un double rôle : rétablir Dieu dans ses droits ; c'est l'aspect satisfactoire, mis en relief dans saint Bonaventure et qu'il a

---

1. Comme d'ailleurs leurs auteurs le signalent, la plupart des études que nous venons de mentionner sont d'un grand intérêt pour caractériser la mystique de S. B. Parmi les travaux publiés récemment, sur cette matière, cf. l'article remarquable du P. LONGPRÉ, O. F. M. *La Théologie Mystique de S. Bon. à l'occasion du VIIe Centenaire*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 1921, F. I-III (Voir P. NOBLE : *R. sc. ph. th.* Oct. 1921, p. 660). Cf. aussi P. SYMPHORIEN, *L'influence spirituelle de S. B. et l'Imitation de J.-C.* dans les *Études Franciscaines*, 1921, p. 36-77 ; 235-255 ; 433-467 (à suivre).

2. Parmi les « petites contributions » qui terminent ce recueil, il faut remarquer l'étude de R. BOVING O. F. M. sur l'Esthétique de S. B. Tandis que saint Thomas s'attache principalement à déterminer le constitutif objectif du Beau, S. B. cherche surtout à préciser la nature du sentiment esthétique.

3. GUARDINI, R. *Die Lehre des Heil. Bonaventura von der Erlösung*. Düsseldorf, L. Schwann, 1921 ; in-8°, XX-206 pp.

condensé en un certain nombre de formules de ce genre : *ordo reparationis per oppositum debet respondere lapsui* (p. 87), mais notre rachat n'est pas seulement une question de droit ; saint Bonaventure montre que le Christ Rédempteur est, par ses paroles et ses exemples, le plus grand éducateur de nos âmes (p. 72-118).

Outre ce rôle éthico-juridique de la Rédemption, saint Bonaventure reconnaît aux mérites du Christ un autre pouvoir, qu'on appelle aujourd'hui réalistico-mystique. L'œuvre de la Rédemption consistera aussi à restituer à l'âme sa beauté, à faire réapparaître en elle l'image de Dieu ; l'incorporation au corps mystique du Christ, devenu la lumière de l'âme, sera comme une nouvelle création (118-156). Désormais les relations entre Dieu et l'âme sont rétablies (p. 158-167) et le démon est définitivement vaincu par le Christ (p. 168-181). Ce n'est pas seulement une construction systématique que Guardini s'est proposé de nous présenter : l'objet de son travail est avant tout historique (p. v) et c'est en historien de la théologie qu'il étudie cette doctrine de saint Bonaventure, qui est d'ailleurs la doctrine traditionnelle. Saint Augustin, le Pseudo-Denys, saint Anselme, Hugues de Saint-Victor et surtout Alexandre de Halès ont fourni à saint Bonaventure les éléments essentiels pour l'élaboration de sa théologie de la Rédemption.

La sûreté de méthode, l'ampleur des informations, la connaissance personnelle des écrits de saint Bonaventure, font du travail de Guardini un ouvrage de très grande valeur. Nous n'exprimons qu'un regret : c'est que l'auteur soit si discret sur les sources immédiates de saint Bonaventure. Il n'en est jamais question. Par exemple, Guillaume d'Auvergne qui, sur d'autres points, a certainement exercé une influence sur saint Bonaventure, a-t-il fourni à ce dernier des éléments pour la doctrine de la Rédemption ? De même, il eût fallu dire un mot, ne fût-ce que pour l'écarter avec justification, de l'influence possible de saint Thomas; signaler les rapports sur ce point avec Albert le Grand. Malheureusement, dans cet ouvrage, l'entourage immédiat du Docteur Séraphique n'a pas été étudié. Le grand mérite de X. Kattum, par contre, est d'avoir recherché dans les in-folio et les manuscrits, les doctrines eucharistiques des contemporains et prédécesseurs immédiats de saint Bonaventure[1]. Nous ne pouvons évidemment pas résumer en quelques lignes la riche matière que l'auteur nous présente dans ce volume. Il y étudie d'abord la typologie de l'Eucharistie (28-33) ; à la suite de Pierre Lombard, saint Bonaventure compte quatre figures de ce sacrement ; d'après Kattum, ce serait P. Lombard qui le premier aurait vu dans le sang et l'eau sorties du côté de N-S. le symbole du Baptême et de l'Eucharistie.

La question de l'Institution de l'Eucharistie (p. 33-42) comprend pratiquement dans saint Bonaventure la détermination du jour, la qualité du pain dont le Sauveur s'est servi ; mais ce qui surtout préoccupait notre docteur, comme d'ailleurs tous ses contemporains, était de savoir dans quel état se trouvait le corps du Christ dans le premier pain consacré. D'après saint Bonaventure, le Christ donna à ses apôtres

1. X. Kattum *Die Eucharistielehre des Heiligen Bonaventura*, München - Freising, Datterer, 1920; in-8° 196 pp.

le corps qu'il avait au moment précis de l'Institution, c'est-à-dire un corps passible et mortel. Après l'étude sur la matière du Sacrement (42-51), sur sa forme (52-60), Kattum en arrive à la question centrale de la doctrine eucharistique : la Transsubstantiation (p 60-87). Dans ce problème moins que dans tout autre, il ne faut nous attendre à trouver des éléments nouveaux dans saint Bonaventure; sa doctrine sur ce point peut se résumer en quelques mots : toute la matière du sacrement est changée dans le corps du Christ, *in instanti* ; la transsubstantiation ne suppose pas l'annihilation du pain et du vin ; c'est un passage de la substance de la matière sacramentelle, à la substance du corps du Christ. Le mouvement qui constitue ce passage n'a de correspondant dans aucun genre de mouvement. Saint Bonaventure le compare à la création et à la conception virginale. A la question de la transsubstantiation, on rattachait, au M. A. un problème alors fort débattu : celui des rapports du dernier moment de l'existence du pain et du premier moment de la présence du Christ. Il est intéressant de signaler que saint Bonaventure critique la position prise dans ce problème par Alexandre de Halès (p. 83-87). La présence du Christ (p. 87-99), effet de la transsubstantiation est une présence quantitative, mais non point locale. Les derniers chapitres de l'ouvrage de Kattum sont consacrés à l'Eucharistie envisagée comme sacrement et à ses effets (p. 114-157), au sacrifice (p. 157-172), et à la mystique (p. 173-183) eucharistique, et enfin à l'excellence de ce sacrement (p. 284-94). Retenons que saint Bonaventure rattache la nécessité de la communion au commandement ecclésiastique. Albert le Grand et saint Thomas envisagent surtout cette question de la nécessité par rapport à nos besoins intérieurs.

Ce travail de X. Kattum témoigne d'un labeur considérable dont on ne saurait nier le succès. L'auteur a étudié saint Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas ; il connaît Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Prévostin de Crémone, etc... En somme, c'est à propos de saint Bonaventure un répertoire des doctrines eucharistiques des XIIe et XIIIe siècles qu'il nous présente dans cet ouvrage très riche. On a dit[1] qu'à l'encontre de Guardini, Kattum connaissait peu la période préscolastique ; en effet s'il eut fréquenté davantage les écrits du IXe siècle en particulier, il n'aurait pas revendiqué pour des théologiens du XIIIe siècle la paternité de telle ou telle doctrine. Nous n'insistons pas sur cette critique ; l'auteur devait bien se limiter sous peine de retracer toute l'histoire des doctrines eucharistiques. Mais à s'en tenir sur son propre terrain, on a fréquemment l'impression que l'exposé de Kattum manque de relief ; il aligne au sujet de chaque question, les opinions des théologiens que nous avons nommés plus haut ; mais à la lecture, on se pose sans cesse cette question : dans quelle mesure saint Bonaventure a-t-il connu et utilisé les œuvres de ces écrivains ? Ce problème intéressant et capital pour la formation historique de la doctrinale eucharistique de saint Bonaventure n'est point ou peu touché. Il est vrai qu'au début du volume, Kattum nous affirme que les œuvres originales des théologiens du XIIIe siècle et

1. Cf. *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1921, p. 243.

même de Pierre de Poitiers († 1205) n'ont pas été étudiées directement par leurs successeurs de la grande période scolastique ; saint Bonaventure et saint Thomas ne les auraient connues qu'à travers l'utilisation qu'en ont faite des hommes comme Guillaume d'Auxerre et Prévostin de Crémone (p. 23). Nous ne répugnons pas à ce fait ; mais pour être acceptée dans sa généralité, cette thèse aurait besoin d'être fortement appuyée[1] ; une pareille affirmation suppose en effet terminée, l'enquête sur le contenu de la « Bibliothèque » de saint Thomas et je doute fort que Kattum ait pu faire les nombreux travaux de détail qu'exige cette enquête pour être concluante. Si nous passons à l'exposé doctrinal, la même remarque s'impose : toutes les questions sont trop sur le même plan ; de plus le problème central de la transsubstantiation n'a pas été étudié à fond ; c'est un point cependant où se manifeste clairement la psychologie intellectuelle de saint Bonaventure : par ex, ce dernier ne veut pas se préoccuper de savoir si la matière première participe à la conversion du pain et du vin ; d'après lui, au moment de leur décomposition les accidents reprendraient par un miracle leur substance primitive. Par contre ce qui fait la vigueur et l'unité de l'exposé de saint Thomas, c'est incontestablement l'application de la métaphysique aristotélicienne. Il y a des aspects psychologiques, des influences doctrinales que l'auteur aurait dû mettre en évidence ; son ouvrage si riche n'aurait pu qu'y gagner.

Signalons en terminant une troisième monographie, qui traite de la Doctrine trinitaire de saint Bonaventure; c'est une dissertation de A. Stohrs[2], restée inédite et dont on trouvera un court résumé dans les *Franziskanische Studien*[3].

Bernard de Trilia. — Le R. P. André, S. J., publie dans *Gregorianum*[4] d'après le ms. Vat. Borg. 156 une intéressante étude sur *les Quolibeta* de ce contemporain et disciple fervent de saint Thomas. Dans ces écrits « on a l'agréable surprise de reconnaître toutes les opinions chères à saint Thomas », par ex. dans la question alors si débattue de l'unicité de forme dans le composé humain, dans la théorie de la connaissance. « Beaucoup de ces questions quolibétales ne sont même que du saint Thomas parfois copié intégralement. » Cette première étude sur Bernard de Trilia, bien documentée, conduite avec méthode, nous laisse apercevoir comment un des thomistes de la toute première heure a compris la doctrine du Maître.

Dante. — De l'immense littérature qui a vu le jour à l'occasion du VIIe centenaire de Dante, nous avons très peu de chose à retenir.

---

1. L'auteur nous renvoie à un article de Grabmann, *Kannte Luther die Frühscholastik* ? paru en 1913 dans le *Katholik*, p. 158 sq. Nous n'avons pas cet article sous les yeux ; mais nous serions bien surpris que l'auteur donne à son affirmation une ampleur aussi générale.

2. Stohrs, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, eine systematische Darstellung und historische Würdigung* I. Teil, *Die wissenschaftliche Trinitätslehre*.

3. Cf. Festnummer, Juli, 1921, p. 136-138., compte-rendu de Krebs.

4. G. S. André, S. J. *Les Quolibeta de Bernard de Trilia*, dans *Gregorianum* 1921, fasc. 2, p. 226-265.

Signalons d'abord le fascicule publié par la *Rivista di filosofia neoscolastica*[1]. Les articles qui le composent traitent particulièrement de questions philosophiques ; par ex. celui du P. CORDOVANI, O. P., qui étudie les voies par lesquelles l'âme de Dante s'est élevée vers Dieu ; ce sont les voies de la science, de l'amour, de la beauté et de la foi. KREBS montre comment l'histoire de la philosophie scolastique donne la clef de certains problèmes dantesques : par sa conception néoplatonicienne du monde, Dante continue la lignée des disciples d'Albert le Grand : Ulrich de Strasbourg, Thierry de Fribourg, Berthold de Masbourg. Le P. GEMELLI insiste au sujet de l'interprétation de Béatrice sur la nécessité de connaître la théologie et la philosophie scolastique, pour l'intelligence des écrits de Dante. L'étude du P. BUSNELLI, S. J. est une réfutation positive de Bruno Nardi qui a voulu réagir fortement contre les dantologues qui s'acharnent à voir partout la fidélité de Dante aux doctrines de saint Thomas. G. GABRIELI expose dans un beau travail et rejette la thèse d'Asin Palacios. — Le cadre et la nature de notre bulletin ne nous permet pas de nous arrêter à ces intéressantes questions. Nous ne ferons aussi que signaler l'importante étude que le P. MANDONNET, O. P. publie dans le dernier numéro du *Bulletin du Jubilé*[2]. Ce qui fait le profond intérêt de ce travail, c'est qu'au lieu d'étudier tel ou tel détail des œuvres de Dante, l'auteur nous donne des vues générales et cependant précises pour l'intelligence foncière de ce poète. Une pareille étude n'était possible qu'à un connaisseur des mœurs et de la littérature du moyen âge. Le P. M. établit d'après Dante lui-même, que le vrai sens des écrits dantesques est le sens allégorique. Beatrice est donc une fiction et rien que cela ; il s'ensuit que le premier amour de Dante n'est pas celui de Bise Portinari, mais de la Théologie et des réalités surnaturelles : Dante a été clerc, il a reçu les ordres mineurs (ch. I) ; ces premières études de la théologie ont trouvé leur emploi dans la Divine Comédie : la matière de ce poème est de nature théologique, on peut même parler d'un thomisme dantesque, à condition d'établir la comparaison avec des thèses spécifiquement thomistes (ch. IV). Du ch. III consacré à la technique poétique de la Comédie, signalons la dissertation ingénieuse sur ce que le P. M. appelle l'unitrinisme.

Cette profonde étude, si riche en aperçus nouveaux[3], ne manquera

---

1. *Scritti varî... di Dante Alighieri per cura della Rivista di Filosofia neoscolastica e della rivista Scuola cattolica*, Milano, 1921 ; in-8° 192 pp. Voici le titre de chacun des articles : Filippo CRISPOLTI, *Come dobbiamo intendere Dante* (p. 1-21) ; P. Mariano CORDOVANI, O. P., *Le vie di Dio nella filosofia di Dante* (p. 21-42) ; Giovanni BUSNELLI S. J., *La cosmogonia dantesca e le sue fonte* (p. 42-85) ; Dr E. KREBS, *Contributo della scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi* (p. 85-97) ; G. GABRIELI, *Dante e l'Islam* (p. 97-140) ; Fr. A. GEMELLI, O. F. M., *Beatrice e Virgilio* (p. 140-156) ; P. E. CHIOCCHETTI, *La « Divina Commedia » nell' interpretazione del Croce e del Gentile* (p. 156-179).

2. P. MANDONNET, O. P. *Bulletin du Jubilé*, Paris, Art Catholique, n° 51

3. Comme nous avons fait allusion à la thèse d'Asin, signalons que le P. Mandonnet publie dans ce même numéro du Jubilé, une note sur *Dante et le voyage de Mahomet au Paradis*, qu'il résume ainsi : « Je suis à peu près persuadé que Dante a connu la légende du voyage de Mahomet, non par les intermédiaires possibles proposés par M. Asin, mais par Ricoldo de Monte-Croce ».

pas d'attirer l'attention des dantologues et des historiens du M. A. ; peut-être marquera-t-elle une date dans l'interprétation des poèmes de Dante.

Eckhart. — M. LEHMANN a publié, il y a déjà trois ans un ouvrage sur Eckhart [1], divisé en deux parties : introduction et texte. Nous nous attendions, en commençant l'étude personnelle de M. L. à trouver une profonde dissertation sur les sources bouddhistes des écrits d'Eckhart ; nous nous étions trompés ; Lehmann parle très peu du Brahmanisme et du Bouddhisme (p. 24), mais par contre il s'attache à montrer l'unité de pensée d'Eckhart = Kant = Fichte = Schelling = Hegel = Schopenhauer = Hartmann (p. 37). On a l'impression d'entendre un prône protestant en deux points : Premièrement, Eckhart est allemand (p. 22, etc... etc...) ; deuxièmement, Eckhart est comme mystique le précurseur de ces grands hommes que nous venons de nommer. L'allocution se termine ainsi : « C'est, après Jésus-Christ, Eckhart qui le premier exposa la religion dans son absolue pureté, cette religion qui n'a besoin de s'appuyer sur rien, sur aucune église, aucune histoire, aucun dogme, aucune tradition, aucune écriture, aucune personnalité, aucune théologie, aucune philosophie, aucune morale. La religion dans sa toute pureté, son indépendance et son absolu voilà l'œuvre d'Eckhart. » (p. 46). Un pareil lyrisme oratoire, qui aboutit à de telles divagations, n'a vraiment rien de scientifique. M. L. a négligé d'apporter la moindre preuve à chacune de ces affirmations ; s'il avait l'intention de le faire, nous lui conseillerions, pour avoir une intelligence plus saine du XIVe siècle, d'oublier pour un instant tout ce qu'il peut savoir de philosophie moderne. Dans la seconde partie du livre, M. L. publie des extraits des œuvres allemandes et latines de M. E. D'après les comparaisons que nous avons faites avec les éditions précédentes, il nous semble que l'auteur a voulu donner de ces écrits une nouvelle adaptation en allemand moderne. Bien que M. L. nous avertisse « qu'il ne faut pas rire de la scolastique, qu'on y trouve beaucoup de profondes pensées, et que Thomas est aussi un « classique de la religion » (p. 31, note 44), il n'est pas encore cependant bien familiarisé avec la terminologie du XIIIe siècle ; il a dû renoncer à traduire littéralement et fidèlement les œuvres latines d'Eckhart. (Comparer L. p. 262, 2e partie de la page, avec Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1886, B. II, p. 552, 5 sq).

Dans une étude sur l'idée de personnalité, H. WOLLF consacre aussi une trentaine de pages à Eckhart [2]. On peut, dit l'auteur, avoir de la personnalité une double conception : quantitative ; l'individu est alors conçu comme une partie microscopique du grand tout ; sa personnalité n'a donc en fait aucune importance ; et une conception qualitative : l'individu est une véritable force ; sa personnalité a une valeur créatrice. C'est cette dernière idée de la personnalité qui se trouve

1. *Meister Eckehart*, Göttingen, Vandenhoeck, 1919, 312 pp.

2. H. WOLLF *De Persoonlijkheidsidee bij Meister Eckhart, Leibniz en Goethe*, Emmering, Amsterdam, 1920 ; in-16, 172 pp. L'étude spéciale sur M. E. comprend les p. 9-33.

exposée pour la première fois, d'après W., dans les écrits de M. E. ; la grande vérité nouvelle apportée par ce mystique est celle-ci : l'unité divine a autant besoin de la personne humaine pour son existence, son développement et sa pleine réalisation que celle-ci — la personnalité humaine — a besoin de la divinité pour sa vie intérieure (p. 16-17). C'est l'opinion de M. W. ; d'autres disent que personne n'a poussé aussi loin qu'Eckhart l'idée de l'anéantissement de la personnalité humaine. Quand on néglige d'appliquer les principes élémentaires de critique historique, on retombe dans les goûts personnels, et nous permettons de douter que ce genre d'études apporte de grandes lumières dans la question si obscure de la mystique du XIVe siècle[1].

Thomas de Bailli. — M. C. Langlois donne dans le dernier volume de l'*Histoire Littéraire*[2] une brève mais très substantielle étude sur la vie et les écrits de Th. de Bailli[3]. On ne connaissait jusqu'ici des Quolibeta de ce chancelier de Paris, que le texte introduit dans un commentaire du premier livre des Sentences, par un compilateur à « tendances thomistes et hervéistes ». (B. N. de Paris, lat. 14.570). M. L. en a découvert un autre ms. dans la B. du chapitre de Worcester, et à Avignon (1071). Il restitue à l'aide de ces nouveaux documents, 91 questions de ces quolibeta. Il n'en reste donc plus actuellement que 9 à identifier. Pour éviter de donner à ce bulletin un développement trop considérable, nous réservons pour plus tard l'analyse des autres notices de M. Langlois et de celles de M. P. Fournier contenues dans ce magnifique volume de l'*Histoire littéraire.*

Jean Gerson. — Avec l'édition critique d'un sermon français de Gerson, faite pour des lecteurs américains par H. Carnahan[4], on est heureux de retrouver la méthode objective de l'histoire. Il s'agit du sermon de Passion : *Ad Deum vadit,* prêché devant la cour en 1402, et qui est parmi les sermons du Chancelier un des plus caractéristiques. M. C. a pris comme base le ms. 24.841 du fonds latin de la Bibl. Nat. de Paris, qu'il compare avec d'autres ms. et les éditions parues jusqu'ici ; en particulier avec celle d'Ellies Dupin (Amsterdam 1706). Dans une saine introduction (p. 11-39) M. Carnahan dessine sobrement la psychologie de Gerson et les grandes lignes de son art oratoire. Formé à l'école de Pierre d'Ailly, lecteur assidu de saint Bernard, des Victorins et de saint Bonaventure, G. Gerson est un des types les plus représentatifs des théologiens mystiques du début de la Renaissance. Il évite en chaire les discussions de la scolastique contemporaine ; c'est par la description des sentiments humains qu'il préfère émouvoir son audi-

---

1. Signalons aussi les ouvrages suivants que nous n'avons pas encore reçus : Bernt, *Ein Breviarium aus Schriften Eckharts,* Leipzig, Inselbücherei. — Schellenberg, *Die Deutsche Mystik,* Berlin Lichterfelde, Bermühler, 1921.

2. C. Langlois, *Thomas de Bailli,* dans *Histoire Littéraire de la France,* t. XXXV, suite du XIVe siècle, Paris, 1921 ; in-8°, xxxv-664 pp.

3. p. 301-310.

4. *The ad Deum Vadit of Gerson,* published by D. H. Carnahan, University of Illinois, 1917, 115 pp.

toire ; mais dans cette description il reste digne, et ne tombe pas dans la trivialité des prédicateurs populaires de l'époque. — A la fin de son ouvrage, M. C. donne un glossaire afin de faciliter à ses lecteurs américains l'intelligence de ce sermon.

Pour donner un type de belle éloquence française, à cette époque si troublée du début du XVe siècle. M. C. ne pouvait pas mieux choisir que ce sermon de Passion qui « est peut-être le plus beau qu'ait prêché Gerson », et il l'a présenté de la meilleure façon.

Le Saulchoir. G. Théry, O. P.

III. — PÉRIODE MODERNE

Protestantisme. — La célébration du quatrième centenaire de la Réforme en 1917 ayant occasionné en Allemagne une intense publication [1] de travaux sur Luther, sur sa doctrine et son œuvre, il était naturel que depuis lors cette période de l'histoire des doctrines soit quelque peu délaissée. Mais voici qu'un nouvel anniversaire, celui des 70 ans de M. A. von Harnack, l'un des maîtres actuels du Protestantisme, fournit une nouvelle occasion de s'occuper de la doctrine qu'il représente. Deux volumes, sous forme de Mélanges, lui ont été consacrés l'un par ses collègues et amis, l'autre par ses élèves et admirateurs. Nous ne retiendrons que les travaux portant sur le Protestantisme, les autres étant signalés dans les bulletins correspondants.

Le premier volume ne contient qu'une seule étude qui nous intéresse, celle où le professeur Titius [2] reprend l'examen, fait si souvent déjà, de la doctrine de la concupiscence chez Luther, et dans la tradition antérieure.

Le second volume, celui des élèves de Harnack, nous offre quelques monographies intéressantes. Tout d'abord celle de W. Bornemann sur le caractère spécial du Petit Catéchisme de Luther. Contrairement à ce que l'on dit très souvent, ce livre n'est pas un exposé doctrinal mais un instrument efficace d'éducation religieuse. Le Petit Catéchisme présente un christianisme tout pratique, volontairement dépouillé de ses dogmes. [3] — A. Köster relève les divergences entre l'Éthique de Luther et celle enseignée par Jésus d'après les Synoptiques. [4] — On sait la difficulté que de tout temps les théologiens protestants ont

1. H. Grisar. S. J., *Die Literatur des Luther Jubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus.* Innsbruck, F. Rausch, 1921, in-8° de 70 pp.

2. A. Titius. *Zur Kirchlichen Lehre von der Konkupiszenz*, dans *Festgabe von Fachgenossen u. Freunden A. von Harnack dargebracht.* Tübingen, Mohr, 1921 ; pp. 325-341.

3. W. Bornemann, *Der Charakter des Kleinen Katechismus Luthers*, dans *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte... dargebracht von einer Reihe seiner Schüler*, Leipzig, Hinrichs, 1921 ; pp. 268-280.

4. A. Köster. *Zur Frage nach einer Spannung zwischen der Ethik Luthers u. der des synoptischen Jesus ;* ibid., pp. 181-291.

rencontrée dans l'interprétation du fameux article 7 de l'*Augustana*, où Mélanchton définit l'Église « *Congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* ». A son tour H. MULERT, professeur à Kiel, essaie une explication de l'article si discuté[1]. — Enfin voici une question qui, au premier abord, semble étrange : la mystique a-t-elle une place dans la doctrine protestante ? Ici, comme sur presque tous les points de doctrine, les avis sont partagés. Albert Ritschl l'a nié catégoriquement. Pour lui la mystique n'a pas droit de cité dans le Protestantisme et cependant les Luthériens Orthodoxes sont partisans résolus de l'*unio mystica;* qui donc a raison ? Otto Ritschl reprend le problème : il remonte aux sources : à Luther, Mélanchton; consulte les théoriciens les plus écoutés, Feurborn et Thummius, pour conclure que si les raisons apportées par A. Ritschl ne sont pas toutes décisives pour exclure l'unio mystica du Protestantisme, il reste cependant cette difficulté : l'unio mystica des orthodoxes n'est possible qu'en faisant double emploi avec la *fiducia*, partie essentielle de la doctrine de la Réforme[2].

Si en Allemagne on s'est surtout occupé de préciser certains points de doctrine, et l'on a pu voir combien la chose était nécessaire, les « *Quaderni di Bilychnis* », attirèrent l'attention sur une source peu remarquée du Protestantisme. M. A.-V. MÜLLER vient de consacrer une étude à la théologie du Bienheureux Fidèle de Cascia[3] et il en fait un des inspirateurs du novateur allemand. Comme Luther, Fidèle de Cascia était membre de l'Ordre des Ermites de S. Augustin. Il composa sur les Évangiles un commentaire théologique divisé en quinze livres. Il mourut le 2 février 1348 et fut béatifié par Grégoire XVI en 1833. Que Luther ait pu connaître le livre de son confrère italien, M. Müller en trouve l'indice dans ce fait que de 1480 à 1517, le commentaire fut imprimé trois fois par les soins d'un Augustin allemand. Mais c'est surtout la comparaison des doctrines qui révèlerait une étroite parenté d'esprit et de pensée. Même méthode théologique ; idées semblables sur la pénitence, les sacrements, le culte des saints, etc. La suggestion est neuve et intéressante mais, étant données les tendances bien connues de l'auteur, tendances qui s'affirment ici sans réserves, il conviendrait de reprendre le travail et de faire soi-même la comparaison des textes avant de se prononcer. M. Müller ne peut pas admettre que des savants comme les Pères Denifle et Grisar soient mieux informés que lui des doctrines protestantes ; aussi il saisit toutes les occasions de chercher à diminuer leur crédit. Mais ceci a peu d'importance. De tout son travail retenons la suggestion qu'il nous donne ; elle seule nous intéresse.

---

1. H. MULERT. *Congregatio sanctorum in qua evangelium recte docetur ;* ibib., pp. 292-307.

2. O. RITSCHL, *Das Theologumenon von der « unio mystica » in der späteren orthodox-lutherischen Theologie ;* ibid., pp. 335-352.

3. A.-V. MÜLLER, *Una fonte ignota del Sistema di Lutero. (Il beato Fidati da Cascia e la sua Teologia).* N° 2. dei *Quaderni di Bilychnis.* Rome, 1921 ; in-8° de 53 pp.

Hugo Grotius (1583-1645) est bien connu comme juriste, il l'est beaucoup moins comme théologien et cependant la nuance très spéciale de sa doctrine religieuse lui assigne une place dans l'histoire du développement théologique du Protestantisme. C'est à l'étude de Grotius comme théologien que M. SCHLÜTER a consacré un livre bien documenté[1]. Pour comprendre cette théologie, ennemie de tout dogmatisme, qui éloigne son auteur de Calvin et des théologiens si intransigeants de sa secte pour le rapprocher de Luther et encore plus d'Érasme, il faut connaître son idéal religieux. Pour lui, la religion c'est la foi inébranlable en la Providence et la Bonté de Dieu et, appuyée sur cette croyance, la vie morale la plus pure et la plus conforme aux maximes de l'Évangile. C'est la vie religieuse dépouillée du lourd fardeau de nos dogmes actuels, telle que la menaient les premiers chrétiens. Aussi dans tous ses ouvrages théologiques, dans le plus fameux de tous le *De Veritate religionis christianae*, dont la vogue fut si grande qu'il fut traduit cinq fois en français, trois fois en allemand et dans presque toutes les langues, même en chinois et en arabe, Grotius laisse de côté la démonstration dogmatique pour ne faire valoir que l'idéal de piété, de paix intérieure qui était toute sa doctrine. Le grand souci de sa vie fut d'atténuer tout ce qui séparait les confessions pour amener protestants de toutes nuances et catholiques à s'unir dans une même croyance. M. Schlüter étudie minutieusement la doctrine de Grotius sur Dieu, sur le Christ et son œuvre, sur la justification, sur l'Église et ses Sacrements, enfin sur la prédestination et la tolérance en matière de religion. Cette étude montre que cette théologie ne doit pas être considérée comme un système d'idées logiquement enchaînées mais bien plutôt comme une sorte de syncrétisme de vérités capables de promouvoir la vie morale. Les unes sont empruntées au Catholicisme, d'autres au Protestantisme ; c'est ce qui explique pourquoi les deux églises ont pu, se disputer ce curieux théologien. D'après l'étude de M. Sch. il semble certain qu'à sa mort il n'était pas catholique, mais que ses préférences étaient pour le catholicisme. On ne peut que souscrire à ce jugement de l'auteur sur Grotius : comme théologien il ne fut pas créateur ; il a repris la position d'Érasme et a ranimé sa théologie humaniste en la développant.

Avec le livre de M. A. AUTIN, nous passons à la Réforme en France. Parce que Calvin est un écrivain remarquable il était naturel que M. G. Truc, directeur de la *Collection des Chefs-d'œuvre méconnus*, donnât une place au *Traité des Reliques* du réformateur français[2]. M. Autin, qu'une précédente étude sur l'Échec de la Réforme en France au XVIe siècle avait préparé à ce travail, a été chargé d'écrire l'introduction et d'expliquer le texte par des notes. Nous n'avons pas à faire connaître le traité de Calvin ; à vrai dire, c'est beaucoup moins un traité,

1. J. SCHLÜTER, *Die Theologie des Hugo Grotius*. Göttingen, Vandenhœck u. Ruprecht, 1919 ; in-8° de IV-120 pp.

2. J. CALVIN, *Traité des Reliques* suivi de l'*Excuse à Messieurs les Nicodémites*. Introduction et notes de A. AUTIN avec gravure. (*Collection des chefs-d'œuvre méconnus*.) Paris, Bossard, 1921 ; 81-289 pp.

c'est-à-dire un exposé didactique d'une doctrine, qu'un pamphlet dirigé contre les catholiques. Voici comment M. Autin le caractérise. « Que le traité des Reliques ne dépasse pas l'importance d'un pamphlet amusant, spirituel, mais discutable dans la mesure précisément où il est un pamphlet, c'est ce que j'ai voulu marquer ici, par réaction contre les admirateurs indiscrets, qui ne résistent pas à la tentation d'y voir un tableau strictement historique et, comme ils disent, une œuvre de « vaste érudition ». La valeur littéraire est incontestable. C'est la valeur documentaire qui, aux yeux d'une critique exigeante, n'offre pas les mêmes garanties. » On aura remarqué le souci d'impartiale objectivité que l'on est heureux de constater dans cette introduction. Par contre M. Autin semble trop imparfaitement renseigné sur la doctrine catholique qu'il doit exposer. Qu'on en juge par cet exemple. Voulant très justement d'ailleurs, rappeler les circonstances qui motivèrent le traité de Calvin, M. Autin expose la doctrine catholique sur le culte des Saints en général et celui des reliques en particulier et il écrit : « Quand il a reçu la grâce, le fidèle doit y correspondre. Il a deux moyens. Ou bien, il accomplit lui-même, dans des conditions déterminées, certaines œuvres, aumônes, jeûnes, vœux... ou bien il se réclame pour assurer son salut, du mérite des Saints. S'il s'adresse directement à ces derniers, c'est l'invocation proprement dite; si, dans les prières qu'il lance au ciel, il s'autorise de leur crédit, ce sont les indulgences. » La confusion est complète ! Comment l'auteur, qui connaît bien notre histoire, a-t-il pu écrire : qu'au Moyen Age le culte des reliques était devenu « prédominant, exclusif », « qu'il avait peu à peu constitué, chez les âmes simples, l'essentiel de la Religion... » C'est manifestement exagéré et inexact.

Enfin le grand inquisiteur de France qui organisa la défense de la foi en 1540 ne s'appellait pas Matthieu Dry, mais Matthieu Ory ; cette faute se retrouve dans le précédent ouvrage de M. Autin.

La présentation du volume — papier, caractères d'imprimerie, disposition, gravure — est parfaite.

Jansénisme. — Reconnaissons tout de suite que le livre [1] de M. Julie Berliet aurait pu être intéressant. Il pose en effet le problème — soulevé déjà par M. F. Strowski dans son *Introduction à l'Histoire du Sentiment religieux en France au XVII*e *siècle* — des relations de S. François de Sales avec Port-Royal. Mais au lieu de s'engager dans la voie tracée par son célèbre devancier, M. Julie Berliet a préféré faire une œuvre de polémique. Que le saint évêque de Genève, que sa grande dirigée sainte Jeanne de Chantal aient eu des sentiments d'estime et d'affection pour la mère angélique Arnauld ; qu'ils aient approuvé son désir de sainteté et de perfection et qu'ils aient secondé ses efforts pour y atteindre, il n'y a là rien de bien nouveau. Personne, je crois, n'avait mis en doute ces saintes amitiés. S'ensuit-il que S. François de Sales aurait approuvé la Mère Angélique et les Solitaires de Port-

1. Julie Berliet, *Les amis oubliés de Port-Royal 1619-1641*, Paris, Dorbon 1921 ; in-8° de 282 pp.

Royal dans leur résistance à l'Église? Nullement. S'ensuit-il qu'il y ait eu influence doctrinale de S. François de Sales sur Port-Royal ? L'auteur ne s'est même pas posé la question. — Que Ste Jeanne de Chantal ait gardé son amitié à mère Angélique jusqu'à sa mort, là non plus il n'y a rien de nouveau puisque cette amitié fut examinée lors du procès de canonisation. Si, comme le prétend l'auteur, Mgr Bougaud a tronqué les documents, c'est regrettable, mais pour le prouver il ne suffisait pas de mettre en regard un texte différent du sien. Par une critique serrée il aurait fallu prouver que le texte plus complet était le seul vrai. L'auteur ne le fait pas. Et voici ramené à ses justes proportions ce livre prétentieux, d'aspect bizarre et partial dans l'exposé des faits. On y trouve des morceaux d'une éloquence douteuse et tout-à-fait hors de propos. Les erreurs historiques y abondent ; les relever serait trop long et peut-être sans intérêt. Je ne puis cependant laisser passer sans la signaler la caricature de S. Vincent de Paul[1]. De pareilles erreurs jugent un livre et une méthode.

Quiétisme. — En reprenant, complétés et corrigés, les articles publiés dans les *Recherches de Science religieuse* (1911-1916), le R. P. Paul Dudon, S. J., nous a donné sur Michel Molinos[2] un ouvrage qui laisse loin derrière lui tout ce qui a paru jusqu'à ce jour sur le trop fameux hérésiarque espagnol et sur sa doctrine, le quiétisme. L'entreprise n'était pas aisée. Exalté par les uns comme une victime du Saint-Office et présenté par les autres presque comme un imposteur, on ne pouvait se fier aux travaux des historiens ; il fallait de toute nécessité remonter jusqu'aux sources elles-mêmes et explorer méthodiquement les Bibliothèques et les Archives. Le R. P. n'hésita pas à le faire et cette documentation de première main, et en partie neuve, n'est pas le moindre mérite de son œuvre. Il eut la bonne fortune de trouver à la Bibliothèque universitaire de Barcelone un exemplaire en langue espagnole du Traité de la *Communion quotidienne* de Molinos et la chance plus grande encore de découvrir le texte espagnol de la *Guide spirituelle* du même auteur, texte inconnu des meilleurs historiens. Ces habiles et heureuses recherches lui firent soupçonner que les manuscrits n'avaient pas été explorés avec plus de soin que les imprimés. Il consulta les Archives et là encore la moisson fut abondante; c'est ainsi qu'il trouva dans les registres paroissiaux de Muniesa l'acte de baptême de Molinos, mettant ainsi fin à l'incertitude où étaient les érudits espagnols eux-mêmes sur la date et le lieu de naissance du Père du Quiétisme ; il est né à Muniesa en 1628 et a été baptisé le 29 juin. C'est basé sur toute cette riche information que le R. P. aborde successivement la biographie de l'hérésiarque, l'exposé de son système d'erreurs et des controverses qu'il provoqua, le récit de son

1. « Le P. Vincent a beaucoup contribué, sans le vouloir bien entendu, à l'avilissement du bas clergé, par le défaut de préparation et de science », p. 210 ; ce n'est là qu'un exemple choisi entre beaucoup d'autres.

2. R. P. Paul Dudon. S. J., *Le Quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*. dans la collection des *Études de Théologie Historique*. Paris, Beauchesne, 1921 ; in-8° de XXI-313 pp.

procès et l'indication de quelques-uns des contre-coups qui s'ensuivirent tant à Rome qu'en France et en Espagne.

Il peut paraître étrange que cette spiritualité trouble exposée dans la *Guide Spirituelle* ait donné à son auteur une aussi extraordinaire influence à Rome en 1675. La Reine de Suède, des couvents entiers de religieuses recherchaient sa direction. Des théologiens remarquables, des cardinaux, Innocent XI lui-même le protégeaient et l'avaient en très haute estime ; ses premiers adversaires, les Pères Segneri et Bell'huomo, se virent mis à l'Index en 1681-1682, tandis que le disciple le plus célèbre du Maître, l'évêque d'Iesi, Petrucci recevait la pourpre. On n'en peut douter — le R. P. Dudon ne le fait pas assez ressortir dans son ouvrage — beaucoup de ceux qui se plaçaient ainsi sous la direction de Molinos étaient sincères et le côté élevé d'une doctrine dont les dangers n'apparaissaient pas à tous, pouvait séduire des âmes éprises de perfection religieuse. C'est sans doute ce qui expliquerait l'attitude d'Innocent XI, du cardinal Bona, peut-être de Petrucci lui-même.

Certes Molinos est une figure peu sympathique ; mais ne fut-il qu'un « habile Aragonais » ? dans quelle mesure fut-il sincère dans son erreur, à l'origine surtout ? Cet aspect d'un problème insoluble peut-être, méritait d'être envisagé, d'autant que cette nuance d'impartialité aurait atténué l'impression désagréable de sentir affleurer, de-ci de-là trop vivement, les sympathies et les antipathies de personnes et de doctrines de l'auteur. Il le méritait d'autant plus que le procès allait révéler des mœurs si différentes de celles des saints !

Dans cette histoire du procès de Molinos, le R P. Dudon présente encore un document de très grande importance semble-t-il ; c'est le Sommaire de la cause, dressé vraisemblablement par le sommiste officiel du tribunal. Les dépositions des témoins y sont résumées ainsi que les réponses de Molinos. Or cette pièce met tout d'abord les mœurs de l'inculpé en cause. D'après les dépositions très détaillées du témoin 13 et 14 — car les témoins sont désignés par un numéro d'ordre — il n'est plus permis d'en douter, les faits de lubricité sont nombreux et reconnus par l'accusé lui-même qui avoue avoir vécu vingt-deux ans de vie coupable. Coupable, d'après la morale ordinaire seulement, car un des principes de sa doctrine était que le démon peut user d'un empire irrésistible sur les membres de telle sorte que les actes extérieurs de colère, de haine, de blasphème, d'irréligion, d'impureté se produisent sans que le tenté soit responsable aucunement d'un désordre dont le corps est le théâtre, mais où son âme n'a aucune part, c'est ce qu'il appelait souffrir les violences diaboliques que Dieu permettait pour humilier ceux qui tendaient à la perfection. Vient ensuite l'examen de la doctrine molinosienne. Publiée une première fois dans la *Guide Spirituelle*, remaniée après les discussions qu'elle souleva, elle se trouve encore précisée par les réponses verbales de Molinos lors de son procès. Il y a deux chemins qui conduisent à Dieu, celui de la méditation et celui de la contemplation, le premier doit conduire au second sous peine de manquer son but. Les âmes qui le désirent peuvent se fixer ainsi en Dieu ; la communion quotidienne y aide

excellemment. « La perfection de la vie intérieure écrit le R. P. résumant la doctrine, consiste dans la perfection de la passivité de l'âme ; là est le secret de la paix, de l'union à Dieu, de la déification. L'activité propre, les désirs propres, les pensées propres sont les grands ennemis de la vie divine. Qui met cette doctrine en pratique simplifie son oraison comme toute sa conduite. Il ne s'inquiète ni des trois voies de la vie spirituelle, ni des méthodes compliquées de méditation. Résister aux tentations, gagner des indulgences, pratiquer des pénitences, réciter des prières vocales est chose inutile à ce stade. Une âme morte ne pense pas à soi ; elle est fixée en Dieu. Le sommeil n'interrompt pas sa contemplation, pas plus que les actes en apparence peccamineux ne brisent la fidélité de l'amour. Cette âme élue ne connaît plus deux lois contraires; elle n'en connaît qu'une, celle de Dieu qui est son tout et son centre. La transformation dont les saints ont conscience et jouissent dans le ciel est déjà ici-bas le partage des contemplatifs. Ils souffrent, il est vrai ; mais la résignation à la volonté divine adoucit jusqu'à l'éteindre leur souffrance. Ils sont, en droit, capables de commettre le péché ; en fait, ils ne pêchent pas, encore qu'aux regards grossiers des hommes il puisse paraître qu'ils violent les préceptes du Décalogue et de l'Église. »

Ce passage donne le fond même de la doctrine molinosienne, il est tout le quiétisme tel qu'il résulte des 263 propositions consignées au procès. L'on comprend que l'Église ait dû condamner des principes aussi dangereux ; elle le fit le 2 septembre 1687. Molinos se soumit mais sa condamnation eut un contre-coup en Italie, en Espagne et en France où la querelle quiétiste avait mis aux prises Bossuet et Fénelon. Comme en Italie la doctrine de Molinos eut en France des conséquences morales fâcheuses, car si les mœurs de Fénelon sont pures de tout reproche, celles du P. Lacombe et de Mme Guyon le sont peut-être beaucoup moins.

Tel est, résumé dans ses lignes tout à fait générales, ce livre écrit avec aisance, d'une ordonnance claire et judicieuse, et qui présente avec habileté des questions difficiles. Sur certains points essentiels il précise les données complexes du quiétisme, et si les résultats ne sont pas tous définitifs, c'est que certains dépôts d'archives, comme celui du Saint-Office, ont voulu garder leurs secrets. Mais si la doctrine quiétiste se trouve éclairée par cette étude, la physionomie morale de Molinos en sort encore diminuée. Le volume se termine par un Épilogue, des Appendices et une Table des noms propres.

Qu'il nous soit permis d'exprimer aussi le regret de trouver dans l'Épilogue une allusion aux controverses contemporaines sur la contemplation. Rapprocher de Molinos « ceux qui voudraient aujourd'hui généraliser la contemplation dans le siècle et dans le sanctuaire » ; parler d'une « similitude des thèses » résultant des textes, ce n'est pas très flatteur ! Est-ce exact ? Car enfin Molinos prêchait la complète inertie spirituelle « qui est tout le quiétisme » ; les théologiens visés par le R. P. Dudon réprouvent au contraire clairement cette totale passivité, cet anéantissement ; ils obligent à la « pratique de l'abnégation commandée par l'Évangile ». Distinction capitale qui

montre, en dépit de la similitude apparente de *certaines* thèses, comme celle de la généralisation de la contemplation, la différence profonde des attitudes ! Dire avec le R. P. « qu'il n'est aucune contemplation, même extatique, qui puisse tenir lieu de cette abnégation commandée par l'Évangile », c'est affirmer une chose qui n'est contestée par aucun théologien mystique contemporain.

Au plus fort de la querelle quiétiste à Rome, en 1684, le Pape Innocent XI résolut de faire imprimer un traité de l'oraison dont l'autorité indiscutable put éclairer les esprits troublés par la polémique ; son choix s'arrêta sur le célèbre *Traité de l'Oraison* de S. Pierre d'Alcantara. Or ce traité lui-même est, depuis longtemps, un sujet de controverse entre franciscains et dominicains. Ceux-ci prétendent que S. Pierre d'Alcantara n'a fait que démarquer le travail similaire du P. Louis de Grenade ; les fils de S. François soutiennent que le contraire est vrai. La thèse dominicaine a pour principal champion le R. P. Cuervo, O. P. dont les vues semblaient prévaloir, lorsque au printemps 1915 M. l'abbé Villien « documenté par le P. Michel-Ange » appuya la thèse contraire. A son tour le R. P. Dudon reprend l'examen de la question dans la *Revue d'ascétique et de mystique* [1]. Il n'a pas de peine à montrer que le doute n'est plus possible : c'est bien S. Pierre d'Alcantara qui s'est servi du traité du P. Louis de Grenade. Il verse un document nouveau au dossier déjà riche du P. Cuervo : le témoignage de deux jésuites espagnols, les Pères Gaspar Loarte et Jacques Guzman, en résidence en Italie. Il résulte de ce témoignage « qu'à la date du 1er février 1556, le livre de l'oraison de Grenade était déjà connu et en traduction, en Italie. » Or nous ne connaissons pas d'édition du traité d'Alcantara avant 1558 au plus tôt.

Voici pour finir deux petites biographies d'intérêt très différent. La première est la notice consacrée par M. Gioacchino Sestili [2] à Fr. Sylvestre de Ferrare, O. P., 1474-1528, dans le Répertoire Bio-Bibliographique *Gli Scienziati Italiani dall'Inizio del Medio Evo ai nostri Giorni*, publié à Rome sous la direction de M. Aldo Mieli. Après avoir retracé brièvement la vie du grand théologien, commentateur officiel du *Contra Gentiles* de S. Thomas, M. Sestili analyse son œuvre, donne ensuite une liste très complète des traités imprimés et manuscrits. C'est une notice consciencieuse et bien au courant, qui, sans être trop étendue, donne cependant l'essentiel de la vie et caractérise suffisamment l'œuvre de ce fidèle disciple de S. Thomas d'Aquin. Elle fait bien augurer de la nouvelle collection italienne.

Le titre de la seconde monographie [3] que nous avons à signaler

1. P. Dudon, *Dans son Traité de l'oraison, S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade ?* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1921, pp. 384-402.

2. G. Sestili, *Francesco Silvestri di Ferrara* (1474-1528), dans *Gli Scienziati Italiani. Repertorio Biobibliografico*, vol. 1. Rome, Nardecchia, 1921 ; pp. 1-10.

3. F. Baun, *Prälat Ötinger, der Theosoph des Schwabenlandes* (1702-82). Stuttgart 1919 ; in-12, 40 pp.

peut prêter à confusion. Ce *Prälat Otinger* dont il est question n'a rien de commun avec l'apologète catholique bien connu : c'est un pasteur protestant de Souabe, gloire purement locale dont les écrits n'ont rien qui doivent retenir l'attention spéciale des travailleurs. Appeler un théologien « théosophe », comme on appelle philosophe celui qui s'adonne à l'étude de la sagesse humaine, est une innovation très hardie et peu flatteuse !

Le Saulchoir. P.-M. SCHAFF, O. P.

CHRONIQUE

AFRIQUE DU NORD. — Découverte. — Dans deux communications faites à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 27 janvier et le 3 février, M. l'abbé CHABOT a donné d'intéressants renseignements sur la récente découverte, à Carthage, du grand temple de Tanit. M. ICARD a retrouvé, dans les ruines, à l'ouest du port de Tunis, un grand nombre de stèles puniques, ayant appartenu à un temple ; les dimensions des ruines, diverses inscriptions, les données historiques sur l'emplacement du fameux temple, permettent de présumer qu'il s'agit bien là du sanctuaire de l'Astarté carthaginoise. De grands autels en pierre, ornés de scènes figurées, qui apporteront des éléments nouveaux pour l'étude de la religion carthaginoise, remontent sans doute à l'époque de la grande prospérité de la ville.

ALLEMAGNE. — Publications. — Deux recueils importants de travaux philosophiques ont repris leur publication : l'*Archiv für Religionspsychologie de* O. STAEHLIN, Bd. II et III. (Tübingen, Mohr), et le *Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung*, de E. HUSSERL, Bd. V. (Halle, Niemeyer, 1922).

Nominations. — A l'Université de Breslau, ont été nommés : professeur de philologie orientale, le Dr A. UNGNAD, jusqu'ici professeur à Greifswald ; et professeur de philologie sémitique, le Dr G. BERGSTRÆSSER, jusqu'ici professeur à Koenigsberg.

ANGLETERRE. — Revue. — La « Society for promoting Christian Knowledge » a ajouté à ses nombreuses publications celle d'une nouvelle revue : *Theology. A monthly Journal of historic Christianity*, dont les articles et comptes rendus relèvent pour une bonne part de la théologie historique. La tendance est celle de la High Church. L'éditeur est le Rév. E. G. SALWYN ; parmi les collaborateurs nous relevons les noms de MM. MOFFATT, HASTINGS RASHDALL, COOPER, MC NEILE, SHANE LESLIE, et du R. P. MC NABB, O. P. (Londres, 6, St Martin's Place. Abonnement : 18 sh).

BELGIQUE. — Revue. — *Le Muséon*, la plus ancienne Revue de l'Université de Louvain, fondée en 1881 par Ch. de Harlez, vient de reprendre sa publication régulière. Le Comité directeur comprend les noms de MM. J. FORGET, A. VAN HOONACKER, Ad. HEBBELYNCK, P. LADEUZE, W. BANG, A. CARNOY, Th. LEFORT, J. LEBON, L. DIEU, P. VAN DEN VEN, E. TOBAC, J. PRYCKARTZ, H. DEVIS, G. RYCKMANS, B. BELPAIRE. Une note au lecteur signée de ce Comité exprime l'espoir de pouvoir donner dans le premier trimestre de 1922 les cahiers

2, 3 et 4 qui complèteront le tome 34 de la Collection. La destinée de cette *Revue d'Études Orientales* pendant la guerre a été héroïque : les cahiers 2, 3 et 4 de l'année 1914 ont péri, peu après le tirage, dans l'incendie de Louvain qui atteignit les ateliers de l'imprimeur du Muséon, M. Istas ; ainsi ont disparu une étude du Père V. Scheil sur Gobrias dans Xénophon et les cunéiformes, un article de M. Rivet sur une langue de l'Amazone, un compte-rendu étendu du livre de M. Moulton par M. A. Carnoy, un article de M. Kœnig sur la controverse panbabylonienne, la traduction du quatrième chapitre de l'Abhidharmakosa par M. de la Vallée Poussin. Grâce à la Cambridge Philological Society et à l'University Press, M. L. de la Vallée Poussin, codirecteur du Muséon, en 1914, avec Ph. Colinet aujourd'hui décédé, publia avec quelques membres exilés du Comité, deux cahiers, l'un en mai 1915, l'autre en mars 1916. La Revue, soutenue par la générosité américaine, représentée d'abord par un don de Mrs Eckley Coxe de Drifton P. A., puis par un subside annuel de la Fondation Universitaire, est maintenant en mesure de paraître régulièrement, avec ses quatre cahiers par année, de cent pages chacun. Son programme reste limité à l'« orientalisme » ; il exclut donc l'américanisme, la controverse biblique, la philologie classique, mais non pas les études byzantines qui seront comprises sous la rubrique « Grèce et Orient ». Voici le sommaire du 1er cahier de 1921 : Ad. HEBBELYNCK, *Les manuscrits coptes sahidiques des Épîtres de S. Paul* ; L. DIEU, *Les Manuscrits grecs des Livres de Samuel (Essai de classement)* ; Th. LEFORT, *La Règle de S. Pachôme (Étude d'approche)* ; Ad. HEBBELYNCK, *L'Unité et l'Age du Papyrus copte biblique Or. 7594 du British Museum.* — Abonnement : 20 francs ; Prix du cahier simple : 6 francs. (Administration : M J.-B. Istas, 185, Boulevard Émile Bockstael, Bruxelles).

Décès. — Très sensible est la perte que vient de faire la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* en la personne de son fondateur et directeur, M. Alfred CAUCHIE, décédé à Rome le 10 février 1922, à l'âge de 61 ans. Professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Louvain depuis une trentaine d'années, Cauchie en a été l'un des maîtres les plus éminents et les plus représentatifs. Au lendemain de la mort de Jungmann (1895), qui avait fait un premier essai de cours pratiques d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie, C., appelé à lui succéder, réorganisa et développa l'enseignement de l'histoire dans le sens de cette féconde innovation ; groupant sous sa direction plusieurs sections d'études, il constitua le *Séminaire historique*, dont l'activité scientifique fut rapidement connue et appréciée dans tous les milieux savants. L'un des fruits les plus remarquables de cette activité fut la publication de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, que C. fonda en 1900 et qu'il dirigea jusqu'à sa mort ; grâce à son labeur incessant, aux exigences de sa probité scientifique et de sa rude franchise, il en fit un des recueils les plus estimés dans le domaine de l'histoire de l'Église, et un indispensable instrument de travail. Une dernière initiative de C. achève de manifester l'ampleur de son programme de travail ; à la suite de plusieurs enquêtes et missions dans les archives et bibliothèques d'Italie, il proclama des premiers la nécessité pour la

Belgique d'avoir à Rome un Institut historique, et il concourut activement à la création de cet organisme d'études ; après la guerre, il en avait été nommé le directeur. C. était membre de la Commission royale d'histoire et correspondant de l'Institut de France.

— Le R. P. PIERLING, de la compagnie de Jésus, est décédé à Bruxelles, à l'âge de 82 ans. Fondateur d'une très importante bibliothèque slave, il avait particulièrement étudié l'histoire du catholicisme en Russie ; on connaît son ouvrage, capital en ce domaine assez inexploré : *La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques* (5 vol., 1896-1912 ; couronné par l'Académie Française).

— L'un des professeurs les plus estimés du collège des Jésuites de Louvain, le R. P. Auguste CASTELEIN, est mort à l'âge de 82 ans. Il avait enseigné pendant de longues années soit la philosophie, soit la théologie. Parmi ses publications, sont à retenir, outre son manuel latin *Institutiones Philosophiae moralis et socialis* (1899), un traité de *Droit naturel* (1903, 2e éd. 1912), et deux monographies : *Le socialisme et le droit de propriété* (1896) et *La méthode des sciences sociales.*

ESPAGNE. — Revue. — A côté de l'ancien périodique *Razon y Fe*, organe d'information religieuse et de vulgarisation, les Pères Jésuites espagnols entreprennent la publication d'une nouvelle revue de caractère proprement scientifique, *Estudios ecclesiasticos*. La première livraison contient trois articles : J. M. BOVER, *Marie, mère des hommes* ; F. SEGARRA, *L'identité du corps mortel et du corps glorieux* ; Z. GARCIA VILLADA, *La translation à Tarragone en* 1319 *des reliques de S. Thècle* ; puis des notes et quelques longs comptes rendus bibliographiques. La revue est trimestrielle ; abonnement pour l'étranger, 8 pes. (Madrid, Plaza de Santo Domingo, 14).

ÉTATS-UNIS. — Décès. — John Punnett PETERS, qui fut pendant plusieurs années professeur de langues orientales à l'Université de Pensylvanie, est décédé à New-York, en novembre dernier, à l'âge de 70 ans. Ses principaux ouvrages sont : *Scriptures Hebrew and Christian* (1886-1889) ; *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates* (1897) ; *Early Hebrew Story* (1904) ; *Some Tombs in the Necropolis of Marissa* (1905) ; *Jesus Christ and the old Commandments* (1913). P. faisait partie de la première génération d'assyriologues qui illustrèrent l'Université de Pensylvanie, au compte de laquelle il participa à une campagne de fouilles à Nippur.

— On a annoncé aussi la mort d'Auguste Hopkin STRONG, ancien président du séminaire de théologie baptiste de Rochester, où il enseigna pendant de longues années la théologie systématique. Il est l'auteur d'une *Systematic Theology* (1886), et de plusieurs autres ouvrages, *Philosophy and Religion* (1888) ; *Union with Christ* (1913), etc.

FRANCE. — Société scientifique. — La *Société philosophique Saint Thomas d'Aquin*, fondée jadis par Mgr d'Hulst, vient de se reformer et de reprendre l'exécution de son programme. Elle se propose « de grouper les philosophes et savants chrétiens, de remédier à la dis-

persion de leurs travaux en créant un centre de communications et d'informations, d'instituer entre eux des discussions pour préciser le sens et la position des différents problèmes. » Elle se réunit une fois par mois à l'Institut Catholique de Paris, de novembre à juin. Chaque séance comporte l'exposé par l'un des membres de la Société d'une question philosophique ou scientifique, et la discussion de cette question par les autres membres. La cotisation annuelle demandée aux membres de la Société est de 5 francs. La première réunion aura lieu le mercredi 17 mai, à l'Institut catholique, sous la présidence de Mgr Baudrillart ; le R. P. PEILLAUBE, doyen de la Faculté de philosophie, fera une communication sur l'« Introduction à la Psychanalyse », de Freud. Une seconde réunion est annoncée pour le 14 juin ; communication du R. P. MANDONNET, sur « Dante et S. Thomas d'Aquin. »

Cours et Conférences. — Le Dr Ralph Barton PERRY, professeur de philosophie à Harvard University, Cambridge, U. S., a fait, dans les Universités françaises de province, une série de « lectures » pour la Hyde Foundation ; il a traité en particulier de la philosophie néo-réaliste en Amérique.

— Albert EINSTEIN, professeur à l'Université de Berlin, a fait à Paris, sur l'invitation du Collège de France, un exposé de ses travaux sur la relativité. Ses conférences ont eu lieu le 31 mars et les 3, 5, 7 avril, au Collège de France même.

Prix. — Au cours de sa session de Liège, en juillet dernier, l'Institut international d'Anthropologie a accepté deux donations, destinées à fonder deux prix d'anthropologie physique et de préhistoire. La première, constituée par une somme de 10.000 florins, a été faite par le Dr KLEIWEG DE ZWAAN, prof. d'anthropologie à l'Université d'Amsterdam ; les intérêts de cette somme seront versés tous les trois ans au savant qui, au cours de ces trois années écoulées, aura effectué ou publié des recherches tout particulièrement méritoires en matière d'anthropologie physique ou de préhistoire. Ce prix sera appelé le « Prix Hollandais ». La seconde donation, faite à l'École d'Anthropologie de Paris par Mme d'AULT DU MESNIL, est constituée par une somme de 10.000 francs, dont les intérêts représentant « le prix d'Ault du Mesnil », récompenseront, tous les trois ans, le manuscrit traitant d'anthropologie préhistorique, jugé le meilleur par le jury que désignera l'Ecole d'Anthropologie de Paris. Les deux prix seront décernés au cours de la session de l'Institut. (Secrétariat : École d'Anthropologie, rue de l'École de Médecine, Paris).

Décès. — Alfred ESPINAS, ancien élève de l'École Normale, professeur honoraire à la faculté des lettres de Paris, est décédé à l'âge de 77 ans. Il fut successivement maître de conférences à la faculté des lettres de Douai, professeur à l'Université de Bordeaux, chargé de cours à la Sorbonne depuis 1893, puis titulaire de la chaire d'histoire de l'économie sociale. Son principal ouvrage est sa thèse sur *Les Sociétés animales. Étude de psychologie comparée* (1877 ; 2e éd. avec introduction sur l'histoire de la sociologie, en 1878 ; trad. all., 1879), où il aborda,

le premier, en psychologue et en sociologue, un sujet jusqu'alors réservé aux naturalistes, afin d'en faire la base nouvelle d'une recherche des lois de la vie sociale dans l'homme. De ses travaux postérieurs, nous retiendrons l'*Histoire des doctrines économiques* (1891), *Les Origines de la Technologie. Étude sociologique* (1897 ; en articles dans *Rev. Phil.*, 1890-1891), *La philosophie sociale du XVIII*e *siècle et la Révolution* (1898). E. se rattache par ses tendances générales à la nouvelle école d'économie politique qui, tout en rejetant les utopies socialistes, s'écarta du libéralisme orthodoxe et admit une intervention étendue de l'État dans l'ordre économique. Il avait en outre donné une traduction des *Principes de Psychologie*, de Spencer (avec Th. Ribot, 1875), et publié un volume sur la *Psychologie expérimentale en Italie* (1885). Il occupait depuis 1905 à l'Académie des Sciences morales le fauteuil de G. de Tarde.

— On a annoncé aussi la mort de M. Lucien Arréat, psychologue judicieux et averti, auteur de plusieurs études où abondent les observations fines et nuancées, en particulier sur l'art et les artistes, et où sous une forme simple et agréable, il aborde avec sagesse les grands problèmes psychologiques de la vie intellectuelle. On pourra noter : *La morale dans le drame, l'épopée et le roman* (1884, 3e éd. 1898) ; *La psychologie du peintre* (1892) ; *Mémoire et imagination* (2e éd. 1895) ; *Les croyances de demain* (1898) ; *Art et psychologie individuelle* (1906) ; *Réflexions et Maximes* (1911) ; *Nos Poètes et la pensée de leur temps* (1920). A. collaborait assidûment à la *Revue philosophique*.

— Mgr Lucien Lacroix est mort le 27 janvier à l'âge de 67 ans. Aumônier au Lycée Michelet (1891-1901), il avait présenté avec succès au doctorat ès-lettres une thèse sur *Richelieu à Luçon*. En 1894, il avait fondé la *Revue du Clergé français*, qu'il dirigea jusqu'en 1899. Élevé au siège épiscopal de Tarentaise, il dut, au moment des luttes religieuses, en 1908, donner sa démission ; il s'était alors remis à ses études. Appelé à professer un cours près la section des sciences religieuses à l'École des Hautes Études, il prit pour sujet l'histoire et l'organisation de l'Église de France depuis le Concile de Trente, et en particulier pendant la Révolution. Il donnait aussi des cours libres à la Sorbonne. Récemment, Benoît XV l'avait nommé évêque titulaire de Vallitana.

— Léon Heuzey, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, est mort au mois de février à l'âge de 91 ans. Ses nombreux travaux et mémoires ont efficacement contribué à éclairer et à élargir le domaine de l'archéologie antique, grecque et orientale, et à faire connaître en particulier la civilisation politique et religieuse de la Chaldée ; qu'il suffise de mentionner ici ses publications, en collaboration avec E. de Sarzec et Morgan, sur les *Découvertes en Chaldée* (1912), et *Une Ville royale chaldéenne vers l'an* 4.000 *avant notre ère* (1900). Conservateur des antiquités orientales au Musée du Louvre, il publia *Les Catalogues des Antiquités Chaldéennes* (1902).

— Augustin Gazier, professeur honoraire à la Sorbonne, est décédé le 20 mars dernier dans sa 78me année. Élève de l'École normale, professeur au lycée de Montpellier, puis au Collège Rollin et à Saint-

Louis, il fut nommé, jeune encore, maître de conférences à la Sorbonne, où s'écoula toute sa carrière. Bien que ses travaux aient été surtout d'ordre littéraire, il importe de noter l'abondante contribution qu'il apporta, avec le zèle de l'admirateur passionné et la science de l'érudit, à l'étude du Jansénisme de Port Royal : *Les derniers jours de Pascal, Pascal et Escobar, Angélique Arnaud et Jeanne de Chantal*, édition des *Mémoires de Godefroid Hermant*, etc. Il venait d'achever une *Histoire générale du mouvement janséniste.*

— Denys Cochin est décédé le 23 mars dernier à l'âge de 70 ans. D'une culture littéraire et scientifique très étendue, M. Cochin, malgré les soucis de la politique, où il joua un rôle important, consacra toujours quelques loisirs aux travaux philosophiques. C'est ainsi qu'il publia, outre une fantaisie philosophique sur la relativité du temps, intitulée *Le manuscrit de M. Larsonnier*, deux volumes sur l'*Évolution et la vie* (1888) et *Le monde extérieur* (1895), et, en 1913, une étude, vivante et spirituelle, sur *Descartes*.

— On annonce la mort de M. le Chanoine Joseph-Eugène Mangenot, titulaire depuis 1903 de la chaire d'Écriture Sainte (Nouveau Testament) à l'Institut catholique de Paris. Né à Gémonville (Meurthe) le 20 août 1856, M. Mangenot fut professeur d'Écriture Sainte de 1883 à 1903 au grand Séminaire de Nancy. Durant ces quarante ans d'enseignement, son activité scientifique fut extrêmement étendue : outre des sujets se rapportant à l'histoire ecclésiastique lorraine qui le préoccupait vivement, il traita, avec pondération et mesure, et parfois avec le souci très visible de défendre les thèses traditionnelles, les problèmes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament. Il collaborait à plusieurs revues de sciences religieuses, notamment à la *Revue pratique d'Apologétique* et à la *Revue du clergé français*, où il faisait partie du comité de direction. Il publia de nombreux articles dans le *Dictionnaire de la Bible* et dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, qu'il dirigeait depuis la mort de l'abbé Vacant. — Principaux ouvrages bibliques : *L'Authenticité mosaïque du Pentateuque* (1907) ; *La Résurrection de Jésus* (1910) ; *Les Évangiles synoptiques* (1911).

HOLLANDE. — Décès. — Le R. P. J. V. De Groot, dominicain, professeur à l'Université d'État d'Amsterdam, membre de l'Académie royale des sciences, docteur honoris causa de l'Université de Louvain, est décédé au mois de février à l'âge de 73 ans. Formé au collège théologique de son Ordre, à Nimègue, il y enseigna dans la suite, pendant plus de vingt ans, l'histoire ecclésiastique et l'apologétique ; c'est de cet enseignement qu'est sorti la *Summa Apologetica de Ecclesia catholica* (1890, 3e ed. 1906), manuel abondant, qui garde encore sa valeur scolaire malgré le renouvellement des études en cette matière. En 1894, le P. De Groot fut nommé premier titulaire de la chaire de philosophie thomiste, créée alors à l'Université d'Amsterdam, et qu'il devait occuper jusqu'à sa mort. Dans cette charge délicate, il conquit rapidement l'estime des maîtres et des étudiants, tant dans les milieux catholiques que dans les milieux protestants. Professeur, il joignait à son étude personnelle de S. Thomas une connaissance approfondie des philoso-

phes et des psychologues contemporains ; directeur intellectuel, il exerçait son ministère avec une bonté et une discrétion qui lui valut une influence considérable sur de nombreuses générations universitaires ; et les catholiques hollandais le placent parmi leurs maîtres à la suite de Broere et de Schaepman. Ses principaux ouvrages sont : *De pausen en de christelijke beschaving* (1872), *De h. Thomas van Aq. als wijsgeer* (1894), *Levenswijding* (1900) et *Wedergeboorte* (1906), *Denkers van onzen tijd* (1905), *Denkers over ziel en leven* (Thomas v. Aq., Descartes, Bœrhaave, Maine de Biran) (1917). On lui doit aussi une bonne biographie de S. Thomas : *Het leven van den h. Thomas van Aquino* (1882, 2e éd. 1907 ; trad. franc. 1909).

— J. J. M. De Groot, l'illustre sinologue hollandais, professeur pendant de longues années à l'Université de Leyde, et récemment à l'Université de Berlin, est décédé. Sor grand ouvrage, *The Religious System of China* (1892 et ss.) est aujourd'hui le répertoire indispensable dans le domaire de l'histoire des religions chinoises. Autres publications : *Die Religionen der Chinesen* (1906, tr. angl. 1910), *Le Code du Malayana en Chine*, *Sectarianism and Religious Persecution in China* l'article *Confucian Religion* dans le Dictionnaire d'Hastings (1911).

ITALIE. — Publication. — En mémoire du troisième centenaire de la mort de Bellarmin (1621-1921), les Professeurs de l'Université Grégorienne, l'ancien Collège Romain, où le célèbre controversiste enseigna de 1576 à 1587, ont publié un fascicule spécial de la Revue *Gregorianum*, entièrement consacré à la personne, aux œuvres, à la doctrine du vénérable Cardinal. On notera en particulier un long article d'histoire doctrinale, dont l'objet est *Belarmino y la noción de sacrificio en la Teologia catolica del siglo XVI*, par J. Dalmau, S. J.

Revues. — La *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, devenue l'organe d'information et de critique de l'Université catholique de Milan, complètera désormais ses cadres prévus par des bulletins réguliers, rédigés par les professeurs de l'Université, et qui seront conçus non comme un répertoire exhaustif mais comme un examen critique des questions à l'ordre du jour.

— Depuis quelque temps se multiplient en Italie les revues émanant de petits groupes d'intellectuels, qui visent à développer la culture générale, soit dans le sens d'un idéalisme religieux adogmatique et interconfessionnel, soit dans le sens de la philosophie idéaliste en vogue. Ainsi *Il Progresso religioso*, organe d'une « Associazione per il Progresso Morale e Religioso » (Firenze, via Cento Stelle, 98) ; *Gnosi*, dirigée par MM. Renda et Maccoro (Naples, via Basso, 7) ; *L'Idea*, revue mensuelle de critique idéaliste, publiée par P. Curcio (Naples, via Trinita Maggiore, 56) ; *Levana*, revue trimestrielle de philosophie de l'éducation, se rattachant à l'idéalisme de Croce et de Gentile, dirigée par MM. Codignola et Casetti (Pisa, via Solferino, 10).

Décès. — Le 21 novembre dernier, est décédé, à l'âge de 59 ans, Mgr Marco Magistretti, chanoine de Milan, l'un des spécialistes des

études de liturgie ambrosienne. Bien connues des liturgistes sont ses publications de textes : *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines saec. XII* (1894) ; *Monumenta veteris liturgiae ambrosianae, Pontificale* (1897), *Manuale* (1905), *Missale* (1913). Par ailleurs, de nombreuses monographies groupèrent les résultats de ses recherches personnelles ; entre autres, il faut signaler *Il Rito Ambrosiano* (1897), *La Liturgia della chiesa milanese nel secolo IX* (1899), *Il sacramento della confessione secondo S. Ambrogio* (dans *Scuola Catt.*, 1902), *Il Dogma dell' Immacolata nella liturgia ambrosiana* (ibid., 1904). Enfin l'activité de Mgr. M. s'étendit à l'histoire du diocèse de Milan ; en 1917, en particulier, il publia le *Liber notitiae Sanctorum Mediolani, manoscritto della Bibl. capitolare di Milano.* Lorsque Mgr Ratti quitta l'Ambrosienne pour la Vaticane, il confia la tâche de poursuivre la publication des *Acta Ecclesia Mediolanensis* à son confrère Mgr Magistretti ; le savant liturgiste n'a pas eu le temps de mener à terme cette entreprise remarquable.

LITHUANIE. — Prix. — Voulant faire connaître les relations de Kant avec la Lithuanie, sa langue et sa civilisation, la revue philosophique lithuanienne *Logos*, dans son premier numéro, ouvre un concours sur ce thème : *Kants Verhältnis zum Litauertum.* Les travaux, rédigés en lithuanien, en allemand, en russe, en français, en anglais, devront être envoyés avant le 1er janvier 1924. Le prix, de 10.000 mks, sera décerné le 24 avril 1924, à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de Kant. (*Kantstudien*, 1921, H. 3-4, p. 507).

POLOGNE. — Décès. — *La Revue des Études juives* a annoncé la mort d'un de ses plus dévoués collaborateurs, le Dr Samuel Poznanski, rabbin à Varsovie, l'un des représentants les plus éminents de la science juive, en particulier dans le domaine de la littérature post-biblique, dont il publia de nombreux fragments, accompagnés de notes d'une abondante érudition. La partie la plus importante de ses travaux porte sur les Karaïtes : *Jakob ben Ephraim, einen antikaräischen Polemiker des X Jahrh.* (1901), *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon* (1908), *Die Karaische Literatur der letzten dreissig Jahre* (1910), *Die Karaitische Familie Firuz* (1913), l'article *Karaites* dans l'*Encycl., of. Rel.* d'Hastings (1914), *Anan et ses écrits*, dans *Rev. Et. juives*, t 44-45. Il publia de nombreux articles dans l'Encycl. hébraïque, *Oscar Yisrael*, dans l'Encycl. Judéo-russe, dans la *Jewish Quarterly Review*, dans *Studies in Jewish Literature issued in Honour of K. Kohler* (1913), etc.

YOUGOSLAVIE. — Revue. — Nous avons déjà signalé l'activité intellectuelle des catholiques en Yougoslavie ; l'Université de Ljubljana et la revue de sa Faculté de théologie, le *Bogoslovni Vestnik*, en sont le témoignage en pays slovène. En Croatie, les professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Zagreb publient eux aussi désormais une revue, *Smotra Bogoslovka*, paraissant tous les quatre mois par livraison de 200 pages.

RECENSION DES REVUES [1]

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. 69-70. — Ed. Claparède. *Théodore Flournoy. Sa vie et son œuvre.* (Raconte la vie, résume et apprécie les œuvres, termine par une bibliographie complète.) pp. 1-125. — Th. Flournoy. *L'idée centrale de la Critique de la Raison pure.* (L'idée la plus ancienne, l'idée centrale est la réforme de la métaphysique, puis lui succède sous l'influence de Hume le besoin de fournir une théorie de la science qui en explique la certitude. Mais ce second problème est au fond le même que le premier : possibilité de la connaissance vraie de la réalité objective dépassant l'expérience. Le centre de tout l'ouvrage est donc l'analytique transcendantale, et non comme le voulait Schopenhauer l'esthétique transcendantale). pp. 126-134. — J. Larguier des Bancels. *L'abîme de Pascal.* (M. L. d. B. compare le cas de Pascal à celui d'un malade examiné par E. Jones : il s'agit d'un jeune homme atteint du vertige des hauteurs à la suite d'un accident datant de sa troisième année ; des antécédents pareils ne pouvaient-ils, chez Pascal, conduire à la peur des espaces ? « L'abîme de Pascal est peut-être une vérité. ») pp. 135-140. — J. Piaget. *Une forme verbale de la comparaison chez l'enfant.* (Expériences entreprises dans le but de faire la psychologie du raisonnement enfantin. Au terme de ces expériences il semble acquis que certaines notions, pour nous relatives comme les concepts de couleurs, ne peuvent être comprises comme telles par l'enfant, et ont besoin, pour lui être accessibles, d'être mises en séries séparées et discontinues, correspondant chacune à un nom imposé par le langage adulte. D'autre part, entre cette étape et la logique des relations existent une série de stades intermédiaires : relations introduites à l'intérieur des séries, interférences des séries, relations assemblant le tout.) pp. 141-172.

* **BESSARIONE. — Janv.-Déc.** — M. Jugie. *De Photii morali effigie.* (Les titres de chapitres sont les différents vices qu'on trouve chez Photius : l'orgueil « Photii vitium praecipuum, Legum canonicarum transgressor... dolosus et crudelis persecutor, hypocrita, mendax, » etc.) pp. 1-32. — A. Casamassa, O. S. A. *I tre libri di Leonzio Bizantino contro i Nestoriani e i Monofisiti.* (M. C. analyse tour à tour les 3 livres de l'« Adversus Nestorianos et Eutychianos », ainsi que les témoignages patristiques qui les terminent. De cette analyse, M. C. conclut que Léonce de Byzance n'a connu de Théodore de

1. Tous ces périodiques nous sont parvenus au cours du premier trimestre de 1922. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre aussi exactement et brièvement que possible la pensée des auteurs, en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Bernard, Bliguet, Chenu, Héris, Lemonnyer, Misserey, Noble, Roland-Gosselin, Synave, Théry (Le Saulchoir).

Mopsueste que le *De Incarnatione* ; — et donc les 5 fragments de l'*Adversus Apollinarem* et celui de l'*Expositio in Ps. VIII*, sont des additions postérieures. « C'était tout ce que nous nous proposions d'exposer et de démontrer... ») pp. 33-46. — P. De Meester, O. S. B. *Le Dogme de la Rédemption d'après la théologie de l'Église orthodoxe* (à suivre). (Dom D. M. rapporte en un exposé objectif et en raccourci les théories les plus communes de la théologie orthodoxe. Il a choisi pour cela des théologiens de différentes écoles et de races diverses.) pp. 47-67. — Card. Marini. *Dal pensiero di Dante nel libro « De Monarchia » alla unione delle chiese dissidenti.* (L'auteur résume en 3 points le système politico-religieux de Dante : 1) nécessité de l'unité pour obtenir la paix, celle-ci étant cause de la félicité ici-bas et dans le ciel ; 2) l'unité se réalise par les gouvernements civil et religieux ; 3) le gouvernement civil tenu à obéissance et soumission au Pontife Romain. De ces 3 points, conclut l'auteur, on peut logiquement inférer les éléments d'une vaste Union des Églises dissidentes avec l'Église mère ; et deviner aussi avec quelle ardeur Dante devait y tenir, lui qui tenait tant à l'unité et à la paix universelle.) pp. 68-87. — Mgr G. Mercati. *Scritti ecclesiastici greci copiati da Giovanni Fabri nella Vaticana.* pp. 88-119. — F. Talvacchia. *Il rituale etiopico* (à suivre). (D'après une étude du Rév. Abba Tecla Mariam Semharai ; le rite du Baptême.) pp. 163-168.

* **BIBLICA. 1.** — Colonel Repond. *Le costume du Christ.* (Les monuments anciens et les témoignages du N. T. montrent que le Christ a porté, suivant l'usage grec, au-dessus de la tunique (chiton) l'himation ou manteau grec.) pp. 3-14. — L. Tondelli. *Le figure minori del IV Vangelo e dei Sinottici.* (Si l'on compare entre eux les récits du 4e Évangile et des Synoptiques sur l'évangéliste Jean, sur Jean-Baptiste, sur Philippe et André à la multiplication des pains, sur Nicodème, sur Marie mère de Jésus, sur l'apôtre Pierre, sur Marie-Madeleine, sur les adversaires du Christ, on voit que le récit de Jean, plus complet et plus détaillé, illustre la narration synoptique ; ce qui confirme l'authenticité et la vérité historique du 4e Évangile.) pp. 15-44. — *Notes* : A. Fernández, S. J. *Es Ecclesiastes una versión ?* (Les deux passages de l'Ecclésiaste, 7, 14b et 4, 15 invoqués par Burkitt dans le *Journal of Theological Studies* (23, 1921, pp. 22-27) en faveur d'un original araméen de l'Ecclésiaste n'ont pas de force démonstrative.) pp. 45-50. — Ed. Kœnig. *Der jetzige Zustand der « alttestamentliche Theologie » und die Mittel zu seiner Verbesserung.* (Trop souvent les livres qui traitent de la théologie de l'A. T. proposent des théories évolutionnistes sur les origines et l'histoire de la religion israélite. Pour remédier à cet état de choses, il faudrait faire un usage plus complet et plus sain des sources, discuter soigneusement les nombreuses questions soulevées de nos jours, donner de la religion de l'A. T. une vue non seulement historique, mais systématique.) pp. 74-79.

* **BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Janv.-Fév.** — M. L. Maisonneuve. *Une religion chinoise : le Taoïsme.* (Après une très rapide analyse des documents fournis dans le tome 20e des Annales du Musée Guimet : Textes taoïstes traduits des originaux chinois et commentés par C. de Harlez, M. M. expose cette doctrine

qui débute au VIe siècle avant notre ère, par un panthéisme vague entrelacé d'abstractions métaphysiques : le Tao, principe substantiel formant la règle, la loi rationnelle de tous les êtres et les contenant tous virtuellement. En cette substance naquit le désir : « Un fit deux, deux fit trois, trois fit tout». Malgré l'opinion contraire de Mgr de Harlez, M. L. M. pense que les idées d'émanation et d'absorption dominent les spéculations métaphysiques qui composent ce système religieux. Au point de vue moral, le mal est identique à l'erreur. Contrairement à celle de Confucius, la morale taoïste est une application des spéculations théoriques. Dès le IIIe siècle, ce système se compliqua d'une mythologie,puis de magie et d'occultisme. Cependant cette doctrine garderait une tendance persistante vers l'Unité, qui produit la multitude et la diversité des choses.) pp. 7-29. — M. L. SALTET. *Le commencement de la Légende de saint Saturnin.* (à suivre). (M. L. S. veut montrer l'origine véritable des déformations subies par les actes authentiques du fait de la légende. Il veut montrer, par un cas concret, combien les procédés de la légende sont imprévus et quelquefois peu innocents. Il expose la légende arlésienne des 4 évêques ; la 1re forme de la légende de saint Trophime ; l'apostolicité de saint Trophime et enfin l'apostolicité de saint Saturnin.) pp. 30-60. — F. CAVALLERA, S. J. *Hieronymiana* (3e série). (Les dates extrêmes de la vie de saint Jérôme : se basant sur la date où J. faisait ses études, et son âge à ce moment, le R. P. C. obtient l'année 347 comme la plus satisfaisante de la naissance de J. Il abandonne donc la date fixée par Prosper en sa chronique et rajeunit Jérôme d'une quinzaine d'années. Il était de ces gens de petite santé qui souvent parviennent plus facilement que d'autres à la longévité tout en paraissant vieux avant l'âge. Quant à la date de sa mort, s'appuyant sur les données des lettres de J., le R. P. C. la place en septembre 419.) pp. 61-74.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Nov.-Déc.** — E. VIGIL. *Los limites de la justicia en las cosas materiales.* (Les limites de la justice légale sont élastiques, le minimum qu'elles puissent atteindre est le maintien de la paix sociale et le maximum est la perfection de la législation humaine.) pp. 309-322. — J. M. GARCÍA GRAÍN. *San Ignacio mártir y el cristianismo primitivo. V. Doctrinas de San Ignacio* (à suivre). pp. 323-336. — J. M. RAMIREZ. *De analogia secundum doctrinam thomisticam.* (La division de l'analogie au point de vue logique et au point de vue métaphysique.) pp. 337-357.

* **DIVUS THOMAS. VIII. 3-4.** — E. COMMER. *Quæstio disputata de D.Thoma magistro Dantis Alighieri.* (Étudie sous forme de question disputée les rapports doctrinaux entre S. Thomas et Dante.) pp. 171-190. — FR. M. CORDOVANI, O. P. *San Tommaso e Dante.* (Étude objective et documentaire du thomisme dantesque.) pp. 190-219. — FR. BERTHIER, O. P. *Le Plan de la Divine Comédie.* pp. 219-236.

* **ÉTUDES CARMÉLITAINES. Juil.-Déc.** — J. B. CHATAIN. *L'Assomption au concile du Vatican* (suite). (L'auteur achève la publication des postulata avec la liste de leurs signataires ; puis résume les arguments, arguments théologiques, patristiques, — en

insistant sur l'autorité que confère au texte de S. Jean Damascène son usage liturgique). pp. 216-223.

* **GREGORIANUM. Oct.** — C. Beccari. *Operosità del Ven. Roberto Bellarmino come Vescovo e come Cardinale.* (Étudie l'activité de Bellarmin à Capoue et à Rome.) pp. 487-512. — G. Domenici. *La genesi, le vicende e i giudizi delle controversie Bellarminiane.* (Histoire de l'ouvrage de Bellarmin, « *Disputationes de controversiis christianae Fidei* ».) pp. 513-542. — J. M. Dalmau. *Belarmino y la noción de sacrificio en la Teologia católica del siglo XVI.* (Bellarmin, d'accord en cela avec ses contemporains, établit que le sacrifice comporte avec l'oblation un changement réel.) pp. 513-542. — A. Vaccari. *Autografo inedito.* (Étude sur le Commentaire inédit de Bellarmin sur la Genèse.) pp. 579-588. — A. M. de Biase. *Bellarmino e Dante.* (Examine la défense de Dante, apportée par Bellarmin en réponse à un livre de F. Perrot.) pp. 589-613. — J. de la Servière. *Le Card. Bellarmin et la Mission de Chine.* (Lettre du cardinal à des mandarins chinois convertis. Réponse de l'un d'eux.) pp. 614-621.

INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Janv. — A. Henderson. *The Character and Policy of the British Labour Party.* (C'est le parti de tous ceux qui travaillent, de la tête, ou des mains ; la cohésion est d'ordre intellectuel plus qu'économique. Sa politique à l'égard du gouvernement, dans les questions électorales ou législatives, dans celles du chômage, de l'agriculture et de l'industrie.) pp. 119-123. — B. I. Gilman. *What is Liberty when two or more Persons are concerned* ? (La liberté personnelle n'empêche pas qu'on ne doive aussi tenir compte de la volonté des autres.) pp. 124-128. — C. J. Cadoux. *The Individual Factor in Social Progress.* (En réaction contre les ambitions universelles d'un idéalisme chimérique, l'auteur soutient qu'il ne se fait de vrai progrès dans l'humanité que par un grand nombre de révolutions dans les vies individuelles.) pp. 129-141. — A. B. Wolfe. *Emotion, Blame, and the Scientific Attitude in Relation to Radical Leadership and Method.* (Essai de psychologie scientifique, touchant les motifs, les différentes attitudes et les lois du radicalisme.) pp. 142-159. — B. Ginzburg. *Hypocrisy as a Pathological Symptom.* pp. 160-166. — A. H. Lloyd. *Leadership and Progress.* (Sur le sens des réalités présentes et des opportunités de la vie, et sur les moyens de s'adapter aux choses de son temps et de son pays.) pp. 167-192. — R. C. Lodge. *Plato and the Moral Standard.* (Vue d'ensemble et conclusion.) pp. 193-211

* **IRISH (THE) THEOLOGICAL QUARTERLY. Janv.** — D. Barry. *Formal and Material Co-operation.* (Application à quelques cas de conscience, que pose la coopération des catholiques aux offices protestants, des principes de moralité sur la participation formelle et matérielle au péché.) pp. 12-23. — M. J. Egan, S. J. *The Two Theories of Purgatory.* (On a prétendu qu'il y avait deux conceptions sur le Purgatoire : l'une, populaire, d'après laquelle l'âme acquiert progressivement la pureté et la sainteté ; l'autre, théologique, d'après laquelle l'âme devient parfaitement sainte, aussitôt après la mort, quelles que soient les dettes qu'elle aura à payer à la justice divine.

L'auteur apporte des textes patristiques et des citations de théologiens montrant que cette opposition entre les deux conceptions n'est pas aussi nette qu'on le prétend. Il cite notamment S. Thomas, *II. Sent.*, d. 3., q. 1, a. 6 et *de Malo*, q. 7., a. 11, d'après lequel il paraît bien que l'on doive admettre dans le Purgatoire une purification de l'âme.) pp. 24-34. — W. MORAN. *Charismatic Ministry in the Primitive Church.* (Relève dans le N. T. les passages où il est question de ces *gratiae gratis datae*, ayant rapport à la parole de Dieu, au gouvernement, aux miracles et au service social.) pp. 48-55. — J. FITZPATRICK. *Suarez on the Origin of Civil Authority.* (Réplique au P. Masterson ; précise les trois points suivants : la théorie de Suarez n'est pas identique à celle de Rousseau ; elle ne peut se concilier avec certains points de la doctrine ecclésiastique exposée dans les documents pontificaux ; mais elle n'est pas condamnée.) pp. 56-61.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Janv. — Jacob MANN. *A Tract by an early Karaïte Settler in Jerusalem.* (Dans ce fragment, écrit en anciens caractères hébraïques carrés (Bodl. 2776 [5]), un des premiers Karaïtes établis à Jérusalem engage ses coreligionnaires à venir fonder une communauté dans la ville sainte ; cette invitation s'accompagne de pensées Karaïtes ayant rapport à la théologie et au légalisme ; rétribution partielle en ce monde, complète dans le monde à venir ; croyance en l'unité de Dieu et en la création *ex nihilo* faite par le Créateur lui-même sans l'intermédiaire des anges ; encouragement à se défier de la magie ; prononciation du Tétragrammaton ; examen indépendant et individuel de la Loi ; service de la synagogue ; prescriptions légales rigoristes.) pp. 257-298.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY. 10 Nov. — R. CHENAULT GIVLER. *The Intellectual Significance of the Grasping Reflex.* (Répond, par l'analyse d'un cas de réflexe sensorio-moteur, au reproche d'ultra-simplification adressé à la psychologie du comportement.) pp. 617-628 = **24 Nov.** — ZING YANG KUO. *Giving Up Instincts in Psychology.* (Il n'y a pas, chez l'homme surtout, d'instincts spécifiés dès la naissance. Les divers réflexes élémentaires du nouveau-né se déterminent puis s'organisent sous l'influence du milieu.) pp. 645-664. — J. DEWEY. *Classicisme as an Evangel.* (Limiter ses désirs, renoncer à la fantaisie, se conformer à un ordre statique du monde, ce peut-être aujourd'hui, sous un dehors classique, un romantisme renversé, puisque cela revient à prendre pour norme les possibilités de notre égoïsme. Le classicisme ancien était tout autre chose, car l'on croyait alors à un univers parfaitement mesuré. Savoir ce qui est possible, autrement dit être sage, signifie, de nos jours, connaître les possibilités infinies de transformation que le monde offre à notre énergie.) pp. 664-666. = **8 Déc.** — W. A. BROWN. *The Future of Philosophy as a University Study.* (Actuellement, dans les Universités, les philosophes considèrent trop la philosophie comme une science spéciale à côté des autres sciences, et leur fonction comme un métier ou un jeu de l'esprit où chacun veut se montrer plus habile que ses concurrents. A l'égard surtout des non-spécialistes, des hommes cultivés, la philosophie a un rôle éducateur plus large, qui est surtout de leur apprendre à penser par eux-

mêmes et à apprécier n'importe quelle question particulière, de science, de morale ou de politique par rapport aux valeurs les plus universelles. Il est indispensable de réorganiser en ce sens l'enseignement philosophique, trop méprisé des autres professeurs parce que précisément il ne remplit pas le rôle qui est le sien.) pp. 673-682. — R. M. EATON. *The Value of Theories.* (Ce qui fait la valeur capitale d'une théorie, ce n'est ni d'être vraie, ni d'être utile, mais de présenter un système déductif, logiquement ordonné, qui explique l'expérience.) pp. 682-690. = **22 Déc.** — G. SANTAYANA. *On My Friendly Critics.* (Défend et explique le point de vue de ses divers ouvrages.) pp. 701-713. — M. PICARD. *A Discussion of « Mind Discerned ».* (Critique Woodbridge, *Journal*, 23 juin 1921, p. 337. Insiste sur la spécificité du système nerveux, animal ou humain, par rapport aux autres réalités, et sur le rôle capital qui lui revient dans l'interprétation du monde par l'homme.) pp. 713-719. = **5 Janv.** — A. O. LOVEJOY. *Pragmatism and the New Materialism.* (Réplique à Bode, *Journal*, 6 janv. 1921, p. 10. Conclut par 5 questions précises portant sur le fait de savoir si le pragmatisme admet, en ce qu'il appelle l'expérience, autre chose que des réalités matérielles.) pp. 5-15. — L. P. BOGGS. *A Partial Analysis of Faith.* (Décrit quelques éléments de la foi : attention, attente, désir ; indique les moyens psychologiques de cultiver en soi-même la foi, car chacun peut y parvenir dans une certaine mesure.) pp. 15-24. = **19 Janv.** — J. DEWEY. *An Analytic of Reflective Thought.* (Réponse, aux critiques de Buermeyer, *Journal*, 25 déc. 1920, p. 673.) pp. 29-38. — J. R. KANTOR. *The Nervous System, Psychological Fact or Fiction ?* (Contre l'usage en psychologie des prétendues explications ou descriptions physiologiques prises du système nerveux.) pp. 38-49. = **2 Févr.** — Ch. H. TOLL. *On the Method of Metaphysics.* (La méthode métaphysique, comme toutea utre méthode, implique d'abord une description analytique du donné, puis son interprétation rationnelle.) pp. 57-68. — B. H. BODE. *Critical Realism.* (Compte-rendu critique des *Essays in Critical Realism* de Drake, Lovejoy, etc.) pp. 68-78. = **16 Fév.** — K. DUNLAP. *The Identity of Instinct and Habit.* (Toutes les réactions à des excitants déterminés sont instinctives et toutes également sont acquises. Il n'y a donc pas lieu de distinguer l'habitude et l'instinct.) pp. 85-94. — J. R. GEIGER. *Must We Give Up Instincts in Psychology ?* (Critique de Zing Yang Kuo, *Journal*, 24 Nov. cf. supra. Défend l'existence de l'instinct.) pp. 94-98. — W. S. HUNTER. *The Modification of Instinct.* (Réponse à une critique du même Kuo. Explique comment il entend que certaines associations antérieures à l'apparition d'un instinct peuvent modifier cet instinct au moment où il se révèle.) pp. 98-101.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Oct. — W. H. V. READE. *Dante.* pp. 1-15. — F. C. BURKITT. *Is Ecclesiastes a Translation ?* (Il semble que pour résoudre de fréquents problèmes linguistiques posés par le texte de ce livre il faille admettre qu'il est une traduction de l'araméen. Note additionnelle sur le mot « *hével* », vanité, qui est capital dans ce livre.) pp. 22-27. — C. H. TURNER. *The « Blessed Presbyters » who condemned Noetus.* (Le synode d'évêques

qui condamna Noetus doit être placé entre les années 185-190. Μακάριος est un terme technique à sens bien déterminé.) pp. 28-35. — J. M. HARDEN. *The Anaphora of the Ethiopic Testament of our Lord.* (Traduction et notation de l'Anaphore de la version éthiopienne du Testament de N.-S., contenue dans un manuscrit du British Museum.) pp. 44-49. — C. L. FELTOE, D. D. *Toga and Togatus in the Books of the Mosarabic Rite.* pp. 57-58. — C. H. DOOD. *Notes from Papyri.* p. 59. — T. H. ROBINSON. *Note on the Text of Jer. IV*, 11. p. 68.

KANTSTUDIEN. Bd. XXVI., H. 3-4. — G. ANDERSON. *Die « Materie » in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik.* (L'on n'a pas assez tenu compte du fait que dans la *Métaphysique des Mœurs*, Kant tendait à corriger et à compléter le formalisme de ses premiers ouvrages de morale.) pp. 289-311. — C. FRIEDMANN. *Psychologische Momente in der Ableitung des Apriori bei Kant.* (Se propose d'établir par l'étude des passages essentiels de la Critique de la Raison pure que Kant, dans ses déductions, n'a pas toujours été fidèle à sa méthode critique et que par suite certains facteurs a priori de la connaissance ne peuvent avoir pour lui une valeur transcendantale.) pp. 312-350. — O. WICHMANN. *Genie und Tragik.* (Montre, par l'étude de la littérature tragique, que la liberté et la nécessité s'identifient dans la personnalité du héros.) pp. 451-389. — A. TUMARKIN. *Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich.* (La méthode de la psychologie n'est pas la méthode des sciences de la nature. En psychologie aucun élément ne peut être isolé de l'ensemble de la conscience ; et le principe qui permet de comprendre objectivement cet ensemble, ce n'est pas la causalité scientifique mais la finalité vers laquelle tend toute vie.) pp. 390-402. — Ch. BÜHLER. *Die Aufgaben der Aesthetik.* (L'esthétique comprend deux parties générales : la science de l'art et l'esthétique pure ; et chacune d'elles se divise en deux branches : d'une part analyse de l'activité, de la jouissance et surtout de l'œuvre artistique, puis système des valeurs artistiques ; d'autre part psychologie du sentiment esthétique et système des types esthétiques.) pp. 403-415. — J. STENZEL. *Zum Problem der Philosophiegeschichte.* (Les rapports très étroits et réciproques de la philosophie et de son histoire. La philosophie plonge des racines dans son histoire même et n'a de sens que par elle : son histoire elle-même n'a de sens que pour une réflexion philosophique.) pp. 416-453. — O. KRAUS. *Die Verwechslungen von « Beschreibungsmittel » und «Beschreibungsobjekt » in der Einsteinschen speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie.* (Entreprend de montrer que les théories d'Einstein « contiennent un grand nombre de paralogismes reposant sur une confusion constante entre l'objet et nos procédés de description. En conséquence nous n'avons pas la plus légère modification à faire subir à nos axiomes de temps ou d'espace ; ni la « relativité de la simultanéité » ni la « courbure de l'espace » n'ont de point d'attache dans les faits expérimentés ; la nouvelle théorie est entièrement impuissante à donner un fondement solide à l'une quelconque de ses conceptions philosophiques ; tout au plus certaines de ses parties peuvent-elles avoir une valeur heuristique, et peut-être importante : l'expérience en décidera ».) pp. 454-486.

* **NOUVELLE (LA) JOURNÉE. 10 Janv.** — M. Blondel. *Le meilleur régime de l'heure et l'art de s'en servir.* (Étudie la signification sociale et psychologique du régime de l'heure. Le double horaire d'hiver et d'été est fondé, en raison, sur la science des habitudes inévitables de notre vie sociale : il remédie à un automatisme nuisible en nous remettant un peu plus d'accord avec le cours naturel du soleil par un automatisme intelligent qui, sans effort, nous permet un emploi plus normal de la lumière.) pp. 1-28. — L. Constant. *L'enfant et son droit.* (Étudie et critique les thèses de *l'Émile* de Rousseau d'après le livre de M. F. Vial : *La doctrine d éducation de J. J. Rousseau.*) pp. 31-49. = **10 Févr.**. — Philippe de Las Cases. *La démocratie et l'usine.* (Les différents aspects de la démocratisation de l'usine : participation aux bénéfices, co-gestion, conseils d'entreprise.) pp. 85-98. — J. Noblet. *Les théories d'Einstein.* (Résume ces théories et en indique quelques conséquences.) pp. 99-113. = **10 Mars.** — P. Bureau. *La démocratie et la crise morale.* (Nos sociétés occidentales traversent une crise grave qui affecte et les mœurs et la morale. L'avènement des doctrines et des institutions démocratiques a une part de responsabilité dans cette crise. Mais le mal n'est point sans remède. Ces doctrines et ces institutions peuvent être moralisées et même tournées au profit du christianisme qu'elles pensaient abolir.) pp. 160-184. — M. Blondel. *Un maître : Léon Ollé Laprune* (à suivre). (I. L'homme. Résume sa carrière et décrit son caractère.) pp. 150-208.

NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 1922, 1. — H. Groenewegen. *Over Godsdienstwijsbegeerte.* (Analysant l'ouvrage de Wernle, *Einführung in das theologische Studium*, Tübingen, Mohr, 1921, l'auteur montre la valeur de la philosophie de la religion comme science spéciale ; il réclame une chaire pour cette science dans l'enseignement universitaire.) pp. 1-16. — De Graaf. *Godsdienstige Overeenstemming bij Verschil van Voorstelling.* (Il n'est pas rare que les individus se trompent dans l'analyse de leurs propres sentiments religieux.) pp. 17-27. — H. Hackmann. *Religiöse Erfahrung in Buddhismus.* (La plupart des biographies de moines du Bouddhisme chinois ont ce trait commun, qu'elles présentent le miracle comme motif de crédibilité.) pp. 28-46. — D. Völter. *Ueber den Ursprung des Begriffs Mittelalter.* (Apporte quelques documents précisant l'origine de l'idée de *medium ævum.*) pp. 47-54.

ORIENTALISTICHE LITERATURZEITUNG. Nov. — H. Schneider. *Die neuentdeckte Sinaischrift.* (Cette écriture (vers le Xe siècle avant J.-C.) serait à rapprocher de l'écriture crétoise et pourrait être philistine.) col. 241-246. — A. Jirku. *Ilu Habiru = der Stammgott der Habiru-Hebräer* ? (Ce nom divin, qui figure dans une liste récemment publiée, pourrait être effectivement celui du dieu tribal des Habiru.) col. 246-247.

* **PHILOSOPHISCHES IAHRBUCH. 35 Bd., 1. H.** — Dr. Engert. *Remigius Stölzle.* (Notice sur la vie et l'œuvre de Stölzle, lue devant la Section philosophique de la Görres-Gesellschaft, à Worms, le 6 sept. 1921.) pp. 1-16. — M. Wittmann. *Zu Friedrich Jodls Ethik.*

(Étude de l'*Allgemeine Ethik von Friedrich Jodl*, publiée par W. Börner, Stuttgart et Berlin, 1918.) pp. 17-37. — Fr. M. Sladeszek, S. J. *Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt.* (Sur les deux questions de la création et de l'éternité du monde, saint Thomas a interprété Aristote dans le sens de ses préoccupations polémiques et systématiques.) pp. 38-56.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. 1. — C. W. Hodge. *The Significance of the Reformed Theology Today.* (Aux formes multiples de la « nouvelle théologie » dont il définit les principes communs, oppose et préfère la vieille théologie réformée.) pp. 1-14. — S. G. Craig. *The Christian Way of Life and the Supernatural.* (Dépouillé du surnaturel, le Christianisme est mort comme morale aussi bien que comme Credo.) pp.15-40. — H. C. Sheldon. *The Psychology of Religion interrogated.* (Si la psychologie religieuse est quelque chose, il s'en faut qu'elle soit tout.) pp. 41-56. — R. D. Wilson. « *Daniel not quoted* ». (De ce que Daniel ne se trouve pas cité avant le IIe siècle, il ne suit pas qu'il ne peut avoir été composé au VIe.) pp. 57-68. — J. G. Machen. *Liberalism or Christianity ?* (Pour le Christianisme historique contre « la théologie libérale » qui en est la négation.) pp. 93-117.

* **RAZON Y FE. Janv.** — E. Ugarte de Ercilla. *Los milagros de la gracia en Limpias.* (Récit de conversions opérées à Limpias.) pp. 5-18. — S. Nevares. *El régimen obligatorio del retiro obrero en España.* (suite, à suivre). (La doctrine sociale de l'intervention de l'État. Exposé et critique de la théorie individualiste et socialiste.) pp. 19-35. — **Fév.** — E. Ugarte de Ercilla. *Alucinaciones colectivas en Limpias ?* (Témoignages collectifs sur le miracle de Limpias.) pp. 137-153. = **Mars.** — N. Noguer. *Los sindicatos puros y mixtos de obreros y patronos en las direcciones de la Santa Sede.* (Les circonstances qui ont précédé l'encyclique « Rerum Novarum ».) pp. 305-322.

* **REVUE APOLOGÉTIQUE. 1er Janv.** — P.-M. Périer. *Point de vue sur l'apologétique scientifique.* (suite, à suivre). (Montre avec quelle prudente réserve l'apologète doit utiliser les arguments scientifiques, les théories et les hypothèses, les lois et les faits, l'argument ad hominem.) pp. 414-427. = **15 Janv.** — L. Cl. Fillion. *Les décisions de la Commission biblique.* (à suivre). (Commente le décret du 12 juin 1913 concernant l'auteur, l'intégrité et la date de composition des épîtres pastorales de saint Paul.) pp. 484-498. = **1er Fév.** — P. M. Périer. *Point de vue sur l'apologétique scientifique.* (fin). (Après avoir rappelé la nécessité de répondre aux objections scientifiques, indique les moyens de bien mener la discussion : délimiter nettement l'objet du débat ; éviter les controverses de détail : rester d'ordinaire sur le terrain métaphysique.) pp. 539-556. = **15 Fév.** — V. Lalan. *Les paradoxes d'Einstein.* (Rappelle à quelle occasion Einstein a conçu son système et expose certains paradoxes sur le temps et l'espace auxquels il s'est trouvé conduit.) pp. 587-604. = **1er Mars.** — A. Girard. *Théosophie et théosophisme* (à suivre). (Commence l'exposé de l'histoire de la théosophie et du théosophisme : raconte la vie et

les aventures de M. Blavatsky.) pp. 646-656. — P. VACANDARD. *La prophétie de Malachie sur la succession des papes.* (Prouve la non-authenticité de la prophétie et montre son peu de valeur.) pp. 657-671. — L. Cl. FILLION. *Décisions de la Commission biblique.* (suite). (Commente le décret du 24 juin 1914 concernant l'auteur, le mode et les circonstances de la composition de l'épître aux Hébreux.) pp. 672-686. = J. LEBRETON. *L'agonie de Notre-Seigneur.* (Commente les textes évangéliques qui racontent l'agonie de N.S.) pp. 705-725. —. A. GIRARD. *Théosophie et théosophisme.* (suite). (Vie et opinions de M. A. Besant et de M. R. Steiner.) pp. 726-739.

* **REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE. Janv.** — A. TANQUEREY. *L'habitation du Saint-Esprit en nous et la vie intérieure.* (Pour mettre en lumière les rapports profonds qui existent entre l'habitation des trois personnes divines en nous et la vie intérieure, M. T. décrit la manière spéciale dont elles vivent en nous, l'union intime qui en résulte entre notre âme et Dieu, les actes qui jaillissent comme spontanément de notre cœur au souvenir de cette union.) pp. 3-19. — G. HORN. *La vie dans le Christ, de Nicolas Cabasilas.* (Étudie d'après son ouvrage « le moins inconnu » : *La vie dans le Christ,* la doctrine de cet auteur, l'un des grands mystiques byzantins du XIVe siècle.) pp. 20-45. — M. VILLER. *Le Speculum monachorum et la « dévotion moderne ».* (Les auteurs spirituels de la « dévotion moderne » (Frères de la vie commune et Augustins de Windesheim, utilisent beaucoup un livre qu'ils intitulent *Speculum monachorum.* Quel est ce *Speculum* ? Il est possible d'affirmer avec certitude qu'habituellement le *Speculum monachorum* n'est autre que la première partie de la *Formula novitiorum* de David d'Augsbourg.) pp. 45-56. — Dom L. GOUGAUD. *Anciennes traditions ascétiques* : I. *L'usage de voyager à pied.* (Beaucoup d'ascètes du haut moyen âge se condamnèrent à faire à pied les voyages que les circonstances leur imposaient ; et des religieux furent tenus de par leur règle de se conformer au même usage.) pp. 56-59. — J. V. BAINVEL. *Les grâces mystiques : quelques remarques pratiques.* (Sans vouloir trancher dès à présent toutes les questions de théorie ou de méthode, ne pourrait-on pas s'entendre pratiquement sur quelques points : distinction entre l'ascétique et la mystique — ascétique des voies ordinaires et ascétique des voies mystiques — part des voies mystiques dans la perfection chrétienne — désir des grâces mystiques, — grâces ou touches mystiques, — grâces mystiques et grâces gratuites, — tempéraments mystiques.) pp. 59-71.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Janv.** — D. G. MORIN. *Sermon inédit de saint Augustin sur les huit béatitudes.* (Ce sermon était signalé dans le catalogue de Possidius. Dom M. le retrouva en octobre dernier dans un manuscrit du XIIIe siècle provenant sans doute d'un milieu italien ou en contact immédiat avec l'Italie.) pp. 1-13. — D. D. DE BRUYNE. *L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations, à propos d'un sermon inédit.* (Le manuscrit 18296 de la Bibl. Nat. provenant de Corbie contient, f. 81, un petit sermon que Dom De B. publie et où il puise un témoignage en faveur de l'origine païenne des Rogations. D'après le même document, il esquisse l'histoire de la fête de la

Chandeleur). pp. 14-26. — D. A. WILMART. *L'hymne de Paulin sur Lazare dans un manuscrit d'Autun.* (Dom A. W. publie cette pièce d'après un manuscrit de la fin du IXe siècle. Elle comporte 70 strophes (280 vers) au lieu des 24 connues jusqu'à présent. Elle est suivie d'une pièce déjà connue par ailleurs : *Versus de Joseph,* qui pourrait être restituée à Paulin.) pp. 27-45.

*** REVUE BIBLIQUE. Janv.** — E. PODECHARD. *Notes sur les Psaumes. — Psaume XLIX.* (Analyse, traduction, commentaire exégétique de ce psaume, dont les ressemblances de fond et aussi de forme et de mots sont surtout avec le ps. LXXIII ; le problème agité est celui de la rétribution morale : les méchants, qui se fient à leurs richesses, laisseront leurs biens, descendront au chéol et n'en reviendront plus ; mais l'âme du juste en sera libérée par Dieu.) pp. 5-19. — Umberto MORICCA. *Un nuovo testo dell' « Evangelo di Bartolomeo ».* (Fin). pp. 20-30. — D. DE BRUYNE, O. S. B. *Le texte grec des deux premiers livres des Macchabées.* (Les traductions latines de ces deux livres sont d'un grand secours pour la critique textuelle : il y a, en effet, entre l'ancien texte latin et l'unanimité des manuscrits grecs des différences telles qu'il faut admettre une révision délibérée du texte grec: ce texte révisé, étant altéré en beaucoup d'endroits, est à corriger par un texte grec perdu, qui était à la base de l'ancien texte latin, meilleur en ces endroits.) pp. 31-54. — *Mélanges* : R. SAVIGNAC, O. P. *La région de Aïn Qedeis.* (Décrit cette région, qui s'étend dans la partie septentrionale de la péninsule sinaïtique au nord de Nakhel, les monuments funéraires qu'on y trouve remontent au second millénaire avant J.-C. De bonnes raisons militent en faveur de l'identification du Cadès biblique avec Aïn Qedeis.) pp. 55-81. — A. VASCHALDE. *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible.* (suite, à suivre). pp. 81-88. — *Chronique* : F.-M. ABEL, O. P. *Notre exploration à Naplouse.* (Description d'un hypogée, découvert à Naplouse, et du mobilier funéraire qu'il contenait : cet hypogée, creusé aux environs de l'ère chrétienne, fut renouvelé et embelli entre 135 et 150). pp. 89-99. — L.-H. VINCENT, O. P. *L'année archéologique 1921 en Palestine.*

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Janv. — Fr. CUMONT. *Zoroastre chez les Grecs et la doctrine zervaniste.* (Critique de l'étude de P. Alfaric, *Zoroastre avant l'Avesta,* publiée dans la Revue. Indique quels furent les écrits attribués à Z. par les Grecs, et comment ceux-ci connurent la doctrine zervaniste.) pp. 1-12. — A. LOISY. *De la méthode en histoire des religions.* (Revenant sur l'ensemble de ses travaux, touchant soit le sacrifice, soit les premières origines du Christianisme, l'auteur en note le développement et caractérise la méthode employée, méthode réaliste et souple, usant de comparaison et ne se satisfaisant pas de statistiques archéologiques.) pp. 13-37. — H. GALLERAND. *La rédemption dans saint Augustin.* (Collation méthodique et analyse des textes de S. Augustin sur ces deux points : l'empire du diable sur le genre humain, le sacrifice offert par le Christ sur la croix. Conclut en disant qu'en somme, pour Aug., le Christ est mort pour détruire l'empire du diable sur les enfants d'Adam, empire qui consistait dans un vrai droit de propriété, et qu'il

perdit par un abus de pouvoir. S. Aug. et la tradition.) pp 38-77 — A. Loisy. *L'apocalyptique chrétienne.* (Il faut traiter de l'apocalyptique chrétienne avant d'aborder la légende évangélique. Les antécédents juifs. Les plus anciennes apocalypses chrétiennes : le quinzième chap. de I Cor., le supplément de l'Ép. aux Thess., les discours des Synoptiques. L'apocalypse johannique ; travail d'un visionnaire opérant méthodiquement avec les données de sa foi et les traditions religieuses pour en faire la somme des révélations divines. Analyse du livre.) pp. 78-113. — A. Lagarde. *La doctrine pénitentielle du pape Grégoire.* (Examine les objections que M. Tixeront avait faites à son interprétation des textes de Grégoire.) pp. 118-126.

* **REVUE MABILLON. Janv.** — J. Depoin. *Grandes figures monacales des temps mérovingiens.* (M. J. Depoin continue ses études de critique historique sur Saint Arnoul de Metz (vers 582-640) et ses fils : Clodoul, évêque de Metz et le Duc Ansgise ou Anséis. Celui-ci, grâce à son nom fut le complice involontaire de la fable sur l'origine troyenne des Francs. L'orthographe la plus ancienne de son nom est cependant Ansgisilii et non « Anchisi », remarque M. J. D., d'après une charte de 706 où Pépin d'Héristal se dit : « filius Ansgisilii ».) pp. 13-26. — D. A. Wilmart. *Recueil des Discours de Serlon abbé de Savigni.* (De cet ami de S. Bernard, mort en 1158, on connaît peu les discours, car Migne les a omis dans sa collection. Dom W. en dresse d'abord le catalogue d'après le manuscrit n° 227 de la bibliothèque de Troyes. (fol. 117 -132), auquel il joint en supplément 4 morceaux, particuliers à un manuscrit de l'abbaye d'Ourscamp, du XIIe siècle et conservé à Troyes, manuscrit 1771. Don W. conclut en publiant un sermon de Serlon sur la « *lectio* ». « Dans son petit recueil, remarque Dom W., Serlon nous offre une image discrète de la piété que les enseignements de S. Bernard ont fait éclore, et ailleurs : « Serlon, sans être fort éloquent ni pénétrant, prend S. Bernard pour modèle. ») pp. 26-39.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Oct.-Déc. — E. Durkheim. *Définition du socialisme.* (2e leçon : dans le socialisme, la lutte des classes n'est qu'un des moyens, et l'amélioration du sort des ouvriers une des conséquences de la concentration économique ; sa conception est opposée à celle du communisme. 3e leçon : tandis que le communisme est un lieu commun de morale abstraite, on peut dire les origines historiques du socialisme.) pp. 591-614. — H. Delacroix. *La Certitude mystique.* (Le mysticisme est un phénomène universel, encore que certaines époques et certaines religions soient particulièrement favorables à son développement, et qu'il parcoure bien des formes et bien des degrés, depuis le culte d'excitation des primitifs jusqu'à la profonde et savante vie intérieure du mystique bouddhiste, musulman ou chrétien. M. D. étudie la certitude, l'extase, l'extase et la vie, les visions, les états négatifs du mystique.) pp. 615-637. — F. Pécaut. *Auguste Comte et Durkheim.* (Le premier étant élevé au-dessus de la science sociale par une philosophie, le second se maintenant dans cette science, ils ne sont pas dans le même plan de pensée.) pp. 639-655. — P. Boutroux, *L'histoire des Principes de la Dynamique avant Newton.* (Mécanique aristotélicienne ; mécanique du Moyen

Age ; du XVe au XVIIe siècle.) pp. 657-688. — G. GUY-GRAND. *Quelques réflexions sur les idées morales après la guerre.* (Légitime défense et non-résistance ; la force et le droit ; morale religieuse et morale laïque ; rationalisme et sociologie ; la difficile sagesse. Sur tous ces points, M. G.-G. recherche « les directions de la pensée française » dans les écrits « de philosophes désintéressés et de penseurs compétents » ; c'est à savoir : MM. Ruyssen, Parodi, Belot, Brunschwicg, Bouglé, Lapie, Payot.) pp. 689-727.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. Fév.** — C. H. GRANDGENT. *Dante, Scholar and Philosopher.* (Passion de Dante pour le savoir. Problèmes qui ont le plus tourmenté son génie.) pp. 5-24, (avec un résumé en français, pp. 119-125.) — O. LOTTIN, O. S. B. *Les éléments de la moralité des actes, dans les Ecoles avant S. Thomas.* (Chez Abélard, Hugues de S. Victor, Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand et Alexandre de Halès.) pp. 25-65. — D. NYS. *L'Espace réel, ou l'Univers actuel est-il infini ?* (Les partisans de l'infinité de l'espace ; les partisans de la limitation de l'espace réel ; dans l'hypothèse d'un univers fini, le vide qui l'entoure ne serait-il pas infini ?) pp. 66-92. — R. KREMER. *La Connaissance historique. Son objet et sa nature.* (Essai de critique des méthodes de l'histoire, de sa certitude, de son caractère imparfaitement scientifique.) pp. 93-118.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE, Nov.-Déc.** — Jacques CHEVALIER. *Morale et métaphysique.* (L'ordre moral est fondé sur un Etre transcendant et immanent, personnel, auteur et garant de ma personnalité immortelle, à laquelle il commande sans la contraindre. Sur cette base s'édifie la morale qui n'est autonome et indépendante que si elle est reconnue comme réelle, donc fondée sur la métaphysique.) pp. 573-586. — Paul VIGNON. *L'idée en biologie transformiste* (à suivre). (Analyse critique de l'ouvrage de M. Cuénot, *La Genèse des Espèces animales.)* pp. 587-602. — Pedro DESCOQS. *La théorie de la Matière et de la Forme et ses fondements* (suite). (Les mutations substantielles au sens scolastique ne sont pas des données immédiates, non plus que des conclusions certaines, sur lesquelles on pourrait faire reposer une théorie certaine de la matière et de la forme. Celle-ci est une hypothèse commode ; on peut l'utiliser, à condition de ne pas lui reconnaître de valeur proprement métaphysique.) pp. 603-631. — H. GUETTON. *Sainte Catherine de Gênes.* (Suite de l'analyse du livre de von Hügel sur la sainte : doctrine de Catherine ; Catherine et la psycho-physiologie ; Catherine et les tendances caractéristiques de l'âme mystique. Le mysticisme et les derniers problèmes qu'il soulève.) pp. 632-665. — O. HABERT. *Un nouveau conceptualisme* (Analyse critique de l'ouvrage de M. Meyerson : *De l'explication dans les sciences.)* pp. 666-682.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Janv.-Févr. — H. DELACROIX. *La Foi et la raison.* (Résumé de la doctrine des docteurs catholiques sur l'acte de foi, le rôle des motifs de crédibilité et la surnaturalité de l'assentiment dans la croyance aux mystères religieux.) pp. 5-31. — G. DUMAS. *L'expression des émotions.* (Physiologie et physique de l'expression des émotions ; le choc et les diverses réactions émotionnelles ;

les conditions mécaniques des diverses expressions ; les conditions sociales de l'expression ; le mécanisme originel des réactions organiques ; les centres mimiques.) pp. 32-72. — E. RABAUD. *L'adaptation et l'évolution* (suite). (Les variations se produisent dans tous les sens ; aucune d'elles n'est une adaptation morphologique correspondant à un genre de vie spécial ; toutes sont absolument quelconque à ce point de vue ; elles n'ont de rapport de cause à effet qu'avec les influences qui s'exercent sur des organismes constitués d'une certaine manière. La croyance à la finalité repose sur une connaissance incomplète des phénomènes ; elle tient compte de ce qui a réussi et prend le résultat pour un but.) pp. 73-99. — W. M. KOZLOWSKI. *La réforme de l'enseignement philosophique à l'Université.* (Il y a, d'après l'auteur, une philosophie morte, série de doctrines anciennes pétrifiées. La philosophie moderne est, au contraire, une œuvre de synthèse formée au moyen des théories des sciences particulières. Exposé, conçu dans ce sens, d'un programme d'études philosophiques.) pp. 100-118. — CH. LALO. *Ethique et esthétique.* (La confusion du bien et du beau, ou de l'art et de la morale a sa source dans ces deux confusions : celle du beau dans la nature avec le beau dans l'art, celle de la perfection naturelle avec la perfection morale.) pp. 111-124.

* **REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. Oct.** — J. RIVIÈRE. *Un exposé marcionite de la Rédemption* (suite et fin). (M. J. R. étudie un document gnostique arménien, la relation d'Eznik, mais en y cherchant un témoignage indirect de la foi de l'Église. La relation d'Eznik montre que le Marcionisme professa la croyance en notre Rédemption par la mort du Sauveur : preuve que cet article figurait au Credo de l'Église primitive. M. J. R. montre que ce système ne fait qu'utiliser le thème alors commun de l'abus de pouvoir du démon contre Jésus. Sur ce fond, l'hérétique a seulement brodé quelques ornements dont la pauvreté trahit son peu de culture.) pp. 297-323. — G. GOYAU. *La Divine Comédie : l'épopée de la Communion des saints.* (Parmi les vérités chrétiennes que Dante célébra dans son poème, aucune peut-être n'occupa plus assidûment et plus activement la pensée de Dante, que celle de la communion des saints. Et il montre comment la béatitude du ciel se transfigure en une sorte d'épanouissement de l'idée sociale, chaque âme y rayonnant sur les autres. Puis comment entre le purgatoire et la terre, cette communion des saints crée des liens d'entr'aide et d'amour.) pp. 324-337. — M. ANDRIEU. *Note sur une ancienne rédaction de l'Ordo romanus primus.* (Le remaniement eut lieu au début du VIIIe siècle au plus tôt. M. A. donne des indications permettant de discerner les éléments propres à chacune des 2 éditions.) pp. 385-401. — J. RIVIÈRE. *Dante et le « châtiment » du Christ.* (La théorie du « châtiment » est étrangère à la théologie catholique. Elle est chez Dante un *obiter dictum*, qui ne saurait engager que le théologien-poète.) pp. 401-406. = **Janv.** — L. DENNEFELD. *La personnalité de Tiâmat.* (Contre l'interprétation commune qui voit dans Tiâmat un dragon, soutient qu'elle est conçue comme une personne humaine, comme une femme. Confirmation par le récit de Bérose. L'hexaméron n'est donc pas une réédition monothéiste de la légende babylonienne.)

pp. 1-12. — J. Rivière. *Le démon dans l'économie rédemptrice, d'après saint Ignace d'Antioche.* (Sur Eph. 18-19. Ce texte ne contient pas la théorie du rachat par surprise et tromperie du démon. Exégèse de plusieurs mots difficiles ; comment les « mystères » furent cachés au démon. Influence de saint Ignace sur la théologie de la Rédemption dans les siècles suivants et jusqu'au moyen âge ; en particulier comment s'est greffée la théorie du démon trompé.) pp. 13-25. — L. Gougaud. *La crèche de Noël avant saint François d'Assise.* (A l'occasion du récit de la Noël de Greccio, dans la vie de S. François, groupe divers témoignages sur la crèche et les drames liturgiques de Noël, en particulier au XIe siècle.) pp. 26-34. — G. Bardy. *Sur Paulin de Tyr.* (Partant de la notice d'Eusèbe dans le *Contra Marcellum*, reconstitue la biographie et caractérise l'activité de cet évêque ami d'Arius. Solution de quelques difficultés.) pp. 35-45. — J. Rivière. *Nature et Grâce. Sur une citation de Tertullien dans saint Augustin.* (A propos d'un curieux emprunt littéraire d'Augustin ; la perspective doctrinale modifiée.) pp. 46-49.

* **REVUE THOMISTE. — Oct.-Déc.** — H. Woroniecky, O. P. *Catholicité du Thomisme.* (A l'égard de tant de systèmes, prônant telle ou telle parcelle de vérité, à l'exclusion de ses autres éléments multiples, le Thomisme revêt le caractère d'une doctrine universelle qui plane au-dessus de toutes les doctrines particulières, sans exclure ce qu'elles ont de positif, de vrai. Il puise cet universalisme dans le respect pour la pensée humaine des générations antérieures, dans l'effort sincère pour en acquérir une connaissance aussi parfaite que possible et pour prolonger cette connaissance par l'étude de problèmes nouveaux, enfin dans la conception de la philosophie comme fonction sociale et non simple fonction individuelle.) pp. 321-355. — E. Hugon, O. P. *Les vingt-quatre thèses thomistes* (suite). (Étudie les thèses XVIII-XXI, concernant les facultés de l'âme, la théorie de la connaissance, la volonté et le libre arbitre.) pp. 356-384. — Th. Pègues, O. P. *Physique et Métaphysique.* (Exposé synthétique des diverses matières traitées par la Physique sous la raison formelle de l'être mobile, et par la Métaphysique sous la raison formelle de l'être.) pp. 385--404. — R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Le principe de finalité et l'ignorance invincible* (suite). (Applications du principe de finalité dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel.) pp. 405-423. — A. Michel. *La grâce sanctifiante et la justice originelle.* (Note à propos de l'article de J. Bittremieux sur la même question. S. Thomas, sans identifier justice originelle et grâce sanctifiante, inclut celle-ci dans le concept de celle-là.) pp. 424-430.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NÉO-SCOLASTICA. Sept.-Oct.** — La Redazione. *La facoltà filosofica della Università Cattolica del S. Cuore.* (Règlement des cours de l'Université catholique de Milan.) pp. 161-167. — G. Cattaneo. *Roberto Ardigò.* (Portrait moral et idées philosophiques de l'auteur du positivisme italien.) pp. 168-185. — G. Sestili. *La filosofia di S. Bonaventura.* (Étude d'ensemble sur la philosophie de S. Bonaventure. 1. Le savoir philosophique. 2. L'être créé. 3. La connaissance. 4. L'existence de Dieu.) pp. 186-219. — C.

BAEUMKER. *Pietro d'Ibernia, maestro della gioventù di Tommaso d'Aquino.* (suite et fin). (En S. Thomas on retrouve l'enseignement de son maître sur l'aristotélisme.) pp. 220-237. = **Nov.-Déc.** — E. CIAFARDINI. *L'immortalità dell'anima in Cicerone.* (Si Cicéron affirme sans hésitation l'existence de Dieu, il est moins sûr de l'immortalité de l'âme dont il présente les preuves avec un certain scepticisme.) pp. 245-263. — P. ROTTA. *Del Platonismo in Aristotele.* (suite et fin). (Analogies entre la théorie de la matière proposée par Platon et celle proposée par Aristote, entre la théorie platonicienne du monde des idées et la conception aristotélicienne du νους ποιητικος). pp. 264-294. — L. STEFANINI. *Arte e vita nel pensiero di G. V. Gravina.* (suite et fin). (L'art et la rhétorique, théories littéraires de Gravina.) pp. 295-306.

RIVISTA TRIMESTRIALE DI STUDI FILOSOFICI E RELIGIOSI. — Oct.-Déc. — G. SAITTA *La cosmogonia o Dio e il mondo nella filosofia di Marsilio Ficino.* (La nouveauté caractéristique du concept panthéistique de Ficin réside dans sa vision du monde). pp. 385-417. — A. LEVI. *Saggio sulla metafisica del Geulincx.* (Geulincx occupe une position intermédiaire entre Descartes et Spinoza.) pp. 418-447. — A. TILGHER. *Ernesto Buonaiuti.* (Sincérité de la conversion de Buonaiuti.) pp. 448-457. — M. FERMI. *S. Paolo negli Apologisti greci del II secolo. I. Gli elementi della salvezza cristiana.* (Anthropologie des apologistes grecs : leurs conceptions de la raison universelle et particulière.) pp. 458-472.

SCIENTIA. 1922. 1. I. — J. L. HEIBERG. *Les sciences grecques et leur transmission. Ire Partie : Splendeur et décadence de la science grecque.* (Aperçu général ; des Ioniens au VIe siècle après J.-C.) pp. 1-10. — V. PARETO. *La question sociale.* (Observations historiques et actuelles sur quelques aspects des problèmes réels, désignés par ce terme très vague.) pp. 37-46. = **1. II.** — J. L. HEIBERG. *Les sciences grecques et leur transmission. IIme Partie : L'œuvre de conservation et de transmission des Byzantins et des Arabes.* pp. 97-104. — W. D. MAC MILLAN. *Some Postulates of Cosmology.* (Montre sur quelques exemples que les postulats de la science sont au-delà des preuves physiques et que l'interprétation de ces postulats peut varier avec leur combinaison.) pp. 105-114. — H. PIÉRON. *Du rôle et de la signification du conflit scientifique entre mécanisme et vitalisme.* (Le choix entre les deux théories n'a pas grande importance dans la technique même de la science ; d'autre part la valeur explicative d'une théorie est d'ordre sentimental ou d'ordre métaphysique ; mais au point de vue du progrès de la science, l'attitude mécaniste est préférable parce qu'elle est motrice, tandis que le vitalisme met un frein à la curiosité.) pp. 115-126.

* **SCUOLA CATTOLICA (LA). — Déc.** — G. DOMENICI, S. J. *Il Cardinale Bellarmino.* (L'union du théologien et de l'homme de Dieu dans le cardinal Bellarmin.) pp. 417-434 — A. PALMIERI, O S. A. *Le Chiese ortodosse Greco-Slave e il problema della riunione della cristianità. II.* (Le programme grec-orthodoxe exposé par Mgr Nicolas Evangélidès, évêque métropolitain de la Nubie, lors de l'assemblée préparatoire de la World Conference.) pp. 435-457. — F.

LANZONI. *Il sepolcro di San Girolamo.* II. (Documents du temps des croisades ayant trait à l'emplacement du tombeau de S. Jérôme ; documents du XIIIe et XIVe siècle se rapportant à la translation des restes de S. Jérôme à Rome.) pp. 458-469. = **Janv.** — G. TREDICI. *L'Università Cattolica.* (Rôle de l'Université catholique dans l'enseignement chrétien.) pp. 15-28. — P. M. CORDOVANI, O. P. *L'insegnamento della Teologia all'Università Cattolica di Milano.* (La place de la théologie dogmatique dans l'enseignement universitaire.) pp. 29-36. — C. ROMUALDO PASTÉ. *La Confessione Liturgica.* (L'hypothèse de la Confession liturgique n'a rien d'invraisemblable : elle s'appuie sur de bonnes raisons, et n'est qu'une interprétation pratique de l'enseignement du Concile de Trente sur la Confession publique sacramentelle.) pp. 47-58. = **Fév.** — A. CAPPELLAZZI. *Lo stato odierno del pensiero.* (La pensée moderne, en déviant des principes, montre par ses erreurs multiples, par ses crises, par ses aspirations, la souveraineté immuable des principes qui sont le patrimoine de l'humanité.) pp. 83-96. — A. GRAZIOLI. *La Chiesa e gli studi letterari nel Medio Evo.* (Au milieu de la grande ignorance, du désordre et de la désorganisation des études, le courant de la tradition scolastique littéraire s'est maintenu silencieusement, sous la vigilante direction de l'Église.) pp. 97-120. — C. ZANINI. *Un critico di eloquenza sacra nel secolo XVII. Il card. Federico Borromeo.* (L'auteur analyse et étudie l'ouvrage de F. Borromée : «De sacris nostrorum temporum oratoribus.») pp. 121-130.

* **STUDIES. Mars.** — A. O' RAHILLY. *Is there Common Citizenship ?* (Le caractère informe et chaotique de l'Empire britannique l'empêche de former un groupe unique de citoyens). pp. 1-12. — E. MAC NEILL. *A Pioneer of Nations.* (Les origines de la littérature irlandaise). pp. 13-28. — H. THURSTON, S. J. *Witchcraft.* (Critique de l'ouvrage de Miss Murray, *The Witch-Cult in Western Europe.* On retrouve dans la sorcellerie les vestiges de superstitions populaires, mais non d'un culte primitif à proprement parler.) pp. 97-110.

SYRIA. 3. — C. Léonard WOOLLEY. *La Phénicie et les peuples égéens.* (Entre le vingt-cinquième et le douzième siècle, l'influence égéenne est assez faible dans la Syrie sémitisée et assujettie à la Mésopotamie ou à l'Égypte. C'est seulement après 1200 ans av. J.-C. que la Phénicie subit une influence asianique venue soit des îles, soit de l'Asie-Mineure, et c'est seulement après cet événement, quoi qu'en pense M. Autran, que s'est développée la Phénicie aventureuse célébrée par Homère.) pp. 177-194. — R. MOUTERDE, S. J. *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana.* (à suivre) pp. 207-220. — **4.** — R. MOUTERDE, S. J. *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana* (suite). (Ces inscriptions proviennent de la région cilicienne. On y lit le culte des empereurs et les croyances aux dieux protecteurs des tombeaux et vengeurs du crime. On y voit que les Séleucides ont pénétré l'Asie-Mineure de culture grecque. Peu de traces de l'art syrien et du culte sémitique.) pp. 280-294.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 3-4.** — P. BROWE. S. J. *Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger und*

Karolingerzeit. (suite, fin). (Passe en revue les différentes catégories de personnes exclues de la communion ; étudie les conditions morales requises à la réception de l'Euch.; fréquence, but de la Communion.) pp. 133-156. — J. BRINKTRINE. *Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymbole.* (Montre que cette formule trinitaire : Père, Fils, St-Esprit, rejetée sous différents points de vue, par Harnack et Seeberg, est primitive ; elle est mise en relation avec le Baptême ; origine des questions posées au Baptême (Matt. 28,19) ; leur usage dans les Églises d'Orient et d'Occident ; la confession de foi est moins intimement liée que les *questiones* à la réception du Baptême.) pp. 156-190. — A. ANWANDER. *Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandr. Theologie bis Arius.* (Les successeurs d'Origène ont senti le besoin de préciser le caractère ecclésiastique de la théologie origéniste ; s'ils n'ont pas parachevé la théologie trinitaire, ils ont du moins affirmé toutes les vérités niées par Arius.) pp. 190-219.

*** VIE (LA) SPIRITUELLE. Janv.**— R. GARRIGOU-LAGRANGE. *L'appel général et l'appel individuel à la vie mystique* (suite). (Examen des difficultés soulevées par le thèse traditionnelle de l'appel général et éloigné de toutes les âmes justes à la vie mystique. Les principales conditions ordinairement requises à la vie mystique ne manquent pas généralement aux âmes généreuses. La doctrine de l'appel général n'est pas de nature à porter les uns à la présomption et les autres au découragement.) pp. 241-270. — Dom Jean de PUNIET. *La louange liturgique* (à suivre). (Définition de la liturgie. Ses diverses étapes, dont la première : la liturgie des patriarches.) pp. 271-280. = **Fév.** — E. DUBLANCHY. *Marie Médiatrice* (à suivre). (Coopération de la Vierge à l'Incarnation rédemptrice et au sacrifice rédempteur.) pp. 321-331. = **Mars.** — H.-D. NOBLE. *La conscience et la possibilité du péché.* (Une cupidité désordonnée des biens temporels, un amour de soi qui ne vise d'autre immédiate béatitude que la satisfaction sensible : tel est le dispositif psychologique, le principe impulsif de la conscience pécheresse.) pp. 417-432. — E. DUBLANCHY. *La maternité spirituelle de Marie,* pp. 433-441. — R. GARRIGOU-LAGRANGE. *Le problème mystique actuel et les questions de méthode.* (Mise au point des récentes controverses sur la nature de la vie mystique. L'auteur répond aux objections qui ont été faites à la doctrine thomiste qu'il a exposée à plusieurs reprises dans *La Vie Spirituelle.* Il note les concessions et rappelle que la théologie de S. Thomas est à même, quoi qu'on en pense, de donner une solution précise au problème de la vie mystique.) pp. 459-480.

Le Gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii*

IMP DESCLÉE DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 1.294

Supplément au N° d'Avril 1922

Ouvrages envoyés a la Rédaction

A. Lemonnyer, O. P., **Saint Paul**, traduit et annoté. Publications Notre-Dame du Roc, 53, rue Adolphe Thiers, Marseille, 1921 ; in-16, 222 pp.

D'aucuns s'étonneront que cette édition des Épîtres de saint Paul n'ait que relativement peu de notes ; d'autres trouveront que les divisions des Épîtres en sections ne sont pas assez nombreuses ; d'autres penseront que chaque Lettre de l'Apôtre aurait dû être accompagnée d'une notice indiquant les destinataires, son occasion, son but, son lieu et sa date. Et les remarques pourraient s'accumuler, car les Épîtres renferment, si j'ose dire, tout un monde. L'auteur n'aurait qu'à renvoyer à un travail antérieur (*Les Épîtres de saint Paul*, Paris, Bloud, 2 vol.) : notes fréquentes, divisions multiples, introduction détaillée, tous ces desiderata y sont satisfaits, et excellemment, à mon sens, pour qui ne veut pas faire une étude de haute exégèse de saint Paul.

Aussi bien n'est-ce pas là le but que s'est proposé le R. P. L. en donnant cette nouvelle traduction : il a voulu livrer aux fidèles soucieux de piété un texte, aussi intelligible que possible en français, de la pensée du grand Apôtre, capable d'inspirer *directement* leur ferveur sans passer par un commentaire formé de remarques linguistiques et théologiques, et dans sa belle coulée toute brûlante de l'affection et des conseils, de la charité et des sentiments de saint Paul. Cette traduction est une véritable « petite perfection » ; toutes les nuances si diverses des Épîtres qui vont du simple billet au traité de grande allure, sont rendues en phrases incivises, dans une langue souple et aisée. Il faut connaître le style de saint Paul et avoir été aux prises avec les difficultés de toute nature qu'il présente pour se rendre compte du mérite qu'a eu l'auteur non seulement à refaire complètement un travail déjà bien fait, mais à lui donner ce fini, où l'on n'aperçoit plus trace d'efforts et qui a permis de réduire au strict nécessaire les annotations et les divisions. Il me paraît difficile de cacher sous plus de modestie et de désintéressement sa science et son art. P. S.

H.-J. Vogels, **Beiträge zur Geschichte des Diatessaron in Abendland.** (*Neutest. Abhandl.*, VIII. B., I. H.) Münster i. W., Aschendorff, 1919 ; in-8° de VII-151 pp.

Nouvelle tentative de M. V. pour prouver une thèse chère, mais fortement battue en brèche par le P. Lagrange : l'influence considérable de Tatien sur les manuscrits du N. T. Cette fois, M. V. se tourne vers l'occident. Il trouve des traces du Diatessaron dans une harmonie latine du VIe siècle : le manuscrit de Fulda édité par Ranke en 1868, et dans deux manuscrits de Münich (lat. 10025 et 23977 du XIVe siècle) qui sont, eux aussi, des harmonies évangéliques. M. V. a pris soin de noter également les variantes que les manuscrits de Münich offrent avec la Vulgate d'Oxford, que l'on trouve dans l'édition du N. T. latin de Wordsworth-White (1889-1898). P. S.

Max Rauer, **Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar.** (*Neutest. Abhandl.*, VIII-B., 2. H.) Münster i. W., Aschendorff, 1920 ; in-8° 80 pp.

Les manuscrits du commentaire de saint Luc attribué à Pierre de Laodicée sont nombreux (longue liste pp. 19-24) ; nombreuses aussi les chaînes qui en dépendent (pp. 34-32) ; ayant dû se limiter, par suite de la guerre, à l'étude d'un seul manuscrit, celui qui est supposé le meilleur (le manuscrit Vind. theol. Gr. 117, du Xe siècle), M. Rauer aboutit à la conclusion suivante : ce commentaire est une compilation d'un auteur inconnu du VII-VIIIe siècle ; sa source principale, en dehors des Homélies sur saint Luc de Saint Cyrille d'Alexandrie, est une chaîne du VIe siècle, connue sous le nom d'*Anépigraphos*. Quand cette chaîne fut perdue, le nom d'*Anépigraphos* passa au commentaire qui la reflétait le mieux. Et c'est sous ce nom que beaucoup de chaînes qui s'en inspirent le citent. P. S.

Const. Gutberlet, **Das erste Buch der Machabäer**, übersetzt und erklärt. (*Alttest. Abhandl.* hrsg. v. F. Nikel, VIII-B., 3-4. H.). Münster i. W., Aschendorff, 1920 ; in-8° de VI-262 pp. — 30 m.

Un mal de tête persistant depuis de longues années a empêché M. G. de présenter dans son volume toute la bibliographie du sujet ; l'auteur ajoute dans son avant-propos (page IV) que le cercle de lecteurs qu'il a en vue ne désire pas un grand appareil d'érudition. Il faut donc prendre son œuvre pour ce qu'elle veut être : une simple traduction avec quelques explications philologiques et historiques du premier livre des Macchabées. La traduction est faite sur l'*Alexandrinus*, car le Vaticanus ne contient pas les livres des Macchabées : l'édition suivie est celle de Swete. P. S.

J. Hoh, **Die Lehre der hl. Irenäus über das Neue Testament.** (*Neutest. Abhandl.* hrsg. v. M. Meinertz, VII-B., 4-5. H.). Münster i. W., Aschendorff, 1919 ; in-8° de XIII-208 pp.

Pour autant que j'en puis être juge, l'étude que M. Hoh a consacrée à l'enseignement de saint Irénée sur le N. T. et qu'il a divisée en deux parties : usage et valeur, est absolument exhaustive ; elle me paraît devoir rallier tous les suffrages, sauf sur quelques points de détail, dont l'interprétation est particulièrement difficile. Le mérite de la thèse de M. H. a été reconnu par la Faculté de Théologie de l'Université de Münich, qui l'a couronnée en 1913. Elle est indispensable à tous ceux qui s'occupent, de quelque manière, du canon du N. T.

P. S.

D. M. Prümmer, O. P., **Vademecum Theologiae moralis in usum examinandorum et confessariorum.** Friburgi Brisgoviae, Herder, 1921 ; in-16, XXIII-593 pp. — 52 m. ; relié, 60 m. ; 15 frs.

Candidats aux examens et confesseurs, professeurs aussi peut-être, sauront le plus grand gré au R. P. Prümmer de s'être décidé à publier ce résumé si pratique de son manuel de théologie morale. Rien ne pouvait leur être plus utile. Le format lui-même est commode, l'impression et le papier excellents.

Alès, A. d'. **La théologie de Saint Cyprien** (*Bibliothèque de théologie historique*, publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris) Paris, Beauchesne, 1922 ; in-8°, XIV-432 pp. — 24 frs.

Andler, Charles. **Nietzsche. Sa vie et sa pensée. III. Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque wagnérienne.** Troisième édition. Paris. Bossard, 1921 ; in-8°, 390 pp. — 18 frs.

Archambault, Paul. — Maurice Brillant — Paul Gemahling — Louis Ruy — Maurice Blondel **Le Procès de l'Intelligence.** Paris, Bloud et Gay, 1922 ; in-8°, 306 pp. — 10 frs.

Baldwin, James Mark. **Le médiat et l'immédiat,** traduit par E. Philippi. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan. 1921 ; in-8°, XII-324 pp. — 20 frs.

Bishop, E. **Le génie du rit romain.** Édition française annotée par dom André Wilmart, bénédictin de Saint-Michel de Farnborough. Paris, Librairie de l'Art catholique, 1920 ; in-16, 103 pp. — 3 frs.

Bouglé, C. **Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs.** Paris, Armand Colin, 1922 ; in-12, 286 pp. — 7 frs.

Buysse, abbé Paul. **Vers la croyance. Dieu, l'âme et la religion devant le cœur de l'homme.** Lettre-Préface de Paul Bourget, de l'Académie française. Bruxelles, L'Action catholique, 1921 ; in-8°, IX-300 pp. — 8 frs.

Campana, Can. Dr. E. **L'e istenza di Dio.** Conferenza detta la sera dell' 11 dicembre 1919, nell'Istituto St'Anna a Lugano. (*Per la nostra Cultura*, n° 1. Publicazioni della Unione Populare Cattolica Svizzera). Massagno, Tip. Opera St'Agostino, 1921 ; in-12, 81 pp.

Carra de Vaux, Baron. **Les Penseurs de l'Islam.** Paris, Geuthner, s. d., 2 vol. in-12 de VII-383 et 400 pp. — 25 frs.

Contenau, Dr. G. **La civilisation assyro-babylonienne,** avec 30 figures dans le texte (*Collection Payot*). Paris, Payot, 1922 ; in-16, 143 pp. — 4 frs.

Deissner, D. Kurt. **Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung** (*Prinzipienfragen der neutestamentlichen Forschung*, 1. Heft). Leipzig, Deichert, 1921 ; in-8°, 34 pp. — 5 mk.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie publié sous la direction du Rme dom Fernand Cabrol, abbé de Farnborough et du R. P. dom Henri Leclercq. Fasc. XLV-XLVI. **Encaustique-Estampilles.** Fasc. XLVII-XLVIII. **Estampilles-Expositio.** Paris, Letouzey et Ané, 1922 ; 2 vol. in-4°, 1024 col.

Dimmler, E. **Das Evangelium nach Johannes übersetzt, eingeleitet und erklärt.** M. Gladbach, Volksverein-Verlag, s. d. ; in-16, VII-285 pp. — 20 mk.

Dinet, E. et Sliman Ben Ibrahim. **L'Orient vu de l'Occident.** Avec un dessin facsimile de E. Dinet. Paris, Piazza et Geuthner, s. d., in-12, 104 pp. — 4 frs.

Dorsaz, P. A., C. SS. R. **Notre parenté avec les Personnes divines.** Saint-Étienne, Bureaux de l'Apôtre du Foyer, s. d. [1922] ; in-12, 275 pp.

DUBOT. Chanoine Th. **Preuves de l'existence de Dieu et de la Providence.** Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Beauchesne, s. d. ; XII-294 pp. — 5 frs

DUHELLY, Jacques. **Philosophie de la Guerre.** (*Les Questions actuelles.* Études de culture générale, publiées sous la direction de Émile BOREL et Georges DUMAS). Paris, Alcan, 1921 ; in-12, 216 pp. — 8 frs.

EHRLICH, Lambert. **Origin of Australian Beliefs.** St-Gabriel-Mödling, Anthropos-Administration, 1922 ; in-8°, 78 pp. — 6 frs.

FACCHINETTI, P. Vittorino, O. F. M. **Gli scritti di San Francesco d'Assisi.** Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1921 ; in-16, 244 pp. — 5 l.

FRAZER, James George. **Adonis. Étude de religions orientales comparées.** Traduction française par Lady FRAZER. (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*, tome vingt-neuvième). Paris Geuthner, 1921 ; gr. in-8°, VII-316 pp. — 25 frs.

GEYSER, Adolf. **Abriss der allgemeinen Psychologie.** Münster i. W., H. Schöningh, 1922 ; in-8°, VIII-152 pp. — 24 mk.

GILSON, Étienne. **Études de philosophie médiévale.** (*Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.* Fascicule 3) Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des Lettres 1921 ; gr. in-8°, VII-291 pp. — 13 frs. 50.

GOBLOT, Edmond. **Le système des sciences. Le vrai, l'intelligible et le réel.** Paris, Armand Colin, 1922 ; in-12, 259 pp. — 7 frs.

GRABMANN, Dr. Martin. **Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin.** Paderborn, Schöning, 1922 ; in-12, 109 pp. — mk. 10, 50.

GRIVEC. Dr. Fr. **Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju. Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiae** (*Bogoslovna Akademija v Ljubljani* Knjiga III) Ljubljana, 1921 ; in-8°, 111 pp.

ID. — **Pravovernost Sv. Cirila in Metoda (De orthodoxia SS. Cyrilli et Methodii.)** (*Bogoslovna Akademija.* Razprave I.) Ljubljana, 1921 ; in-8°, 43 pp.

HARTMANN, Nicolai. **Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.** Berlin u. Leipzig. Verein. Wiss. Verl. Walter de Gruyter u. Co., 1921 ; in-8°, XII-389 pp. — 32 frs. 40.

HATFIELD, E. **Among the Natives of the Loyalty Group.** London, Macmillan, 1920 ; in-8°, XIX-316 pp. — 12 sh. 6 d.

HOMMEL, Fritz. **Beiträge zur morgenländischen Altertumskunde,** 1. u. 2. H. München, G. Franz, 1920 ; in-fol. lithogr., 32 pp. — mk. 26, 70.

HÜGEL, Baron F. von. **Essays and Addresses on the Philosophy of Religion.** London and Toronto, I. M. Dent, 1921 ; in-8°, XIX-308 pp. — 15 sh.

KATTUM, Dr. Fr.-X. **Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura.** München-Freising, Datterer, 1920 ; in-8°, 196 pp. — mk. 23, 40.

KER, Paul. **Nos doctrines classiques traditionnelles.** Paris, Beauchesne, 1921 ; in-12, IX-388 pp. — 9 frs.

LAVELLE, Louis. **La dialectique du monde sensible.** (*Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.* Fascicule 4.) Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921 ; gr. in-8°, XLV-288 pp. — 12 frs. 50.

ID. — **La perception visuelle de la profondeur** (*Id.*-Fascicule 5.) Ibid., 1921 ; gr. in-8°, 72 pp. — 2 frs. 50

LEISEGANG, Hans. **Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistsbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik.** (*Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig.* hrsg. v. Prof. Dr. Hans HAAS. — Nr. 4) Leipzig, Hinrichs, 1922 ; in-8°, VI-150 pp. — 24 frs.

LAMMENS, Dr. P. Léon, O. F. M. **S. Bonaventura cardinale e dottore della Chiesa.** Versione italiana sull'edizione tedesca corretta ed aumentata dall'autore del Dr. G. DI FABIO. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1921 ; in-12, XX-276 pp. — 6 .

LÉON, Xavier. **Fichte et son temps.** I. Avec un portrait hors texte et de nombreux documents inédits. Paris, Armand Colin, 1922 ; gr. in-8°, XVI-649 pp. — 30 frs.

LÉVY-BRUHL, L. **La mentalité primitive.** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Travaux de l'Année Sociologique*, Fondateur : Émile DURKHEIM). Paris, Alcan, 1922 ; in-8°, III-537 pp. — 25 frs.

M'KENNA, Rev. P. P., O. P. **The Theology of Faith.** Dublin, Browne and Nolan, 1914 ; in-8°, X-342 pp. — 6 sh.

MARÉCHAUX, D. Bernard. **Les Charismes du Saint-Esprit.** Paris, Téqui, 1921 ; in-12, XVI-153 pp. — 3 frs.

MEFFERT, Dr. Franz. **Der « Kommunismus » Jesu und der Kirchenväter.** (*Apologetische Vorträge* hrsg. v. Volksverein für das Kath. Deutschland, VI-Bd.) M. Gladbach. Volksverein-Verlag, 1922 ; in-8°, 204 pp. — 20 mk.

MONTAIGNE. **Essais.** Nouvelle édition par Pierre VILLEY. Tome I. Paris, Alcan, 1922 ; in-12, XXVIII-421 pp. — 10 frs.

MONTET, Édouard. **L'Islam.** (*Collection Payot*), Paris, Payot, 1921 ; in-16, 159 pp. — 4 frs.

MORET, Alexandre. **Rois et dieux en Égypte.** Avec vingt gravures dans le texte, seize planches et une carte hors texte. Nouvelle édition. Paris, Armand Colin, 1922 ; in-12, 320 pp. — 15 frs.

OBERMANN, Dr. J. **Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. Ein Beitrag zum Problem der Religion.** Wien u. Leipzig, Braumüller, 1921 ; in-8°, XV-344 pp.

OLGIATI, Francesco. **Religione e vita.** Quarta edizione. (*Saggi Apologetici*-I). Milano, Società editrice « Vita e Pensiero «, 1922 ; in-12, VII-326 pp. — 5 l.

PASCAL, Blaise. **Le Pari.** Avec un discours critique par Clément BESSE. Paris, Beauchesne, 1922 ; in-16, 69 pp. — 2 frs. 50.

PÈGUES. R. P. Thomas, O. P. **Initiation thomiste.** Toulouse, Privat; Paris, Téqui, 1921 ; in-12, 428 pp. — 8 frs.

PRAT, F., S. J. **Saint Paul.** Deuxième édition. « *Les Saints* ». Paris, Gabalda, 1922 ; in-12, VI-211 pp. — 3 frs. 50.

PREUSS, Prof. Dr. Konrad Theodor. **Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika.** Erster Band. **Einführung und Texte** (erste Hälfte), mit 3 Tafeln. (*Quellen der Religions-Geschichte*, hrsg... bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 10 ; Gruppe 11 : Amerikanische Religion). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921 ; gr-in-8°, VI-365 pp. — 38 frs.

RABAUD, Étienne. **L'Hérédité.** Paris, Armand Colin, 1921 ; in-16, 190 pp. — 5 frs. (*Collection Armand Colin*, Section de Biologie, n° 13).

REYBURN, Hugh A. **The Ethical Theory of Hegel. A Study of the Philosophy of Right.** Oxford, Clarendon Press, 1921 ; in-12, XX-271 pp. — 8 sh. 6 d.

SANDERS, Frank K. **Old Testament Prophecy** (*Life and Religion Series* edited by Frank K. SANDERS and Henry A. SHERMAN). New York, Charles Scribner's Sons, 1921 ; in-16, VIII-102 pp.

SELLARS, Roy Wood. **Evolutionary Naturalism.** Chicago, London, The Open Court Publishing Co., 1922 ; in-8°, XIII-343 pp. — doll. : 2, 50.

[SESTILI, Gioacchino. **Francesco Silvestri di Ferrara** (1474-1528)] *Gli Scienzati italiani dall'inizio del medio evo ai nostri giorni.* Repertorio biobibliografico... diretto da Aldo MIELI. Estratto dal Vol. I. Parte I. Roma, A. Nardecchia, 1921 ; in-4°, 10 pp.

SMITH. Rev. Edwin W., and Captain Andrew Murray DALE. **The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia.** London, Macmillan, 1920 ; 2 vol. in-8°, XXIV-423 et XIV-433 pp. — 50 sh.

VOUAUX, Léon. **Les Actes de Pierre. Introduction, Textes, Traduction et Commentaires.** (*Les Apocryphes du Nouveau Testament* publiés sous la direction de J. BOUSQUET et E. AMANN) Paris, Letouzey et Ané, 1922 ; in-8°, XII-483 pp. — 15 frs.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE — 1.294.

LE MESSIANISME DES "BÉATITUDES"

Deux de nos évangiles sur quatre, saint Matthieu et saint Luc, nous ont conservé un discours de Jésus, relativement étendu, que les commentateurs, se référant à saint *Matthieu*, v, 1, ont pris l'habitude d'appeler le Sermon sur la montagne. Prononcé vers le début du ministère de Jésus en Galilée, adressé aux disciples (*Matth.* v, 1, *Luc*, vi, 20) et traçant, à leur intention, une image générale de la vie qu'ils sont appelés à mener, il revêt, surtout dans saint Matthieu, un caractère marqué de solennité.

Le plan général du Sermon est le même dans les deux évangiles. Il s'ouvre par les Béatitudes et prend fin sur une parabole. L'entre-deux est rempli par une série de déclarations, dont l'étendue est variable, mais qui ont toutes pour objet de définir, sur un certain nombre de points importants, la conduite que les disciples devront tenir, ou mieux les sentiments, l'esprit, qu'ils ont à prendre. Jusque dans le détail, nos deux évangélistes suivent à peu près le même ordre. « Sauf trois passages ajoutés par Luc (en plus des vae), qui peuvent être des réminiscences de Matthieu [1], écrit le P. Lagrange [2], et sauf une inversion (*Luc*, v, 31), Luc a suivi exactement, pour tout ce qu'il a retenu, l'ordre tel qu'il est dans Matthieu. » On ne peut raisonnablement douter que ce soit le même discours.

Pour tout ce qu'il retenait. Car il s'en faut que saint Luc ait tout retenu. Dans son évangile, le Sermon sur la montagne se trouve resserré en trente versets. En saint Matthieu, il s'allonge sur cent neuf. L'omission de beaucoup la plus digne de remarque est celle de tout ce groupe de logia où Jésus, dans le premier évangile, met en parallèle avec la justice de la Loi celle, beaucoup plus parfaite, qu'il requiert de ses disciples et, avec la piété pharisienne, la vraie piété. C'est un bloc imposant

1. *Luc*, vi, 39 = *Matth.*, xv, 14 ; *Luc*, vi, 40 = *Matth.*, x, 24-25ª ; *Luc*, vi, 45 = *Matth.*, xii, 34-35.

2. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. lxxvi.

de cinquante versets, *Matthieu*, v, 17-48 et vi, 1-18. La physionomie du discours et non pas son étendue seulement s'en trouve profondément modifiée. Tandis que dans saint Luc la vie nouvelle est définie en elle-même, ou si elle s'oppose à quelque chose d'autre, c'est plutôt à l'esprit du monde, en saint Matthieu elle l'est expressément en regard de la Loi ancienne et à l'intention, tout d'abord, de disciples qui sont censés venir du judaïsme. Et ceci, on ne peut manquer d'en être frappé, est plus conforme à la situation réelle. Ainsi s'accuse, par le contraste même, la signification particulière du Sermon sur la montagne en saint Matthieu. Pour le premier évangéliste, la « montagne » des Béatitudes est un nouveau Sinaï, le discours de Jésus une Loi nouvelle et Jésus lui-même un second Moïse, plus grand que le premier.

Ces remarques s'appliquent aux Béatitudes aussi. Saint Matthieu, croyons-nous, en rapporte huit. Certains critiques disent sept, qui d'ailleurs ne s'entendent plus quand il s'agit de préciser lesquelles [1]. D'autres en trouvent neuf, par un procédé qui n'est guère moins arbitraire, ou même dix [2]. Saint Luc n'en a gardé que quatre, auxquelles il a joint quatre imprécations ou malédictions qui en sont l'exacte contre-partie, aboutissant lui aussi, quoique par une autre voie, à un total de huit. Mais cette fois encore, c'est l'orientation des Béatitudes, c'est leur esprit, qui font, entre les deux évangiles, la principale différence. La parole de Jésus que le troisième évangile a négligée, du moins en cet endroit : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abolir mais accomplir » (*Matth.* v, 17), trouve dans les Béatitudes du premier évangile, une première et grandiose application, et leur donne un caractère sensiblement différent de celui que nous leur voyons en saint Luc. Les Béatitudes du premier évangile, au lieu de regarder uniquement, comme dans le troisième, l'ordre nouveau, l'ordre chrétien, évoquent toute l'histoire religieuse, messianique, d'Israël, dont elles reprennent les principes essentiels pour les ratifier en les renouvelant.

---

1. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthæi*, Berlin, 1904, p. 14-15, retranche celle des doux, dont la place varie selon les manuscrits (l'erreur était particulièrement facile à commettre) et qui est prise « mit Haut und Haar » du *Psaume* xxxvii, 11, (toutes les Béatitudes en S. Matthieu viennent de l'A. T., fond et forme).

2. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1907-1908.

Et cette étroite relation avec l'Ancien Testament contribue, me semble-t-il, à éclairer le problème du nombre et de l'ordre des Béatitudes en saint Matthieu.

Je ne sais si l'on a suffisamment pris garde à cet aspect des Béatitudes dans le premier évangile ou, du moins, si l'on a reconnu, autant qu'il convenait, son importance exégétique et même littéraire. M. Alf. Loisy, en qui l'exégèse libérale, à l'époque du moins où il publiait ses *Evangiles synoptiques* [1], avait trouvé le plus représentatif et peut-être le plus intelligent de ses interprètes, tout occupé de critique littéraire, semble n'y avoir pas prêté beaucoup d'attention. Il s'en tient à de brèves et assez banales réflexions dans le genre de celle-ci, dont il tire, par ailleurs, des conclusions sans intérêt véritable : « Dans toutes les Béatitudes qui lui sont propres (à saint Matthieu), on reconnaît son esprit, son style et des emprunts à l'Ancien Testament [2]. » Il s'agit, en vérité, de bien autre chose que de style ou d'emprunts matériels et secondaires. Ce que les Béatitudes dans le premier évangile, et non pas seulement celles qui lui sont propres, mais toutes, empruntent à l'Ancien Testament et, par un dessein arrêté, ce sont les personnages eux-mêmes qu'elles mettent en scène et les privilèges religieux qu'elles leur reconnaissent. Bien entendu, c'est un fait que je n'ai pas la prétention de découvrir. Je crains seulement que, faute d'en avoir bien saisi l'étendue et surtout le caractère, on n'en ait pas tiré toutes les conclusions qu'il me paraît comporter. L'un des porte-parole les plus autorisés de l'exégèse catholique, le P. Knabenbauer, s'y réfère bien, quoique avec un peu de timidité, pour ce qui regarde l'interprétation de chacune des Béatitudes en particulier. Mais il le néglige, en somme, lorsqu'il s'agit de préciser leur signification générale. On dirait cependant qu'il en soupçonne l'importance lorsqu'il écrit : « Il suffira, en les expliquant, d'avoir devant les yeux cette considération que le Christ les a formulées en vue de définir, contre les conceptions juives, ce qu'il demandait à ses disciples, *en conformité avec ce qu'avaient déclaré obscurément les prophètes* [3]. »

---

1. En 1907-1908. Sa position tant religieuse que critique, s'est modifiée depuis lors.

2. *Op. cit.*, p. 550.

3. J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum S. Matthaeum*, Paris, 1892, I, p. 175 s.

*
* *

Les héros des Béatitudes et leurs privilèges religieux viennent en droite ligne de l'Ancien Testament et de ce centre vital de la foi israélite que sont les prophètes et les psalmistes. Il ne sera pas superflu de vérifier, avec quelque détail, l'exactitude du fait, avant de tirer les conclusions qu'il paraît comporter.

Pour ce qui regarde la première béatitude : « Bienheureux les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux est pour eux », *Matth.*, v, 3, il était difficile de n'en être pas frappé. Les « pauvres » tiennent une si grande place dans les Livres prophétiques et celle que leur font les Psaumes est encore plus considérable peut-être. Sous des noms divers, c'est toujours en réalité le même personnage, que le P. Lagrange décrit en ces termes particulièrement heureux : « Le πτωχός... est l'homme d'une condition inférieure, sans fortune, souvent maltraité et humilié, qui s'est habitué à attendre tout son secours de Dieu. C'est le client de Dieu et de ses prophètes, celui qui a le plus à attendre du règne du Messie [1]. » Tous les traits de ce signalement sont essentiels et il n'en faut négliger aucun. Client empressé des prophètes et de Dieu, le pauvre en est aussi le client reconnu, officiel. Avec ses compagnons de misère, dont les trois béatitudes qui suivent vont nous dire les noms, il est, par excellence, le bénéficiaire présomptif du salut et l'héritier du royaume messianique. Entre cent endroits où l'assurance lui en est donnée, je citerai celui-ci, *Psaume* XII, 6 [2] :

« A cause de l'oppression des pauvres, du gémissement des mal-
Je vais maintenant me lever, dit Yahweh. [heureux,
Je vais leur apporter le salut après lequel ils soupirent ».

Quel salut, en fin de compte, si ce n'est celui en vue duquel le « Serviteur de Yahweh » recevra l'onction qui lui vaudra son nom de Messie ?

« L'Esprit du Seigneur Yahweh est sur moi.
Yahweh m'a consacré par l'onction.
Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres. »
(Isaïe, LXI, 1.*)*

Le salut messianique dans cette première béatitude (et dans la dernière) s'appelle le royaume des cieux. Daniel

1. *Op. cit.*, p. 187.
2. Le numéro des Psaumes est celui de l'hébreu.

déjà, pour ne rien dire d'Isaïe, nous l'avait expressément représenté sous les traits d'un *royaume* que *le Dieu du ciel* suscitera par le moyen du Messie et qui ne sera jamais détruit *(Daniel* II, 44).

Ce personnage que l'Ancien Testament et saint Luc (VI, 20) nomment le « pauvre » tout court, saint Matthieu l'appelle ὁ πτωχὸς τῷ πνεύματι, pauvre d'esprit, pauvre dans l'esprit. Sur quoi Wellhausen remarque : « L'addition (τῷ πνεύματι) est moins naturelle dans le cas de πτωχός que dans celui de καθαρός ou de ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Car πτωχός ne s'emploie pas dans un sens aussi général que, par exemple, l'allemand *arm* (*waldarm*, *blutarm*, etc.) et normalement ne comporte pas de complément [1]. » Cependant, il s'explique cette addition, inattendue et anormale du point de vue purement linguistique, par le sens historique très complexe du πτωχός biblique, où elle n'introduirait aucun élément vraiment nouveau. « L'on ne saurait nier, cependant, poursuit-il avec une pointe d'exagération, que déjà en *Isaïe*, LXI, 1 et dans les *Psaumes*, les « pauvres » ne soient devenus un concept sublimé et d'ordre religieux. Ce ne sont pas les gens sans fortune (pour être tout à fait exact, il faudrait ajouter : simplement), mais les gens pieux qui, dans le monde, se sentent exploités et opprimés [2]. » Plus précise, l'explication développée par H. Cremer me paraît mériter d'être retenue. L'étude systématique des formules bibliques du même type le persuade que l'addition τῷ πνεύματι n'a pas pour but de restreindre à une catégorie spéciale de pauvres, l'extension normale et habituelle du mot πτωχοί, mais d'en renforcer ou d'en approfondir la signification. « *Matthieu* V, 3, avec ses πτωχοὶ τῷ πνεύματι, désigne donc les mêmes personnes, exactement, que Luc avec ses πτωχοί. Il spécifie simplement que cette détresse, cette condition de parias, mettent de la souffrance au plus profond de leur être et jusque dans l'intime (ἐν πνεύματι) de leur vie religieuse [3]. » Et ce trait n'ajoute rien au concept biblique traditionnel, ni ne distingue les pauvres évangéliques au sens de saint Matthieu des pauvres d'Amos, d'Isaïe et des Psaumes.

Des deux béatitudes des affligés et des doux, laquelle

---

1. *Op. cit.*, p. 14.

2. *Op. cit.*, p. 14.

3. H. CREMER, *Biblisch-theologische Wörterbuch d. n. Gräcität*, 9. Aufl., 1902, p. 916 s.

doit occuper la seconde place ? Les témoignages sont nettement en faveur de celle des affligés[1]. De manière ou d'autre, cependant, il faut bien admettre qu'il s'est produit une interversion et il est permis de garder des doutes sur le sens dans lequel elle s'est accomplie. Je reviendrai plus loin sur ce point. Pour l'exégèse, il me paraît plus avantageux de commencer par la béatitude des doux : « Bienheureux les doux car ils posséderont la Terre. » (*Matthieu*, v, 4). Eux aussi, « les doux » sont, au premier chef, des personnages de l'Ancien Testament. Tout comme les pauvres et en leur inséparable compagnie. Pauvres et doux sont même si proches les uns des autres que les écrivains bibliques et surtout leurs traducteurs grecs et latins semblent éprouver quelque peine à les distinguer. Les noms qu'ils portent d'ordinaire viennent de la même racine[2]. On s'est même demandé si ce n'étaient pas simplement deux formes du même mot. A tort, semble-t-il. Il n'est pas douteux, en tout cas, qu'il ne faille chercher ces doux, dont les traducteurs font volontiers des « humbles » (ταπεινοί, *humiles*) dans le même milieu social que les pauvres. Leur douceur n'est pas la modération des forts. C'est la soumission et patience des petits et des faibles. L'honnête Cremer, dont l'exégèse, en ce qui regarde les Béatitudes, me paraît particulièrement judicieuse, a bien défini, en même temps que leur étroite parenté, ce qui caractérise respectivement les pauvres et les doux et ce qui les différencie les uns des autres. Leur situation matérielle et leur condition sociale peuvent être considérées comme identiques. Pour les uns comme pour les autres, elles entraînent des souffrances, non seulement matérielles, mais morales et même religieuses, analogues. Cependant, tandis que le pauvre est plus spécialement celui qui souffre de son état, le doux est expressément celui qui le supporte. Le pauvre crie vers Dieu, de qui principalement il attend son secours et le salut. Le doux se tient davantage soumis à Dieu, par qui, il le sait, les destins sont fixés[3]. C'est très exactement des doux que Jésus entendait faire de

---

1. Cfr. H. v. Soden, *Die Schriften d. N. T.*, II Teil, 1913, p. 10. La Koinè met les affligés au second rang et les doux au troisième : les recensions H et I ont l'ordre inverse. Wescott-Hort qualifie d'occidentale la forme de texte qui donne le second rang aux doux.

2. עני = pauvre et ענו = doux viennent de ענה.

3. *Op. cit.* p. 912. La *I^a Petri* III, 4, associe les mots « paisible » et « doux » : ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τ. ἡσυχίου κ. πραέως πνεύματος.

ses disciples, quand il leur prescrivait « de ne pas résister au méchant », *Matthieu*, v, 39.

Les doux, non moins que les pauvres, sont dans l'Ancien Testament, les clients officiels de Dieu, ses protégés, son vrai « peuple ». Yahweh « conduit les doux dans la justice ; aux doux il enseigne sa voie », chante, avec beaucoup d'autres, le *Psaume* xx, 9. C'est aux doux qu'est promise et réservée, c'est aux doux que sera donnée, de même qu'à leurs frères les pauvres, cette « Terre » qui désigne tour à tour la Palestine, la « Terre promise », et le royaume messianique.

« Encore un peu de temps et le méchant n'est plus,
Tu cherches sa place et il a disparu.
Mais les doux posséderont la Terre,
Ils goûteront les délices d'une profonde paix. »
(*Psaume* xxxvii, 10-11.)

« Les doux posséderont la « Terre » : c'est la formule même de notre béatitude. Il n'y manque que le μακάριοι, essentiel, vraiment nouveau mais logique.

« Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » : troisième ou seconde ? Sa signification essentielle est certaine, indépendamment de la place qu'on lui assigne, encore qu'on la comprenne mieux au troisième rang qu'au second. A l'appel de cette béatitude, voici que se lève et que s'avance, du fond des siècles israélites, une nouvelle théorie de misérables. Et ce sont encore des clients traditionnels de Yahweh. D'âge en âge, par les prophètes, les psalmistes et les sages d'Israël, la « consolation » messianique leur fut promise en son nom. *Isaïe* lxi, 1 les appelle οἱ πενθοῦντες Σειών. C'est presque un nom officiel que Sirach reproduit : οἱ πενθοῦντες ἐν Σειών, *Ecclésiastique* xlviii, 24. Dans les Psaumes, on les voit fréquemment paraître sous des noms divers : « ceux qui ont le cœur meurtri », *Psaume* cxlvii, 3 ; « ceux dont l'esprit est abattu », *Psaume* xxxiv, 19, etc. Parmi les pauvres sans défense et aussi parmi les doux sans résistance, parmi les humbles voués à toutes les injustices et à toutes les violences, de la part de leurs frères autant et plus que de celle des étrangers, se recrute sans trêve la troupe misérable de « ceux qui pleurent ». Mais depuis toujours Yahweh est là qui les accueille.

« Yahweh se tient près de ceux qui ont le cœur meurtri,
Il sauve ceux dont l'esprit est abattu. » (*Psaume* xxxiv, 19.)

Leur sort le touche, ils sont son peuple, cet Israël qu'il chérit malgré tout.

« Yahweh rebâtit Jérusalem,
Il rassemble les dispersés d'Israël.
Il guérit ceux dont le cœur est meurtri,
Il panse leurs blessures. »
(*Psaume* CXLVII, 2-3.) (cfr. *Isaïe* LVII, 14-21.)

Son « Serviteur », le Messie semble n'avoir pas d'autre tâche :

« L'Esprit du Seigneur Yahweh est sur moi.
Yahweh m'a consacré par l'onction.
Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,
Panser les cœurs meurtris,
. . . . . .
Consoler tous les affligés, leur donner,
Au lieu de cendre un diadème », etc. (*Isaïe* LXI, 1-3.)

La quatrième béatitude : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés », offre plus de difficultés. « Ceux qui ont faim et soif de la justice, explique M. Loisy, sont ceux qui désirent ardemment vivre selon la volonté de Dieu... La justice en question n'est pas le jugement de Dieu, avec le salut dont il récompense les saints, mais la justice dont il va être bientôt parlé (*Matthieu*, V, 20 etc.)... » Pourquoi ? « On ne se rassasie pas du jugement de Dieu, même si ce jugement est favorable. » C'est jouer sur les mots, il ne s'agit pas de jugement mais de justice. « ... et Jésus semble avoir toujours encouragé les siens à craindre le jugement et à s'y préparer, plutôt qu'à le désirer avec impatience. » L'un n'empêche pas l'autre : preuve, la vive attente de la parousie parmi les premières générations chrétiennes. « Il convient d'autant plus de prendre le mot « justice » au sens ordinaire de l'évangéliste, que celui-ci l'a inséré dans le texte pour donner une signification toute morale à cette béatitude [1] » dont la forme primitive aurait été conservée par saint Luc. J'estime au contraire, que cette hypothèse littéraire et l'interprétation qui la prépare méconnaissent l'inspiration nettement biblique des Béatitudes.

La quatrième béatitude se rattache étroitement aux trois premières. Elle forme avec elles un premier groupe

1. *Op. cit.*, p. 549. Cette interprétation, séduisante à première vue, jouit, pour le fond, d'une faveur assez générale, qu'elle ne me semble pas mériter.

de quatre, auquel répondent, ainsi que nous le verrons, et, dans un certain sens, s'opposent les béatitudes cinq à huit, composant elles-mêmes un second groupe de quatre. La béatitude des affamés et assoiffés de la justice doit s'interpréter à la lumière des trois précédentes. « Les πτωχοί, les πραεῖς, les πενθοῦντες, écrit H. Cremer, c'est toujours le même monde. Ce sont les pauvres et les opprimés, les gens sans défense et les résignés, qui n'ont d'espérance et de recours que Dieu. Vers Lui monte leur plainte. La faim et la soif qu'ils ont de voir se manifester la justice de Dieu (on sait si les Psaumes sont pleins de leur appel), de Dieu jugeant et leur faisant droit, sera un jour apaisée [1]. » Il est manifeste que, dans toutes les Béatitudes, la seconde partie de la formule : « le royaume des cieux est pour eux », « ils posséderont la Terre », « ils seront consolés », « ils seront rassasiés », sous des termes différents, signifie, en réalité, la même chose, à savoir la félicité du divin royaume. C'est elle (et non pas le jugement lui-même qui les y introduira) qui rassasiera les affamés de la justice. Et ceci confirme que cette justice dont ils ont faim et soif, c'est le salut messianique, grâce auquel leur droit, sans cesse méconnu et violé, sera reconnu enfin et définitivement placé hors de toute atteinte. Cet appel à la justice de Dieu est l'aboutissement logique de la situation extérieure et de l'état psychologique des pauvres, des doux, des affligés. Il va de soi que le désir de la justice, au sens de la fidélité à Yahweh, n'était pas absent de cette véhémente aspiration au salut. N'était-elle pas la condition préalable qui devait rendre possible l'intervention de Yahweh ? Mais elle n'est pas tout, ni même au premier plan, dans notre béatitude.

De cette plainte, de cet appel à la justice de Yahweh les écrits des prophètes sont remplis. Tantôt comme un gémissement et tantôt comme une clameur, nous les entendons monter du livre des Psaumes. Il faudrait tout citer. Le salut messianique, de même, y apparaît comme le véritable apaisement de cette faim et de cette soif (*Psaume* XVII, 15 ; *Jérémie* XXXI, 23-25, etc.), comme la grande réponse de Yahweh à cette clameur innombrable des pauvres, des doux, de ceux qui pleurent [2]. Nous touchons ici le fond permanent de l'âme israélite et la

1. *Op. cit.*, p. 873.

2. χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου, *Psaume* XVI, (LXX), 15.

grande espérance entretenue en elle, de tout leur pouvoir, par les prophètes.

*
* *

La cinquième béatitude : « Bienheureux les miséricordieux, car il leur sera fait miséricorde », semble bien nous introduire dans un autre milieu, tout différent de celui où nous avons rencontré la troupe lamentable des pauvres et de leurs compagnons d'infortune. A la béatitude des miséricordieux succède celle des « purs de cœur », dont l'identité précise n'apparaît pas clairement à première vue. Mais voici paraître ensuite les « pacificateurs » et ces « persécutés pour la justice », à propos desquels le premier évangile prononce le grand nom des prophètes. Comme les miséricordieux, ce sont là des personnages d'un type manifestement nouveau. Un second groupe de béatitudes se dessine donc vraiment qui semble faire face au premier. Bien plus, lorsqu'on les compare, l'impression naît tout de suite, puis, à l'examen, se confirme, que les deux groupes se répondent membre à membre. L'étroite parenté qui unit entre eux les pauvres, les doux les affligés, les affamés de justice, d'une part et, d'autre part, les miséricordieux, les purs de cœur, les pacificateurs et les persécutés pour la justice, enlève une bonne partie de son importance pratique à l'incertitude qui peut subsister touchant l'ordre respectif de la béatitude des doux et de celle des affligés. Cependant les doux et les purs de cœur forment, à ce qu'il semble, un couple particulièrement bien apparié et c'est un indice qui a son intérêt. En face des pauvres voici donc les miséricordieux, en face des doux probablement les purs de cœur, en face de ceux qui pleurent les pacificateurs, en face des affamés de justice les persécutés pour la justice. D'un mot, en face de tous ces misérables et à leurs côtés, voici que viennent se placer, pour les secourir ou souffrir avec eux, leurs protecteurs humains. Or, non moins que les premiers, les seconds sont des personnages et des personnages typiques de l'histoire religieuse d'Israël.

Aux côtés du pauvre apparaît donc l'*ἐλεήμων*, qui est sa providence terrestre. Tandis que l'*οἰκτίρμων* est celui qui s'apitoie sur la misère du malheureux, l'*ἐλεήμων* traduit sa compassion en secours effectif. Dans l'Ancien Testament, l'*ἐλεήμων* par excellence, c'est Yahweh lui-même et

le mot couvre toute son activité secourable au profit de son peuple. Son ἔλεος et son ἐλεημοσύνη sont des réalités de l'ordre sotériologique [1], Cfr. *Ps.* CIII, 6 s., etc.

« A cause de l'oppression des pauvres, du gémissement des malheu-
Je vais maintenant me lever, dit Yahweh. [reux,
Je vais leur apporter le salut après lequel ils soupirent. »
(*Psaume* XII, 6).

Voilà Yahweh dans son grand rôle d'ἐλεήμων. Si le le mot n'y est pas, la chose y est.

Or si Dieu se décide à intervenir en personne en faveur des pauvres, c'est sur leur appel pressant :

« Au secours, Yahweh ! Le *ḥaṣid* disparaît,
Les *'amounîm* s'en vont du milieu des hommes. » (*Psaume* XII, 2.)

Tous les appuis humains du pauvre, ses traditionnels amis, qui sont aussi ceux de Yahweh, le *ḥaṣid*, qui est ici le « miséricordieux », l'*'amoun*, qui est, je crois, le « pur de cœur » [2]. Nous retrouvons dans *Michée* VII, 2 la même plainte et formulée en des termes qui ne laissent pas de doute sur l'identité des personnages dont la disparition désole le pauvre et l'inquiète :

« L'homme miséricordieux a disparu de la terre,
D'homme droit, l'on n'en trouve plus parmi les hommes. »

Sous des noms divers, l'Ancien Testament les célèbre souvent ces « miséricordieux », ces hommes de condition sociale normalement plus avantageuse, qui « prennent soin du pauvre et du malheureux. » Comme notre béatitude, il les proclame « bienheureux », (*Psaume* XL, 2). Le *Psaume* CXII, 4-5, est particulièrement explicite :

« Compatissant et miséricordieux est le juste.
Heureux l'homme miséricordieux et qui prête [3] ».

La seconde partie de notre béatitude semble faire écho au *Psaume* XVIII, 26 :

« Avec le *ḥaṣid*, tu te conduis en *ḥaṣid*. »

Il s'agit de Yahweh. Nous lisons en saint Luc un mot de Jésus exprimant la même idée mais du point de vue

1. CREMER, *Op. cit.*, p. 417. s. passim.

2. Le *ḥaṣid* et l'*'amoun* sont considérés ici, non par rapport à Dieu, mais par rapport à leurs frères.

3. La précision : « et qui prête » confirme la pauvreté réelle du « pauvre » biblique.

opposé : « Soyez donc miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux », *(Luc*, VI, 36.)

Le *Psaume* XII, 2 mentionnait, à côté du miséricordieux, un autre protecteur des malheureux qu'il appellait l'*amoun*, le sincère, le loyal et que Michée, dans le texte parallèle cité plus haut nomme « l'homme droit ». C'est, sans doute possible, à mon avis, le même personnage que nous voyons figurer dans la sixième béatitude, sous le nom moins familier de καθαρὸς τῇ καρδίᾳ et que le parallélisme des groupes nous invite à rapprocher des doux. Ce serait se méprendre que d'interpréter, surtout en premier lieu, la béatitude des « purs de cœur » dans le sens spécial de « castitas cordis ». Les καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ne se distinguent pas réellement de ceux que l'Écriture appelle les εὐθεῖς τ. κ. ni non plus de l'ἁπλοῦς τ. κ. les droits de cœur, le simple de cœur, *Psaume* VII, 11 ; XXXII, 11, XXXVI, 11, etc. Il s'agit de ces hommes droits que le *Psaume* XXIV, 4, définit en ces termes :

« Celui dont les mains sont innocentes et le cœur pur,
Celui qui ne livre pas son âme au mensonge,
Celui dont les serments ne trompent point. »

Sans se lasser, les psaumes, les prophètes, les livres sapientiaux opposent sans cesse « l'homme droit » au « méchant », dont voici la psychologie d'après le *Psaume* X, 2 ss. :

« Pendant que le méchant s'enorgueillit, le pauvre se consume
Le voici pris dans les intrigues que (le méchant) a conçues.
Le ravisseur maudit Yahweh et le méprise.
. . . . . .
Il a la bouche pleine de malédictions, de tromperies, de menaces.
Ses regards épient l'homme sans défense. »

L'homme droit est tout l'opposé. Jésus lui-même l'a défini, en la personne de Nathanaël : « C'est un bon Israélite sans malice aucune », *(Jean*, I, 47 [1]*)*.

Les doux, qui ne sont pas seulement des « pauvres » sans défense, mais des « pauvres » soumis à l'ordre de Dieu jusqu'à ne pas vouloir « résister au méchant », ne peuvent manquer de chérir l'homme droit. Différents par la situation extérieure, ils se ressemblent par le cœur. Avec l'homme droit, les doux se sentent en sécu-

1. Plusieurs de nos Béatitudes sont reprises dans la suite du Sermon sur la montagne, pour le sens du moins : la droiture de cœur se retrouve dans le logion de l'œil simple, *Matth.*, VI, 22 s. ; la douceur dans celui de la vengeance, V, 38-42 ; la pauvreté dans la section VI, 25-34.

rité. Ils sont assurés même de trouver près de lui, à l'occasion, secours et protection. Yahweh, pour ce motif, l'aime et le bénit :

« La race des hommes droits sera bénie. »

déclare-t-il au *Psaume* CXII, 3. Le *Psaume* XI, 7 devance notre béatitude lorsqu'il chante :

« Les hommes droits contempleront sa face. »

Et puisque le *Psaume* XXIV, 6 les désigne comme étant « la race de ceux qui cherchent Dieu, de ceux qui cherchent la face du Dieu de Jacob », cette vue de Dieu à laquelle Jésus proclame qu'ils seront admis, ne sera que la réalisation de leur long et caractéristique désir.

« Bienheureux les pacificateurs, car ils mériteront l'appellation de fils de Dieu. » Pacificateurs et non pas simplement pacifiques : c'est d'ailleurs l'interprétation ordinaire parmi les Pères et les exégètes anciens. Il est particulièrement évident que les pacificateurs n'appartiennent pas au même milieu social que ces affligés auxquels ils font pendant et qui sont des pauvres et des doux, actuellement victimes de violences et de fraudes. L'*εἰρηνοποιός* ne peut rendre la paix à ceux qui souffrent l'injustice qu'en faisant respecter leur bon droit. C'est le rôle des notables et spécialement des autorités, des magistrats. Je ne puis me défendre de rapprocher cette béatitude du beau *Psaume* LXXXII, qui, par contraste, nous aidera à la mieux comprendre :

« Au milieu de l'assemblée divine, Yahweh est debout,
Au milieu des Elohim, voici qu'il rend son arrêt :
Jusques à quand jugerez-vous sans justice,
Prendrez-vous parti pour les méchants ?
Au malheureux, à l'orphelin faites justice.
Sauvez le misérable et le pauvre.
De la main des méchants, délivrez-les.

Ils n'ont, en vérité, ni savoir ni intelligence.
Ils marchent dans les ténèbres.
Les fondements de la terre sont ébranlés
Voici ma sentence : Vous êtes des Elohim !
Vous êtes tous des fils d'Eliôn !
Eh bien ! vous mourrez comme de (simples) hommes,
Comme le premier venu des princes, vous tomberez. »

Guides et chefs du peuple de Dieu, ce sont des Elohim, des fils du Très-Haut. Mais leur rôle sacré est de rendre

justice au pauvre et au malheureux et de tarir leurs larmes en leur assurant la paix. Juges d'Israël, ils ont droit officiellement au nom de fils de Dieu, parce que dépositaires de son autorité et organes de son gouvernement. Pacificateurs au bénéfice des affligés, ils mériteront vraiment ce nom, qui leur ouvrira les portes du céleste royaume. Sinon, ils ne sont plus rien que des mortels et des Gentils.

Trop souvent on les voit endurcir leur cœur en dépit des sommations répétées que Dieu leur adresse par ses prophètes, un Amos, un Isaïe, tous. « Rendez la justice selon la vérité, leur dit-il en *Zacharie*, VII, 9-10, exercez la miséricorde, la compassion envers vos frères. N'opprimez pas la veuve ni l'orphelin, l'étranger ni le pauvre. » Et un peu plus loin, VIII, 16 : « Rendez la justice dans vos portes selon la vérité et pour la paix. » Ceci montre, à tout le moins, que l'idéal de l'εἰρηνοποιός était bien vivant en Israël et que Yahweh y tenait la main. Et pas seulement l'idéal. Le « parti de Yahweh » y comptait toujours, en plus ou moins grand nombre, de ces notables et de ces juges qui s'appliquaient, tâche ingrate, à protéger les petites gens et, par cette conduite, se rendaient dignes du nom de « fils de Dieu ». Cependant, c'est du Roi messianique seul qu'on attendait la définitive réalisation de cet idéal de paix dans la justice.

Or, pour s'être faits les patrons de la foule misérable, les miséricordieux, les droits, les pacificateurs avaient souvent à subir eux-mêmes les persécutions des méchants. « Persécutés pour la justice », une nouvelle solidarité les unissait à leurs clients « affamés de la justice ». Tous ensemble, ils formaient l'Israël véritable pour lequel valaient indubitablement les promesses divines. Cette justice après laquelle les uns soupiraient, pour laquelle les autres combattaient et souffraient persécution, ils savaient bien, tous, qu'elle ne fleurirait et ne porterait ses fruits que dans le royaume de Dieu et de son Christ. Ils l'attendaient donc de toute leur âme. Au premier rang de ces persécutés qui partageaient, pour les avoir défendus, le sort pitoyable des pauvres et des doux, se placent les prophètes. Devons-nous être surpris d'apprendre que « le royaume des cieux est pour eux. » La dernière béatitude ne fait que formuler explicitement la promesse qui se sous-entend à toutes les pages de l'Ancien Testament. De ce point de vue la remarque de M. A. Loisy apparaît comme un vrai contre-sens. « Ce

passage (à savoir la béatitude elle-même et son application aux disciples), écrit-il, accuse... l'expérience des premières persécutions », des persécutions juives [1].

***

Cette longue analyse nous a conduits tout près de notre but. Il nous reste à dégager, et c'est cela surtout que nous avions en vue, la signification générale des Béatitudes.

A diverses reprises, nous avons rencontré, dans l'Ancien Testament, la formule même, ou peu s'en faut, des Béatitudes telles que nous les lisons en saint Matthieu. Il n'y manque guère que le μακάριος, le mot, mais non pas la chose. Pour toutes, nous y avons retrouvé, personnages dès longtemps familiers, les héros qu'elles célèbrent. Ce sont bien les mêmes hommes, les mêmes situations, les mêmes privilèges religieux. Ce sont bien les mêmes clients de Dieu et de son Messie et tout tournés, dès les temps anciens, vers le salut messianique qu'ils attendent. Les Béatitudes, achevant ce que les Psaumes et Isaïe avaient commencé de faire, les groupent en deux chœurs symétriques et qui se répondent. Jésus les produit sur le devant de la scène, en pleine lumière et, à huit reprises, reprenant un terme solennel et sacré qui vient lui aussi de l'Ancien Testament par l'intermédiaire des Septante, les proclame « Bienheureux ».

Comprenons bien le caractère de cette scène impressionnante. Saint Paul écrivait aux Corinthiens, parlant de Jésus : « Car le Fils de Dieu qui vous a été prêché par nous... n'a pas été oui et non. En lui, c'est le oui qui se trouve. A l'endroit de toutes les promesses que Dieu avait pu faire, le oui se trouve en lui. Aussi est-ce par lui que nous disons amen à Dieu, à sa louange », *II Corinthiens*, I, 19-20. Les Béatitudes, en saint Matthieu, offrent précisément ce caractère, qu'on n'a peut-être pas assez remarqué, malgré qu'il soit très accusé, d'être comme le oui solennel de Jésus aux promesses de Dieu dans l'Ancien Testament. Elles sont l'expresse ratification, en même temps que le solennel renouvellement, des principes essentiels dont s'est inspiré, depuis le commencement, le gouvernement surnaturel de Yahweh. « N'allez pas croire, disait Jésus, que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abolir mais accom-

1. *Op. cit.*, p. 551.

plir », *Matthieu*, v, 17. Et cette reprise des divines promesses, dans les Béatitudes, lorsque Jésus commence de prêcher le royaume qui vient, qui est déjà là, en est un premier accomplissement. Ainsi s'affirme la fidélité de Yahweh et la continuité de la vie religieuse.

C'est ce qui fait du Sermon sur la montagne et tout spécialement des Béatitudes, un discours, disons mieux, un grand acte messianique. Ces promesses de l'Ancien Testament auxquelles les Béatitudes se réfèrent et répondent étaient essentiellement messianiques. Leur ratification par Jésus l'est pareillement. Un peu plus loin, au chapitre xi, 2-6, saint Matthieu rapporte la question que Jean-Baptiste, prisonnier, fit adresser à Jésus par l'intermédiaire de quelques-uns de ses disciples : « Es-tu celui qui doit venir » (à savoir le Messie) ? Ou bien devons-nous attendre quelqu'un d'autre ? » Or voici la réponse de Jésus : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres. » A quel titre ces faits sont-ils allégués ? Moins peut-être à celui de miracles qu'à celui de « signes particuliers » du Messie, tels que les prophètes les ont décrits. La référence est, aux « œuvres messianiques » dont Isaïe, entre autres, a dressé d'avance le catalogue officiel.

> « En ce jour-là, les sourds entendront la parole du Livre ;
> Sortant des ténèbres et de l'obscurité, les aveugles verront.
> Les humbles se réjouiront de plus en plus en Yahweh,
> Les pauvres tressailleront d'allégresse dans le Saint d'Israël. »
> (*Isaïe* xxix, 18-19.)

Il faudrait compléter cette énumération par *Isaïe* xxvi, 19, xxxv, 5-6 et se reporter finalement au poème, plusieurs fois cité déjà, d'*Isaïe* lxi, 1-3. D'où il ressort que ces œuvres messianiques, que Jésus allègue à Jean-Baptiste, ne sont pas seulement les prodiges rassemblés par saint Matthieu dans les ch. viii-ix, mais ces bienfaits proprement religieux, cette réalisation de l'espérance messianique, dont nous avons l'annonce et l'accomplissement initial dans les Béatitudes.

De tous les points du récit évangélique, les indications surgissent d'ailleurs, qui convergent vers cette interprétation des Béatitudes considérées comme un acte essentiellement messianique, en relation étroite avec

l'Ancien Testament [1]. Il en vient de saint Luc lui-même. Le Magnificat, qui prolonge, en l'agrandissant, l'écho du cantique d'Anne, chante en ces termes l'œuvre messianique de Yahweh :

« Il a descendu de leur trône les potentats,
Il a élevé les humbles.
Il a rassasié de biens les affamés,
Il a renvoyé les riches à vide.
Il a secouru Israël son serviteur. » (*Luc*, I, 52-54.)

Ce qui avait été annoncé du Messie, Jésus, en le ratifiant, l'accomplit. Celui dont les prophètes avaient par avance défini la mission devait, si l'on peut dire, prononcer les Béatitudes et précisément avec le caractère qu'elles ont en saint Matthieu.

Le Saulchoir. A. LEMONNYER, O. P.

1. Cfr. *Matthieu*, XXV, 31 s.

LES IDÉES DE ROBERT DE MELUN

SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL

La notion du péché originel, l'auteur de ce péché, l'origine dans l'homme de la faute héréditaire, le mode de sa propagation dans la race humaine, la question de la justice divine que soulèvent ces problèmes, sont les grands sujets étudiés par Robert de Melun dans le traité dont nous avons entrepris l'analyse. Il est d'autres questions qui se rattachent intimement à celles-là, mais qui à première vue et à ne les envisager que du côté de leur objet, semblent être de moindre importance et ne présenter qu'un intérêt secondaire. Cependant, si l'on tient compte du milieu scolaire où elles sont débattues et des qualités d'esprit qui distinguent les maîtres qui s'attachent à les résoudre, elles arrêtent et fixent l'attention, et ce n'est pas perdre son temps que de suivre les discussions dont elles fournissent la matière. Pour reconstituer pleinement l'évolution de la doctrine, il est d'ailleurs indispensable de les étudier avec soin.

Robert de Melun, dans la seconde partie de son traité sur le péché originel pose et discute les questions suivantes :

1° La mesure de culpabilité du péché originel.
2° Péché originel et péchés des ascendants.
3° La rémission du péché originel.
4° La réviviscence du péché originel.

Les pages qui suivent sont consacrées à l'examen de ces différents problèmes.

I. Mesure de culpabilité.

Le péché originel se caractérise-t-il par une mesure de culpabilité égale chez tous les hommes ? Ou bien, faut-il distinguer dans la culpabilité que constitue ce péché des degrés divers ? Cette culpabilité est-elle dans tel homme plus grande que dans tel autre ?

Voici, en résumé, la réponse que donne Robert de Melun à cette question [1].

Tout d'abord, l'inégalité des peines que subissent les enfants en cette vie, semble nous amener à conclure, au moins à une légère différence dans la mesure de leur culpabilité ; et par suite, les tourments que souffrent, dans l'autre vie, les enfants morts sans baptême ne seraient pas non plus les mêmes pour tous [2].

Cependant, il n'est pas facile d'apporter à l'appui de ces conclusions une raison plausible, vu que la matière d'où procède tout le genre humain a été soumise en Adam à une seule et même corruption [3]. La sainte Écriture, il est vrai, nous donne fort peu de renseignements à ce sujet ; et rares sont les arguments qui prouvent ce fait à l'évidence [4].

Il faut plutôt admettre que le péché originel a la même mesure de culpabilité chez tous les hommes. En voici deux raisons. 1. Saint Augustin, en affirmant que la peine des enfants morts sans baptême est très légère [5], semble par là vouloir nous faire comprendre que tous souffrent une et même peine. Mais, s'il n'y a pas de différence dans la peine, pourquoi admettre une différence de culpabilité [6] ? 2. D'autre part, la grâce du baptême n'est pas plus efficace chez l'un que chez l'autre. Tous les enfants auxquels l'onde sacrée ouvre le ciel, ceignent la même couronne de gloire. Ils sont égaux dans la récompense. On ne voit pas pourquoi les autres, auxquels la grâce du baptême ne fut pas accordée, ne seraient pas, eux aussi, égaux dans la peine. Et l'égalité

1. F° 256r : Queritur autem an parvulorum in reatu culpe originalis aliqua sit differentia, id est, an in uno sit culpa originalis maior quam in alio, an in omnibus equalis.

2. *Ibid.* Si vero differentia culpe originalis attendenda est secundum penas quas patiuntur parvuli in vita presenti, minima diversitate inter se distabunt parvuli in reatu culpe originalis... et ideo, qui sine remedio sacramenti baptismatis a vita presenti recedunt, cruciatus eterne pene differentes sustinebunt.

3. *Ibid.* Id unde contingat, cum omnes in adam equaliter peccaverint, non facile quis ratione sufficiente valebit demonstrare, cum materia atque massa ex qua propagatio generis humani facta est, in adam equaliter corrupta fuit. *Quod (om.* in ms) quia nemo, ut credo, negaturus est, nulli facile ad concedendum debet esse differentiam esse reatus parvulorum in culpa originali.

4. *Ibid.* Quibus vero modis vel qua ratione equalitas corruptionis probari possit in his qui ab adam originem ducunt, pauca in manifesto sunt argumenta, scripturarum vero testimonia paucissima.

5. S. Augustin, *Enchiridion*, cap. 93.

6. F° 256r : Ex eo tamen quod ait beatus augustinus asserendo mitissimam esse parvulorum penam, videtur intelligi posse quod eorum pene equalitatem esse velit. *Quod* (ms : quo) qui recipiendum esse iudicaverint, non video quare culpe paritatem in parvulis negare *possint* (ms : possit.)

de peine supposant manifestement la même mesure de culpabilité, il est à tout le moins probable que le péché originel a la même gravité dans tous les hommes [1].

Après avoir établi ainsi sa doctrine, Robert revient à l'objection qu'il avait envisagée un instant au début de son exposé et s'efforce d'en compléter la réfutation [2]. Il admet qu'il y a une grande différence entre les peines qui, dès le berceau, accablent les nouveau-nés [3]. Mais est-il bien sûr que cette différence est l'effet du seul péché originel ? Saint Augustin est d'avis que Dieu châtie les enfants dans leur corps, à cause des péchés actuels de leurs parents, dans le but de punir les parents eux-mêmes à la vue des maux qui frappent leur progéniture, ou d'amener leur conversion, ou, s'ils méprisent la grâce, d'augmenter ensuite leurs peines dans l'autre vie [4]. Ce n'est là d'ailleurs qu'une seule raison, prise parmi tant d'autres qu'allègue le saint docteur ; de sorte que le fait de la différence dans les peines de cette vie, ne fournit aucun critère pour décider cette question [5]. Une confirmation de ce raisonnement est fournie par ce cas, toujours possible et souvent bien réel, où des adultes, au cours d'une vie vertueuse, ont eu une mesure de prospérité et d'adversité très inégale, et jouissent cependant dans l'autre vie de la même récompense [6].

Y a-t-il peut-être d'autres faits dont on puisse se réclamer pour nier la théorie démontrée ci-devant ? Sans

---

1. *Ibid.* Hoc ipsum forsitan ex illis potest cognosci parvulis, qui statim postquam unda sacri fontis sunt abluti de vita presenti migrant. Illorum quippe minima videtur esse corona. Sed, si illi in corona sunt equales, satis verisimile est istos in pena pares esse. Unde autem illorum imparitas sit in corona, non potest facile doceri. Ipsius enim gratie postquam renascuntur in omnibus illis par effectus esse videtur ; nil sane unus in se plus habet quam alius, quare ei maius donum conferatur quam alii ; neque gratia ipsa que in sacramento baptismatis datur, aliqua ratione efficacior monstrari potest in uno fuisse quam in alio... quia non improbabiliter ostensum est eorum parem esse penam non improbabile debet esse eorumdem esse parem culpam.

2. *Ibid.* Nemo vero ad imparitatem (*sic*) culpe originalis a parvulis tollendam obicere debet differentiam pene quam patiuntur parvuli in vita presenti.

3. *Ibid.* Habent profecto parvuli magnam in penarum cruciatibus diversitatem.

4. *Ibid.* Verum an hoc contingat pro solo peccato originali, ex nulla constat auctoritate vel ratione aut consuetudinis approbatione. Beatus vero augustinus parvulos etiam puniri ostendit pro actuali parentum culpa, ideo ut ex ipsa pena parvulorum ipsi parentes puniantur vel corrigantur, vel si correctionis gratiam contempserint, maiores gehenne cruciatus mereantur.

5. *Ibid.* Plures et alias beatus augustinus reddit causas cruciatuum quos sustinent parvuli in vita presenti. Unde ex pena vite presentis ostendi non potest culpe originalis parvulorum secundum maius et minus ullam esse differentiam...

6. F° 256v : Sepe enim numero evenire potest et evenit, ut bonorum prosperitatis ac adversitatis in presenti vita magna sit differentia, quorum in eterno premio par sit corona...

aucun doute, on ne peut invoquer la privation du sacrement de baptême, égale pour tous [1]. On ne peut pas se baser non plus sur la communauté de descendance du premier père [2]. Il ne reste plus dès lors d'autre ressource que de voir une cause de différence de culpabilité dans le mode divers suivant lequel les proches parents engendrent les enfants. Le degré de culpabilité varierait suivant le degré de jouissance charnelle qui caractérise les ascendants immédiats [3]. Cependant, pareille hypothèse manque absolument de fondement, elle ne peut s'appuyer sur aucune autorité : il n'y a rien de semblable dans aucun écrit d'un docteur authentique ; et dans les usages de la sainte Église, rien ne permet de s'y attacher [4]. Il est donc beaucoup plus sage de s'en tenir à l'argument exposé plus haut d'après saint Augustin, et de maintenir que la mesure de culpabilité que constitue le péché originel est la même pour tous les hommes [5].

Ces pages de Robert de Melun que nous venons de parcourir sont pour ainsi dire uniques dans la littérature théologique du douzième siècle. A la fin du siècle précédent, saint Anselme de Cantorbéry avait jugé la question assez intéressante pour lui consacrer un chapitre spécial [6]. Les auteurs qui ont suivi, les grands Sententiaires, Abélard, Pulleyn, Pierre Lombard, Hugues de saint Victor, aussi bien que les collectionneurs de sentences, l'ont laissée tous dans l'ombre. Ce n'est qu'incidemment, en traitant un autre problème, que Pierre de Poitiers nous révèle qu'il ne l'a pas entièrement perdue de vue ; et

1. *Ibid.*.. (parvuli) nec per se, nec per alios remedium sacramenti baptismatis susceperunt. Quantum vero ad hanc spectat causam, nullus parvulorum alio maiori vel minori pena dignus est puniri.

2. *Ibid.* Nec quantum ad illam spectat causam peccati originalis quam ex adam omnes communiter habent, quod et nos in antedictis docuimus.

3. *Ibid.* Nulla utique alia videtur causa posse afferri differentie peccati originalis parvulorum quam ipsa generatio ex *proximis (ms* : primis) parentibus facta ; quam qui recipiendam esse iudicaverit, ratio deposcit ut quanto maiore carnis voluptate quis generatur, tanto maiori debito culpe originalis teneatur.

4. *Ibid.* Quod tamen nulla potest auctoritate, ut credo, confirmari, nec alicuius autentici doctoris sentencia doceri, nec in usu sancte ecclesie esse vel fuisse monstrari.

5. *Ibid.* Et ideo nulla erit cogens vel verisimilis ratio qua ostendi possit peccati originalis differentiam esse secundum quantitatem et qualitatem pene eterne. Quod ex eo manifestius ostenditur, quia omnium penarum mitissima dicitur esse pena parvulorum ; hoc augustinus non diceret, si culpe originalis in quantitate reatus differentiam esse voluisset. Quia ergo pene paritatem ita ostendit, reatus disparitatem esse noluit.

6. S. Anselme, *Lib. de Conceptu virg. et orig. peccato*, cap. xxvii — P. L., t. CLVIII, 460, 461.

encore, il se borne à simplement affirmer la thèse soutenue par saint Anselme et Robert de Melun [1]. Et cependant, les docteurs du douzième siècle auraient eu raison, plus que saint Anselme de Cantorbéry, de soulever la question et de la discuter à fond. La plupart enseignaient que le péché originel n'était pas autre chose que la concupiscence habituelle du mal. Pour saint Anselme, le péché héréditaire était la privation de la justice originelle. Or, on comprend assez facilement que pareille privation soit la même en tous les hommes. Mais il n'est ni aussi clair ni aussi sûr, que la concupiscence, même habituelle, ne puisse admettre, dans chaque individu, des degrés divers ; qu'elle ne soit pas plus ardente chez l'un, moins intense dans l'autre. Nous savons que Robert de Melun, pour expliquer la notion du péché originel, ne s'est pas engagé dans la voie ouverte par saint Anselme. Comme la grande majorité de ses contemporains, il concevait le péché originel comme l'habituelle concupiscence du mal. Mais, seul parmi tous ses collègues, il eut conscience de la difficulté signalée ci-dessus ; seul du moins, il s'est décidé à la mettre en relief et à la résoudre.

II. Péché originel et Péchés des ascendants.

Saint Augustin n'avait pas nettement tranché la question relative à la part que prennent les proches parents dans la transmission du péché originel : s'ils transmettent simplement à leurs enfants le premier péché d'Adam, ou bien s'ils ajoutent à la faute héritée du premier père un supplément, effet de leur propre souillure [2]. D'après certains interprètes, cependant, le Docteur d'Hippone aurait reconnu à cette dernière solution un certain degré de probabilité, et même, il l'aurait présentée comme sa propre doctrine.

A part quelques rares exceptions, les théologiens du XIIe siècle, dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, ont été unanimes à nier qu'un péché quelconque, hors celui du chef de la nature, ait passé ou passe des proches parents aux enfants procréés par eux.

Gandulphe de Bologne constitue l'une de ces excep-

---

1. Pierre de Poitiers, *Sentent.* libr. II, cap. xix. — P. L., t. CCXI, 1023. Comp. ms British Museum, Kings Library, 10 A xiv, (xii s.), f° 57.

2. S. Augustin, *Enchiridion*, cap. xlvi et xlvii — P. L., t. XL, col. 254, 255.

tions [1]. Robert de Melun se rallie franchement à l'opinion de la grande majorité, mais il appert de son exposé que dans les milieux scolaires qu'il fréquentait, il avait rencontré aussi des dissidents. Et, sans doute, si nous n'avions le texte de Robert de Melun, nous en serions encore à ignorer une bonne partie des arguments que faisait valoir, en cette matière, ce parti anonyme de l'opposition. Pierre Lombard, qui parle également d'un groupe de contradicteurs, se borne à rapporter deux arguments. L'un se base sur un mode de parler : pueri *dicuntur* baptizari in remissionem *peccatorum* ; l'autre est emprunté au Ps. L, 7 : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea* [2].

Robert prouve d'abord l'opinion commune par un argument indirect, et ensuite, fait face aux raisons apportées par les adversaires de sa doctrine.

Il se refuse à admettre que la tare originelle puisse s'accroître chez les enfants d'une faute de leurs proches parents, en raison des liens étroits qui existent entre cette question et la précédente. Dans ce cas, dit-il, il serait impossible que le péché originel se caractérisât chez tous les descendants d'Adam par une mesure égale de culpabilité. La différence de concupiscence qui marque chaque nouvelle procréation de vie humaine y ferait obstacle. Et cette raison lui suffit pour ne pas se séparer de l'École traditionnelle [3].

---

1. Gandulphe de Bologne. *Sententie.* Ms de la Bibliothèque royale à Turin, A. 57, f° 46 ra :

Quod non solum primorum, sed etiam proximorum, parentum peccatis parvuli obligentur.

Ut ergo ex predictis patet, parvuli non solum primorum, verum etiam proximorum parentum peccatis obligari videntur ; ut ostendit augustinus, in libro de baptismo parvulorum dicens : parvulos obligari peccatis non solum primorum hominum, sed etiam ipsorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina sententia : Reddam peccata patrum in filios, tenet eos ante regenerationem usque adeo ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat : Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum — Cette dernière citation se trouve dans saint Augustin, *Enchiridion*, cap. xlvi. La façon de citer est celle de Pierre Lombard, *Libro II Sententiarum*, dist. xxxiii, cap. ii. Quaracchi, edit. secunda, (1916), p. 481.

2. Pierre Lombard, *Libro II. Sententiarum*, dist. xxxiii, cap. i. *cit. edit.* p. 480.

3. Fol. 256v : Hec autem questio, quantum mihi videtur, ex his que de precedenti questione dicta sunt, facile potest a sua dubitatione absolvi. Nam, si ex quibuscumque proximis parentibus, peccatum originale sue corruptionis augmentum sumeret, paritas illa quam in peccato originali esse monstravimus nulla ratione esse posset. Fere enim impossibile est quod equalitatem vicii singuli a suis proximis parentibus trahant, quia non in equalitate concupiscentie singuli a suis proximis generantur parentibus. Quanta ergo in generantibus concupiscentie diversitas est, tantam oportet esse culpe originalis differentiam in generatis. Quod, quia recipiendum non sit, ibi demonstravimus ubi pene paritatem esse docuimus debite peccato originali ; et ideo ad huius rei probationem inde argumenta, ut mihi videtur, sufficienter sumi possunt.

Un premier argument de l'École nouvelle se basait sur une comparaison, un autre sur un passage de l'Écriture.

Il est impossible, alléguait certain docteur, que l'eau qui sort d'une source impure et se déverse dans un ruisselet vaseux, ne se trouble toujours davantage. Comment dès lors vouloir maintenir que la série des générations humaines, qui a son point de départ dans une souche corrompue et passe par des intermédiaires peut-être plus vicieux encore, ne contracte pas, à chaque étape, des souillures nouvelles [1] ?

D'ailleurs, un fait relaté dans les saints Livres semblait donner à ces considérations un sérieux appui. On lit en effet, dans l'Écriture que Lévi a payé la dîme quand il était encore dans Abraham. Or, quelle raison y avait-il de percevoir déjà dans la personne d'Abraham la dîme de Lévi, à moins d'admettre que celui-ci allait contracter du sang de son aïeul quelque tache dont le paiement anticipé de la dîme devait servir à le préserver. Et dès lors, rien n'empêche d'admettre que chaque nouveau-né qui ne participe pas au privilège de Lévi, contracte non pas seulement le péché du premier père, mais également une part des fautes commises par ses ascendants [2].

Raisonnements captieux ! écrit Robert de Melun et qui, en réalité, n'atteignent pas l'effet visé. Ils pèchent par la base. Ils se basent en effet sur la supposition que l'eau qui découle d'une source souillée est encore susceptible de plus grandes impuretés. Mais, si le cas contraire se présente, si l'eau telle qu'elle se trouve dans sa source est déjà si boueuse que n'importe où elle passe elle ne puisse ramasser plus de boue, elle demeurera pendant tout son cours à l'état où elle était au point de départ. Il en est bien ainsi du péché originel [3].

---

1. *Ibid.* Quid ergo, inquit aliquis, quomodo fieri potest quod aqua in fonte sordida, per rivulum immundum transiens, sordidior non efficiatur ? Quod si possibile est, qua ratione impossibile erit quod caro in adam corrupta, per posteros eius non minus sed forsitan magis corruptos transeat, et non magis corrumpatur ?

2. *Ibid.* Non enim sine causa scriptum est levi fuisse decimatum in lumbis abrahe et non christum. Quippe cur in lumbis abrahe decimatus diceretur fuisse levi nisi ex lumbis abrahe aliquid habuisset quod decimatione mundandum esset ? Quod si ex lumbis abrahe aliquid tale habuit quod decimationis purgatione eguit, cur non ex lumbis proximi parentis aliquid tale contraxit ? Quod quia, consequentie ratione considerata, in nullo videbitur a verisimilitudine distare, non est hoc negandum illo concesso. Hoc autem qui recipiendum esse iudicaverint, necesse est ut recipiendum esse iudicet unumquemque quanto a posterioribus parentibus generatur corruptione maiore esse infectum.

3. *Ibid.* Verum, ut ostensum est, similitudine predicta veritas oppositi videtur posse probari. Et ideo animadvertendum est, si similitudo aliquid fallacie in se

Et puis, il y a des souillures qui au lieu de s'allier les unes aux autres s'excluent mutuellement d'un même sujet. Ainsi, l'avarice et la prodigalité sont deux vices qui ne déshonorent jamais en même temps la même personne. Ce cas pourrait aussi se réaliser dans la propagation de la vie humaine. Il se peut, en effet, qu'il n'existe aucune affinité entre la tare originelle et la souillure propre aux proches parents. Cette dernière ne se fusionnerait donc jamais avec le péché que les enfants héritent du premier père [1].

Au reste, continue Robert, pareil fait entraînerait des conséquences dont la fausseté saute aux yeux. Il s'en suivrait que le dernier descendant de la race humaine cumulerait, avec son péché originel, la culpabilité de tous ses ancêtres. Assertion tellement absurde, que l'on perdrait manifestement son temps si l'on s'arrêtait à la réfuter [2].

Il faut donc considérer comme une vérité certaine que le degré de corruption avec lequel se propage la nature humaine demeure invariable.

A notre avis, une lacune se présente, à cet endroit, dans l'exposé de Robert de Melun. Il n'a pas répondu au raisonnement de l'objectant qui s'appuyait sur l'exemple tiré de l'histoire d'Abraham. Une interprétation de ce passage biblique, dans laquelle l'auteur aurait montré que ce fait mystérieux ne met pas sa doctrine en danger, n'aurait pas été superflue.

---

contineat, per quod appareat eius comparatione ostendi non posse non oportere carnem in adam corruptam non magis corrumpi in posterioribus eius quam in ipso principio posteriorum corrupta fuit, id est, in ipso adam. Potest enim aqua, que per limosos rivulos fluit atque lutosos, ita in fonte limosa atque lutosa facta esse quod amplius limosa atque lutosa fieri non potest, inde quod per canalem limosum atque lutosum decurrit.

1. *Ibid.* Et quamquam hoc fieri possit quod aqua in fonte sordida, ex decursu per rivulum facto, magis sordidari possit, quantum ad aque pertinet naturam, potest tamen sordium tanta diversitas esse quod simul in eodem esse non possunt. Multa enim sunt genera sordium corporis et mentis que simul sese non patiuntur. Nimia quippe tenuitas et immoderata spissitudo in eodem corpore esse nequeunt ; nec avaritia atque prodigalitas simul mentem humanam sua contrarietate deformare valent. Idipsum in sordibus aque rivuli evenisse potest, scilicet, ut sordes aque que in fonte est turbata penitus opposita sit sordibus quas potuit aqua ex rivulo turbato contrahere. Hoc etiam ipsum in carne in adam corrupta factum esse potest, id est, ut caro in ipso adam contaminata contagionem nullam recipiat quando in generatione prolis humane a parente in ipsam transit prolem.

2. *Ibid.* Nam si hoc esset, ut supra dictum est, quanto quisque ab inferioribus parentibus nasceretur tanto culpabilior apud deum haberetur... Si enim (id) quod ex massa in adam corrupta in generatione singulorum transit, magis corrumpitur, esse non potest quin, quanto quis ab inferioribus generatur parentibus, tanto non sit peccato graviori detentus. Huius autem falsitas adeo manifesta est quod eam magis manifestare nil agentis est, sed superflue et inutiliter cunctantis.

Mais déjà, du groupe de l'opposition, une autre voix en appelait à l'autorité de saint Augustin. Le grand Docteur avait enseigné que la thèse que combattaient maintenant Robert et ses collègues, n'était pas invraisemblable au point d'exclure toute discussion [1]. Il semblait donc avoir certaines raisons, à tout le moins probables pour y adhérer. Et son autorité ne suffisait-elle pas pour la maintenir ?

L'argument tiré de saint Augustin, était classique dans l'École. Il s'appuyait sur ce texte de l'*Exode*, chap. XX, 5 : *Je suis Jéhovah ton Dieu, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et quatrième génération*. Certains Docteurs, tels Abélard et Pierre Lombard, semblent avoir cru que le débat était clos dès qu'ils avaient répondu à cet argument et expliqué la vraie pensée du saint Docteur. C'est sans doute aussi une des raisons pour lesquelles ils se sont attardés plus longuement que Robert de Melun, à discuter le fameux passage de saint Augustin [2].

Robert oppose à l'objection les considérations suivantes. Du fait que saint Augustin affirme que la thèse contraire n'est pas invraisemblable, il n'a pas dit qu'elle était vraie ; il a simplement voulu signifier qu'il était légitime de la soumettre à l'examen. Car, du moment qu'une opinion est invraisemblable, elle ne mérite pas d'être discutée [3]. Et il plaît à Robert de nous redire la cause qui légitime la discussion du problème [4]. Il fait observer ensuite, qu'une opinion, alors même qu'il y a des raisons probables pour la discuter, n'est pas encore, de ce chef même, investie de certitude probable. Elle demeure douteuse, jusqu'à ce qu'un argument évident ou probable ait permis d'y adhérer [5].

---

1. S. AUGUSTIN. *Enchiridion*, cap. XLVI et XLVII. P. L., t. XL col. 254-255.

2. Cfr. PIERRE ABÉLARD. *Expositione in epist. ad Rom.* libr. II, cap. V. — P. L., t. CLXXVIII, col. 872, 873. — PIERRE LOMBARD, *Libro II Sententiarum*, dist. XXXIII, cap. II. Edit. cit. p. 481, 482, 483.

3. F° 256v-257r : Non enim quia dicit non improbabiliter hoc queri, ideo asserit hoc esse verum ; sed forsitan causam questionis innuere voluit dicens, non improbabiliter hoc queri. Unde et ad questionis facte solutionem quodammodo invitat, ut ostendat eam non improbabiliter fieri posse. Que enim questiones improbabiliter fiunt solutione digne non sunt, eo quod ex ipsa improbabilitate sui a disputatione omnino reiiciende sunt.

4. F° 257r : Huius autem probabilitatis ratio inde est, quod filius qui generatur substantiam corruptam ex proximis parentibus videtur habere, eo quod copule carnalis commixtio sine peccato actuali non fit ipsorum parentum. Propter ipsam igitur substantiam que a patre in filium transit, labem corruptionis non absque omni verisimilitudine probabilitatis filius ex ipso patre habere credi potest.

5. *Ibid.* Est vero attendendum quod quamquam hoc probabiliter queri possit,

Il est intéressant de mettre en regard de cette réponse, la réfutation donnée par Pierre Lombard. Les remarques de ce digne émule de Robert de Melun complètent les observations de ce dernier et visent à enlever à l'objection sa moindre valeur.

Un dernier point restait à élucider. Si les proches parents ne contribuent pas pour une part à la souillure originelle de leurs enfants, quelle est donc la source d'où le péché héréditaire dérive dans l'âme des enfants [1]. Adam lui-même n'est plus. Rien dès lors, ni péché originel, ni quoi que ce soit, ne peut être causé par lui. Adam ne peut ni fournir la matière, ni être le principe de la substance humaine que souille le péché : à moins de dire qu'il est la cause première des innombrables générations qui se succèdent comme causes intermédiaires, et que, comme tel, il est cause de chaque effet produit ultérieurement. Cependant, dans un pareil enchaînement, tout ce qui est effet par rapport à ce qui précède, est réellement cause par rapport à ce qui suit. Donc, il semble vrai d'admettre que les proches parents sont aussi cause du péché originel dans leurs enfants [2]. D'autant plus que celui-ci dérive en toute âme humaine par voie de génération et que le fait d'engendrer est bien l'œuvre des proches parents. Cela, au moins, est tellement clair que, d'après le dicton, même les chassieux et les barbiers en ont l'évidence. Il est donc impossible que le péché originel soit transmis par Adam seul à toute sa postérité [3].

---

non tamen eius assertionem probabilem esse oportet. Multa enim sunt que inquisitionis habent probabilitatem, assertionis tamen non habent priusquam ratione vera vel verisimili constiterit ea esse asserenda. Cuiusmodi sunt omnia que ratione convenienti in dubitatione sunt adducta. Nam quamdiu in dubitatione sunt certam non habent affirmationem, licet cum magna probabilitate in questione sint proposita.

1. *Ibid.* Unde ergo, inquit aliquis, in proximorum parentum filios peccatum originale descendit, si ab ipsis proximis parentibus in eos non descendit.

2. *Ibid.* Nam, qua ratione ostendi poterit, quod a solo adam in filios patrum, qui defuncto adam genuerunt, peccatum originale defluxerit. Postquam enim adam omnino non fuit, ab eo nil in aliud decurrere potuit, nec peccatum originale, nec aliud. Ab eo namque quod non est, nil materialiter vel originaliter produci potest ; nisi quis ideo ab eo quod nunc non est, et a quo multa orta sunt aliqua nasci dicere velit, quia ab his que ab eo orta sunt multa oriri contingit. Hoc autem quando contingit, omnium que ex secunda vel tertia vel quotalibet origine nascuntur prima origo, origo et causa esse dici solet. Unde quasi pro per se noto a quibusdam habetur, quod quicquid est causa cause est causa effectus.

3. *Ibid....* videtur posse probari peccatum originale a quibuscumque parentibus in eorum filios descendere. Nam, per generationem in eos descendit, quod fieri non potest nisi per generationem a proximis parentibus factam. Hoc adeo manifestum est quod, ut vulgo dici solet, lippis atque tonsoribus patet : quia ideo quod eius consequens est causam dubitationis competentem habere non potest, id est, an peccatum originale a proximis parentibus in eorum genitos descendat.

Une simple distinction, que lui fournit la grammaire, suffit à Robert de Melun pour se débarrasser de cette difficulté qui semblait décisive. L'adversaire qui la formule a perdu de vue que les prépositions donnent un sens différent suivant la nature du complément avec lequel elles sont construites. Les prépositions latines *a* et *de* expriment tantôt un rapport de lieu, tantôt un rapport d'ordre ou de causalité. Ainsi, quand on dit que l'eau découle d'un canal dans le lac, la préposition *de* indique un simple rapport de lieu. Il n'en est pas de même quand on dit que l'eau découle de la source dans un lac ; alors la préposition *de* exprime un rapport d'origine et de causalité, et il est vrai de dire que l'eau descend uniquement de la source dans le lac. D'autre part cependant, on reste dans le vrai en affirmant que l'eau dérive également du canal. Le fait que l'eau vient uniquement de la source n'empêche pas qu'elle puisse arriver au lac par un canal et vice versa. La cause secondaire ne supprime pas la cause principale ; au contraire elle la suppose [1]. Appliquant ces données au cas qui l'occupe, Robert établit que lorsqu'on affirme que le péché originel dérive d'Adam seul à toute sa postérité, on indique la cause première et principale de la transmission du péché originel ; mais on peut dire tout aussi bien qu'il dérive des proches parents à leurs enfants, puisqu'on entend parler uniquement, dans ce second cas, de la cause secondaire de transmission. Et cette causalité peut se poursuivre alors que la cause première a fini d'exister. Cependant, cette cause seconde étant, dans le cas présent, un simple organe de transmission, tout comme le ruisseau qui sert d'intermédiaire entre la source et le lac, son action n'ajoute

1. *Ibid.* Qui vero hac ratione et aliis huiusmodi intendit ostendere peccatum originale a proximis parentibus causam trahere unde filios eorum labe sue tabeficationis possit inficere, parum attendere videtur diversitatem in qua prepositiones inveniuntur ex his quibus apponuntur. He enim prepositiones a et de et alie huiusmodi quandoque ex his quibus apponuntur locum consignificant, quandoque causam et alia multa que hic enunciare necessarium non est. Has vero duas consignificationes, locum et causam, certis terminis ideo hic designavi, quia eorum ambiguitas preposite argumentationi occasionem prestitit false probationis. Aliter enim dicitur aqua a canali vel de canali in lacunam descendere et aliter de fonte vel a fonte. Quippe quando a canali vel de canali aqua dicitur in lacunam descendere, he prepositiones a et de locum consignificant per quem aqua in lacunam decurrit. Quando dicitur vero aqua de fonte vel a fonte in lacunam decurrere causam originalem designant, a qua in lacunam aqua pervenit. Unde non falso sed merita veritate dici solet aqua solo fonte in lacunam cursum habere. Nec tamen mentitur qui affirmat aquam a canali in lacunam pervenisse... Nulla itaque oppositionis ratio inveniri potest inter talem principalem causam et secundariam qualem ostendimus has prepositiones a et de in predictis locutionibus consignificare.

rien à l'effet de la cause première, lequel reste toujours identiquement le même [1].

La conclusion de Robert de Melun, et des partisans de sa doctrine, est demeurée dans l'École. Les Maîtres du XIIIe siècle l'ont établie, à leur tour, dans des articles spéciaux, à moins de frais et avec plus de précision : la définition qu'ils donnaient du péché originel ne les exposait pas aux mêmes difficultés. Au surplus, envisageant la question dans un sens plus large et sous tous ses aspects, ils eurent le mérite de compléter et d'achever la tâche de leurs précurseurs [2].

III. Rémission du péché originel.

Dans le huitième chapitre du traité de Robert de Melun sur le péché originel, il s'agit de la rémission du péché originel. Ce chapitre est sous-divisé en deux sections. Dans la première, l'auteur rappelle les divers moyens de rémission réputés efficaces, et discute, pour certains d'entre eux, les conditions de leur efficacité. Dans la seconde section, il s'attache à déterminer dans quelle mesure le péché originel est remis aux descendants du premier père [3].

1. *Les moyens de rémission.*

Dans les écoles du douzième siècle, l'on entendait parler de trois moyens de rémission : le sacrement de baptême, l'effusion du sang, c'est-à-dire la mort qu'enfants ou adultes subissent pour le Christ, et l'orientation du cœur vers Dieu.

---

1. *Ibid.* Nam quando dicitur a solo adam peccatum originale in eius posteros descendere, a causam principalem et primam designat, a qua peccatum originale in posteritatem ipsius ade transit. Quando vero a proximis parentibus in eorum filios peccatum originale dicitur descendere, secundariam consignificat causam, et ideo nil prohibet locutiones de quibus nunc agimus simul veras esse. Unde dubium non est, nec esse debet, argumentationem pro sui falsitate reprehendendam esse, in qua ex una concessa altera infertur que est neganda. Ad quod quia predicta argumentatio tendit, absque omni dubitatione est refellenda, et absque omni contradictione concedendum, peccatum originale cum illa sola corruptione in totum genus humanum transire quam habuit ex adam quando tota humana natura flatu serpentis antiqui in adam fuit iufecta.

2. Cfr. S. Bonaventure, *In libr. II Sententiarum*, dist. xxxiii, art. I, qu. I. p. 782. Quaracchi, 1885. — S. Thomas d'Aquin, *Ibid.* qu. I, art. 1 et 2. — *Summa theologica*, 1a 2ae, Qu. 81, art. 2.

3. Fol. 257r : Septima questione expedita que de peccato originali est proposita, octava secundum ordinem enumerationis debitum tractatum deposcit, in quo et ipsa a dubitatione absolvatur. Est autem octavo loco quesitum quibus modis peccatum originale remittatur, et an post remissionem ipsum peccatum remaneat.

Aucun litige n'existait, ni ne pouvait exister, au sujet de la rémission du péché originel par le sacrement de baptême. Les maîtres étaient aussi d'accord pour affirmer, qu'à défaut du sacrement, la mort subie pour le Christ avait le mérite d'effacer ce péché [1]. Et Robert de Melun ne présente aucune objection contre l'efficacité de ce deuxième mode de rémission, du moins pas en principe. Toutefois, dans l'ordre d'application, et quant à l'efficacité de ce moyen chez les adultes, il est d'avis qu'il faut absolument faire des réserves. Cette efficacité ne peut être aussi générale chez les adultes que chez les enfants [2].

D'abord, il est faux de prétendre, comme font certains docteurs, que tous ceux qui sont mis à mort pour le Christ, obtiennent, n'importe dans quelles conditions ils se trouvent, la rémission de leurs péchés. En effet, tous ne veulent pas précisément mourir pour le Christ. D'ailleurs il pourrait se faire qu'ils soient en état de péché mortel [3]. Certains même, par exemple des Juifs, peuvent être animés de haine pour la Personne du Sauveur et peuvent être mis à mort à l'heure où par suite de leurs excès de table, ils sont accablés d'un lourd sommeil. Ne serait-il pas absurde d'admettre, que couverts de crimes et passant par erreur pour des chrétiens, ils aient part, dans leur mort, aux mérites du Christ ; et qu'ils reçoivent à l'instant même la foi, la charité divine et le salut éternel ? A tout le moins, de telles âmes constituent un domaine impénétrable aux jugements des hommes, et ce serait de la présomption de leur assigner une place parmi le nombre des élus [4].

---

1. *Ibid.* Duo sunt modi, ut mihi videtur, quibus peccatum originale remittitur, sanguinis videlicet effusio et sacramenti baptismatis susceptio. Nam tam parvuli quam adulti qui pro christo occiduntur, in sanguinis effusione ab omni macula peccati absterguntur.

2. *Ibid.* Hoc tamen non ita generale in adultis esse credo quam generale in parvulis esse asseritur.

3. *Ibid.* Multi quippe ab infidelibus... interficiuntur, qui tamen pro christo interfici nolunt, et ideo mors ipsa nequaquam eis ad meritum esse videtur, cum etiam in criminibus sint quando pro christo occiduntur... Hec ideo hoc loco proponere volui, quia in quorumdam assertione esse cognovi omnes quicumque pro christo interficiuntur, qualescumque sint quando interficiuntur, veniam consequi omnium peccatorum suorum.

4. Fol. 257v Nullus ergo pro talibus miraculi virtutem fingere debet, asserendo his, in ipsa interfectionis hora, fidem et caritatem a christo donari, cum esse possit quod ex ebrietatis et cyborum crapula in ipso interfectionis momento gravi sint oppresso somno. Nescio autem quare hoc modo interfectis aliquis audet fingere gratiam remissionis peccatorum esse collatam... De occultis enim et prorsus incognitis, hominis non est iudicare, cum tantum liceat sibi de manifestis sue estima-

Et se basant sur saint Paul, dans sa première Lettre aux Corinthiens, XIII, 1, Robert de Melun formule une nouvelle restriction. Quand même un homme confesserait la foi dans le Christ, s'il n'a pas en plus la charité, la mort qui lui est infligée ne saurait lui mériter le pardon de ses crimes et lui conférer le salut. Il faut qu'il accepte et subisse la mort par amour pour le Fils de Dieu. C'est une condition indispensable [1]. Or, il arrive qu'un tout autre motif guide certains croyants lorsqu'ils préfèrent perdre la vie plutôt que de renoncer à la foi. D'aucuns agissent sous le coup d'une crainte qui est purement mondaine : ils savent qu'ils seront l'objet du mépris des hommes s'ils abjuraient leur foi par amour pour la vie [2]. D'autres sont ancrés dans la foi par la force de l'habitude et de la routine, et cette habitude leur est plus chère que la vie. En subissant la mort, ils n'ont pas plus de mérite que les Juifs qui, par simple ténacité à garder la loi, et non par attachement au Christ, se laissent arracher la vie. Ni ces Juifs, ni ces croyants ne trouvent la voie du Ciel en entrant dans la mort. L'effusion du sang et la perte de la vie n'ont aucune efficacité pour obtenir le salut, sans la charité [3].

Il était question d'un troisième moyen de rémission du péché originel : l'orientation du cœur vers Dieu, appelée depuis, baptême de désir. Signaler ce moyen, ce n'était pas introduire une nouveauté de doctrine. Saint Augustin en avait parlé à plusieurs endroits de ses œuvres et saint

---

tionis sententiam proferre. A presumptionis ergo culpa immunes non sunt, qui illos de quibus nunc loquimur in numero salvandorum decernunt esse colocandos.

1. *Ibid...* si quis fidem christi habens pro christo occidatur, in quantocumque sit crimine, si in ipsa hora interfectionis christum confessus fuerit, salutem eternam habiturum non dubitant asserere... Verum, talem confitentem qualem ipsi constituunt, id est, fidem habentem et non caritatem, nulla confessio efficere valet quod eum christus coram patre sit confessurus, licet pro christo interficiatur... Ait enim apostolus : si omnem fidem habuero ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nil sum.

2. *Ibid.* Nam non omnis qui pro christo occiditur, pro christo sanguinem suum fudit, quamquam alius ipsum pro christo effundat... sed pro mundano timore qui sepe bona male fieri facit... Quod ab illo factum esse estimamus qui fidem christi sine caritate est confessus et pro christo occisus. Abiectus enim et vilis apud homines timuit haberi, si fidem (?) denegasset per quam communis christianorum conventus particeps extitit.

3. *Ibid.* In multis etiam fides ex consuetudine diuturna quandam obtinet vim nature, ut nec morte nec vita ab eis in quibus est possit auferri... Nec credendum est istos magis sua morte mereri quam iudeos, qui sepe pro legis observatione mortem suscipiunt. Non enim pro dei amore et honore mortis penam patiuntur, sed pro sua inveterata consuetudine cui soli obediunt in legis observatione et non voluntati divine... Hoc propter illos a me dicta sunt, qui putant sanguinis effusionem pro confessione fidei sine caritate factam adultis remissionem peccatorum posse conferre.

Ambroise dans sa lettre *De obitu Valentiniani*. Mais l'on faisait valoir le texte de l'Écriture : *Nisi quis*.. (*saint Jean*, III, 5) et que saint Augustin s'était rétracté [1]. Le débat demeurait donc ouvert. Pierre Abélard semble avoir été le chef de ce groupe de théologiens qui niaient l'efficacité du baptême de désir, et n'admettaient, à défaut du Sacrement, que le baptême du sang [2]. La question avait rendu perplexe Hugues de saint Victor, qui demanda(vers 1125) l'avis de saint Bernard [3]. L'abbé de Clairvaux réfuta avec vigueur et précision les prétentions d'Abélard et déclara nettement qu'à certaines conditions le baptême de désir suffisait pour être sauvé [4]. Sa réponse fit autorité dans l'École. A l'avis de saint Bernard se rangèrent, après Hugues de saint Victor [5], l'auteur de la *Summa sententiarum* [6], les trois sententiaires de l'école d'Abélard : Roland de Bologne, maître Omnibene, l'auteur des *Sentences* de Saint Florian [7], et Pierre Lombard. L'auteur des *Sententiæ divinitatis* s'est borné à signaler les deux opinions, sans prendre position [8]. Robert de Melun fut et demeura dans toutes ses œuvres théologiques, l'adversaire résolu d'Abélard. Dans son premier ouvrage, *Questiones de divina pagina*, il lui suffit pour répondre affirmativement de s'appuyer sur un texte de saint Augustin [9]. Dans son *Commentaire de*

---

1. Cfr. PIERRE LOMBARD. *Libro IV Sententiarum*, dist. IV, cap. IV. Edit. Quaracchi 2ª, 1916, p. 765-767.

2. Les avis des historiens sont partagés au sujet de l'attitude prise par P. Abélard dans cette controverse. Mabillon s'est refusé à voir dans Abélard un des meneurs du parti de l'opposition. (Cfr. P. L., t. CLXXXII, 1030). S. M. DEUTSCH, (Peter Abaelard, *Beilage*, 5, p. 466 et suiv., Leipzig, 1883) s'est essayé à prouver le contraire. Ses conclusions ont été acceptées par E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 113, Paris 1920; A. GIETL, O. P. *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, Herder, 1891, p. 9. Gietl cite les passages suivants des œuvres d'ABÉLARD : *Theol. christ.* libr. 2. P. L., t. CLXXVIII, 1205 ; *Epist.* 7. *Ibid.* col. 256; *Expos. in Epist. Pauli ad Rom.* lib. 2, 838. G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe s.*, Paris, 1909, p. 206, se réfère non pas à un écrit d'Abélard, mais à des opinions que le maître professa oralement.

3. L'existence de cette lettre n'est plus signalée nulle part de nos jours. Cf. B. HAURÉAU, *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, Paris, 1859, p. 155. F. VERNET, *Hugues de Saint-Victor*, art. du *Dict. de théol. catholique*, fasc. L-LI, col. 247.

4. SAINT BERNARD, *Tract. de baptismo*, cap. I-II. (P. L., t. CLXXXII, 1031-1038).

5. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, libr. II, part. VI, cap. VII. (P. L., t. CLXXVI, 454).

6. *Summa sententiarum*, tract, V, cap. V. (P. L., *loc. cit.*, 132).

7. Cfr. A. GIETL, O. P. *Die Sentenzen Rolands*. Fribourg, 1891, p. 209 et p. 208, note 19.

8. *Sententiæ divinitatis*, édit. B. Geyer, Munster, 1909, p. 116*.

9. ROBERT DE MELUN, *Questiones de divina pagina*, ms. 1977 de la Biblioth. na-

l'épître aux Romains, il en appelle avec emphase, à un simple verset de saint Paul [1]. Les *Sentences* nous donnent à lire sa pensée avec plus de développement et une plus grande précision. Robert y formule d'abord nettement la question et en souligne l'importance. Il rappelle ensuite les deux opinions qui se partagent le débat et résume les arguments qui les appuient [2]. Il s'arrête longuement aux raisons qu'apportaient les docteurs qui affirmaient l'efficacité du baptême de désir. Ce sont les preuves d'autorité empruntées à saint Augustin et à saint Ambroise. Il nous explique comment ces docteurs entendaient ces arguments et en faisaient valoir la force démonstrative. Le texte de saint Ambroise corrobore manifestement, à leur avis, le témoignage de saint Augustin [3]. Au surplus, Robert envisage l'argument des adversaires, tiré de l'Évangile de saint Jean, chap. III, 5, et restitue à ce verset sa vraie interprétation. Prétendre que, d'après la parole du Sauveur à Nicodème, il faille absolument et toujours recevoir, en fait, le Sacrement de baptême, comme quelques-uns l'entendent, est une interprétation trop étroite. On

---

tionale à Paris, fol. 92^{v} : Queritur utrum quis possit salvari sine lavacri perceptione cum summopere baptizari oportet, cum scriptum sit : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto non potest intrare in regno dei. Solutio. Potest quidem bene non baptizatus salvari, si in *arcto* (ms : arto) positus summopere baptizari velit. Quod testatur augustinus, dicens : Iterum atque iterum considerans, invenio non solum sanguinis effusionem sine baptismo ad salutem sufficere, sed etiam mentis ad deum conversionem et cordis compunctionem, ibi dumtaxat ubi articulus mortis solum excludit baptisma, non contemptus religionis.

1. Robert de Melun, *Questiones de epistolis Pauli*. In epist. ad Rom. X, 10, ms. Oxford, Bodleian Library, laud. lat. 105, fol. 191rb : Corde creditur ad, etc. Ecce quod conversio cordis ad deum iustificat antequam baptismus suscipiatur !

2. Robert de Melun, *Sententie*, fol. 257^{v} : Nunc vero diligentiori consideratione inquirendum est an distributio modorum remissionis peccatorum sufficienter facta sit in illos quorum unus fit in sacramento baptismatis et alter in effusione sanguinis. Quod ideo faciendum esse arbitror quia a viris in doctrina sacre scripture magnis super hoc sepe est disputatum, quibusdam eorum asserentibus alium preter istos non esse modum remissionis peccatorum, quia, ut dicebant, alium ab istis in evangelio non reperiebant. Et ideo istis alium addere presumptionis esse iudicabant. Verum alii erant, qui istis modis remissionis peccatorum tercium connumerabant, eo quod augustinus hoc fecisse autumabant.

3. *Ibid.* Ait enim augustinus, in libro de baptismo parvulorum : etiam atque etiam considerans invenio non solum sanguinis effusionem vicem baptismatis habere, verum etiam cordis conversionem ad deum, ibi dumtaxat ubi non contemptus religionis excludit sacramentum baptismatis, sed articulus necessitatis. His verbis, inquiunt augustinum indubitanter ostendere alium esse modum remissionis peccatorum a predictis duobus... Quod enim vicem (fol. 258^{r}) alterius adimplet, illud nequaquam est cuius adimplet vicem... Alius etiam indubitanter est hic modus... augustino attestante ubi dicit : invenio non solum sanguinis effusionem vicem baptismatis habere, verum etiam cordis conversionem ad deum. Hanc vero augustini sententiam beati ambrosii auctoritate confirmare volunt. Dicit enim beatus ambrosius valentinianum ex susceptione sacramenti baptismatis regeneratum non fuisse et tamen gratiam quam poposcerat non amisisse.

ne s'écarte pas de la pensée du Maître, en disant, qu'à ceux qui n'ont plus l'occasion de recevoir le Sacrement, il suffit de former le vœu du baptême, et, dans ce cas, le désir tient lieu du fait [1].

Il appert de cet exposé que Robert de Melun, dans les *Sentences*, se range résolument du côté de la majorité des théologiens contre Abélard. Cependant, avant de terminer la discussion, Robert formule, au sujet de ces trois moyens de rémission du péché originel quelques précisions. Ce sont les suivantes :

Le sacrement de baptême ne produit son effet que chez celui qui croit en la Rédemption du Christ ; d'autre part, l'effusion du sang du Christ demeure stérile pour quiconque n'est pas disposé à recevoir le sacrement de baptême. Ni l'effusion du sang, c'est-à-dire la mort subie pour le Christ, ni l'orientation du cœur vers Dieu ne suffisent à remettre le péché si l'on fait abstraction du baptême [2]. Il n'y a donc, à vrai dire, qu'un seul remède au péché originel, le baptême. Les deux autres moyens de rémission empruntent leur valeur à celui-là, qui n'en diffère que par les conditions extérieures d'application [3].

Ni saint Bernard, ni Hugues de Saint-Victor, ni Pierre Lombard n'avaient songé à opérer de ces divers éléments de doctrine une « réduction à l'unité. »

A une distance de plus d'un siècle, saint Thomas nous a donné un résumé fidèle de cette controverse sacramentaire, dans la *Somme théologique*, III P., Qu. LX, art. 2.

---

1. *Ibid.* f° 258r : Attamen, non videtur concessurum iri debere cordis conversionem ad deum absque sacramento baptismatis peccata remittere, cum dicit salvator, in iohanne, ad nicodemum : nemo potest intrare in regnum celorum nisi qui renatus fuerit ex aqua et spiritu. Hoc autem quamquam quidam ad illos solum referre velint qui tempus ac facultatem renascendi habent, potest tamen omnibus convenire secundum quandam satis frequentatam et competentem expositionem. Potest enim ita exponi : nemo intrare potest, etc., id est, nemo intrare potest in regnum celorum nisi qui paratus fuerit renasci ex aqua et spiritu. Quod autem quis vult et non potest pro facto in conspectu dei habetur, qui voluntatem ubi facultas deest reputat pro opere.

2. *Ibid...* sic exponendum esse videtur, quod sacramentum baptismatis nulli ad salutem prodest qui non habet fidem passionis christi, neque effusio sanguinis christi alicui quicquam prodest nisi illi qui paratus fuerit ad renascendum ex sacramento baptismatis.

3. *Ibid.* Quantum ergo ad effectum remissionis peccatorum *quem* (ms. quam) *habent* (ms : habetur) effusio sanguinis et cordis conversio ad deum, non debet alius modus videri remissionis peccatorum qui fit in sacramento baptismatis ab illis qui fiunt in sanguinis effusione et cordis ad deum conversione, licet forme exterioris diversitas sit.

2. *La mesure de rémission.*

Guillaume de Champeaux [1], les Sententiaires de l'école d'Anselme de Laon [2], Hugues de Saint-Victor [3], Roland de Bologne [4] enseignaient que la rémission du péché originel, comme faute, était pleine et entière. Toute culpabilité était effacée dans l'homme régénéré ; il ne subsistait plus en lui qu'une certaine faiblesse. Elle n'avait aucun caractère de péché, mais était considérée comme une peine.

Dans l'entourage de Robert de Melun, plusieurs docteurs partageaient cette manière de voir et Robert s'est fait le rapporteur et l'interprète de leurs idées. Ils sont d'avis, dit-il, qu'après la rémission, le péché originel ne subsiste plus d'aucune manière [5]. Ils argumentent comme suit. Affirmer que le péché originel est remis et que cependant il demeure, c'est énoncer deux choses contradictoires [6]. De plus, c'est prétendre que l'homme reste coupable devant Dieu après avoir reçu le pardon [7]. C'est aussi nier que le sacrement de baptême a pour effet de délivrer du péché : car l'homme n'est pas délivré du péché tant que celui-ci demeure en lui [8]. Ces raisons et d'autres semblables leur paraissent suffire pour montrer que le péché originel, une fois remis, ne demeure plus

---

1. Guillaume de Champeaux, *Sententie*, dans le *Liber pancrisis*, ms British Museum, bibl. Harley, n. 3.098, fol. 36r : Destructo peccato remanet, etc ; fol. 36v : Rursus consequenter, etc. Cfr. le texte de ces deux sentences, d'après le ms. 425 de Troyes, dans G. Lefèvre, *Les Variations de G. de Champeaux*, pp. 57 et 59.

2. Cfr. les Sentences : *De sententiis divine pagine...* British Museum, bibl. Burn. ms. 295, fo 7v et Fr. Pl. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, p. 36. Munster, 1919 — Voir aussi le recueil *Principium et causa omnium...* Oxford, Bodleian Library, laud. lat. 277, fo 11rb et Fr. Pl. Bliemetzrieder, *op. cit.*, p. 74, à comparer avec les sentences *Deus de cuius principio et fine tacetur...* Paris, Bibl. nationale, ms Latin 18.113, fo 77-78.

3. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, libr. I, parte VII, cap. xxxvii (P. L., t. CLXXVI, 304).

4. Roland de Bologne. édit. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 202. Fribourg, 1891.

5. Fo 258r : Est autem nonnullis visum ipsum (*peccatum originale*) post dimissionem nulla ratione remanere.

6. *Ibid.* Quia, si remanet, quomodo est remissum ? Et si est remissum, quomodo remanet ? Hec enim adeo sibi opposita esse videntur quod sese simul in eodem esse non patiuntur.

7. *Ibid.* Si quidem ipsum remaneret postquam est dimissum, et reus apud deum esset etiam cui est dimissum.

8. *Ibid.* Hoc autem si verum esset, denegari non posset, dimissionem peccati que fit in sacramento baptismatis hominem a peccato non liberare. Qua enim ratione verum esse posset, hominem a peccato liberatum esse, in quo ipsum peccatum peccatum remanet ?

péché d'aucune manière. Cependant, ils ajoutent, continue Robert, que quelque chose demeure, cela même qui, avant la rémission, avait le caractère de péché et qui maintenant a perdu ce caractère et n'a plus d'autre portée que d'être pour l'homme une peine et en même temps un appel à la vigilance et à la lutte. L'homme a besoin de cet aiguillon pour ne pas se laisser surprendre par l'ennemi de son âme et perdre ainsi la couronne qui lui est destinée [1].

Robert de Melun rejette ces doctrines. Pour lui, le péché originel demeure péché après la rémission. Ceux qui le contestent, dit-il, semblent ignorer la notion même de ce péché [2]. Robert base sur cette notion les arguments dont il se sert pour prouver sa thèse. Le péché originel est essentiellement la loi des membres qui s'insurge contre l'esprit. Or, par la rémission dont il bénéficie, l'homme n'est pas délivré de cette loi des membres. Donc, la rémission n'a pas pour effet que le péché originel ne soit plus péché. La loi des membres, en effet, est un mal, puisqu'elle s'oppose au bien, c'est-à-dire à la loi de l'esprit. Et aussi longtemps qu'elle subsiste, le péché demeure en l'homme. Le péché originel n'est donc pas remis dans ce sens qu'il ne demeure pas péché, mais uniquement dans ce sens que l'homme est absous de la peine due pour ce péché, c'est-à-dire de la peine éternelle [3].

La même proposition avait été avancée par Robert dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, chap. V, 12 [4].

---

1. *Ibid.* His et aliis huiusmodi credunt se quidem sufficienter posse ostendere quod peccatum originale, postquam est dimissum, nullo modo remanet peccatum. Peccatum vero aiunt non remanet postquam est dimissum, sed quod fuit peccatum. Licet enim per dimissionem peccatum, peccatum esse desinit, non tamen ipsum id esse desinit quod erat quando peccatum fuit. Id vero quod remanet, postquam peccatum esse desinit, ideo remanet ut pena sit homini et non culpa... ad pugnam et ad hominis torporem depellendum et negligentiam desidie auferendam.

2. fol. 258r : Verum, qui dicunt, peccatum originale post sui dimissionem peccatum non remanere, non videntur intelligere quid sit peccatum originale. Si enim intellexissent numquam (fo 258v) negassent, ipsum peccatum originale post dimissionem peccatum permanere.

3. *Ibid.* Si est enim peccatum originale, ut quidem est, lex membrorum que legi mentis repugnat, hec lex membrorum sicut numquam legi mentis desinit repugnare quamdiu est in homine, ita nunquam desinit esse peccatum quamdiu degit homo in carne mortali... Bonum enim bono contrarium esse non potest, neque quod est neutrum bono potest esse oppositum. Peccatum ergo originale in quantum lex membrorum est, malum est, quia bono est oppositum, id est, legi mentis... Non ergo dicitur remitti quod per remissionem peccatum esse desinat, sed quia per remissionem homo a pena absolvitur, que ei ante remissionem pro ipso peccato originali debebatur, id est, eterna... Quantum ergo ad penam debitam pro peccato originali, verum est peccatum originale dimitti, et quantum ad penam ei debitam ipsum per remissionem esse deletum. Sed non ideo verum esse oportet ipsum in homine nullum modum existendi habere.

4. Robert de Melun, *Questiones de epistolis Pauli.* De Epist. ad Rom. cap. v.

A cet endroit des *Sentences*, il développe l'argument que nous venons de résumer en faisant d'abord valoir l'expérience générale. Il n'est personne qui n'éprouve la lutte entre la chair et l'esprit. Le foyer de cette discorde ne se trouve nulle part ailleurs que dans l'homme même [1]. Il s'autorise ensuite du témoignage de saint Augustin, qui a écrit : l'homme a reçu comme châtiment de ne pas pouvoir ne pas pécher au gré de sa volonté. Cela ne s'explique que si le péché originel subsiste après le baptême [2]. Saint Paul enfin déclare ouvertement que le juste n'est pas sans la concupiscence, qui est le péché originel. L'Apôtre non seulement affirme que ce péché existe dans l'homme régénéré, mais qu'il y habite ; il y est à demeure, à l'état d'*habitus* ; il est en quelque sorte naturel à l'homme puisque au dire de l'Apôtre, nous sommes par nature enfants de colère [3]. Fort de cette autorité, Robert ne craint pas d'être blâmé comme inventeur de nouveautés de doctrine. Il se sent à l'abri de l'erreur en s'attachant aux enseignements de saint Paul. Or, le grand Docteur, parlant de la loi des membres, dit qu'elle est péché en l'homme investi de la grâce, tant qu'il demeure dans la chair mortelle. Ailleurs encore il l'appelle péché : Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel. Par cette exhortation, il veut, comme disent les saints docteurs, arracher l'homme à la domination du mal, mais il ne nie aucunement que le péché originel soit en nous.

---

12. ms. Oxford, Bodleian Library, laud. lat. 105. f° 188ra : Hoc autem in nobis per aquam baptismatis deletur, non quod ipsum essentialiter auferatur, sed quia non amplius ad penam gehenne imputatur.

1. Robert de Melun, *Sententie*, f° 258v : Quod fere singulis horis atque momentis singuli hominum verum esse experiuntur. Nam nullus omnino est qui pugnam que inter carnem et spiritum est cum magna molestia non sentiat... Talis procul dubio fructus ex tali oritur radice, que ubi sit, si in homine non est, nulla ratione inveniri potest.

2. *Ibid.* Quid enim aliud augustinus significare voluit quando dixit : quia noluit homo non peccare quando potuit, inflictum est ei non posse cum velit. Unde ergo est quod homo non potest non peccare, si aliquando est sine peccandi fomite ?

3. *Ibid.* Quare autem scriptum est, quod caro concupiscit adversus spiritum si homo iustus est sine concupiscentia que est peccatum originale ?... et castigo corpus meum et in servitutem redigo ? Hec apostolica dicta indubitanter demonstrant peccatum originale post baptismum etiam in iustis esse. Quod eiusdem apostoli auctoritate manifestius declaratur, ubi dicit : iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum... Quod non solum manere ostendit, sed etiam habitare, quod multo plus est quam manere : manent quippe quedam que non habitant. Nam illa proprie habitare dicuntur que habitus vocabulo vere possunt nominari, id est, que penitus sunt immobilia vel que absque magna difficultate a subiecto in quo sunt separari non possunt... Est enim fere impossibile quod homo in statu vite presentis sit sine peccato originali, quod est ei quodammodo naturale, iuxta dictum apostoli dicentis : natura sumus filii ire,

Celui-ci demeure après le baptême : les preuves exposées ci-dessus l'établissent à l'évidence [1].

Cependant, si le péché originel subsiste en l'homme régénéré, avec quels caractères s'y trouve-t-il ? Présente-t-il encore le caractère de péché, ou simplement celui de peine ? Ou bien, est-il peine et péché à la fois ? Il n'y a pas de doute, répond Robert, qu'il subsiste comme peine. Car tout péché étant la corruption d'un bien est de ce fait même une peine [2]. Et surtout le péché originel, que certains docteurs appellent une langueur de la nature humaine, et que l'Apôtre considère comme la source de l'impuissance à faire le bien et à repousser le mal [3]. N'est-elle pas aussi une peine, la lutte incessante entre la chair et l'esprit qui est dans l'homme par suite du péché originel ? Celui-ci est une peine dans tous les individus de la race humaine, dans les enfants aussi bien que dans les adultes [4]. L'enfant qui ne sent pas encore en lui la contradiction et la lutte, éprouve cependant des douleurs physiques. Il est privé de l'usage de la raison. Quelle est la cause de cette privation, demande Robert, sinon le péché originel [5] ? L'enfant, il est vrai, n'a pas

---

1. *Ibid.* Quod autem apostolus dicit et sancti doctores apostolum exponentes nullo novitatis amore vel timore dicere formidamus. Unde et eius auctoritatem sequentes, dicimus post susceptum sacramentum baptismatis peccatum remanere. In persona namque hominis gratie et per baptismum regenerati loquebatur quando dixit : iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum... sicut et alibi, ubi dixit : non regnet peccatum in vestro mortali corpore. Quod sancti doctores exponentes, dicunt, apostolum non peccatum omnino tollere sed regnum peccati, id est, dominium... Manet enim post baptismum, quod ex predictis indubitanter cognosci potest.

2. *Ibid.* f° 258v-259r : Verum quid maneat : pena tantum, an culpa tantum an pena et culpa — quod pars erat questionis presentis — per ea ipsa quibus manere probatum est, facile a dubitatione absolvi potest. Quippe non potest aliquid peccatum esse et pena non esse. Siquidem omne peccatum corruptio quedam est, omnis autem corruptio pena.

3. *Ibid.* f° 259r : Ex quibus colligitur per illationem necessarie consecutionis omne peccatum penam esse non solum actuale, sed precipue originale, quod a doctoribus sancte ecclesie in nonnullis scripture locis langor nature appellatur... Sine dubio peccatum originale langor quidam est. Quod apostolus manifeste ostendit dicens : scio enim quod non habitat in me, id est, in carne mea bonum ; nam velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. — Je ne puis manquer de faire remarquer ici que Robert de Melun, à cet endroit,oublie ou rétracte tacitement ce qu'il avait dit précédemment dans sa critique de la notion du péché originel' défini comme langueur de nature. Cf. cette revue, t. VII (1913). pp. 709-711.

4. *Ibid.* In omni quippe pugna labor est et ubicumque labor et pena. Hec autem universaliter toti humano generi est communis. Nullus namque est nec infans nec adultus qui huius pene non patiatur afflictionem.

5. *Ibid.* Parvuli enim licet illam non sentiant contradictionem que est inter spiritum et carnem, alias tamen penarum sentiunt dolores quarum certissima indicia sunt vagitus et fletus... Unde vero sit, si ex peccato originali non est, quod parvulus in infantili etate ratione uti non potest, non facile ut mihi videtur, ostendi potest.

conscience de cette privation ; il l'ignore. Mais, cette ignorance même est une peine. Une peine aussi est le désir immodéré de boire et de manger qui le tourmente [1]. Au surplus, le péché originel ne subsiste pas simplement comme peine, il demeure aussi comme faute. Cette affirmation ne demande pas de preuve, puisqu'il a été montré plus haut que le péché originel est encore péché après le baptême [2].

Il convient de noter que Robert de Melun n'est pas seul, au douzième siècle, à défendre ces troublantes doctrines. Gandulphe de Bologne nous a légué le même enseignement touchant la permanence du péché originel dans l'homme baptisé [3]. De plus, il a répondu à l'objection signalée plus haut par Robert de Melun et laissée par lui sans réplique : si le péché originel demeure après le baptême, comment peut-on soutenir que ce péché est remis. Il est remis, explique Gandulphe, en tant que son empire est mitigé ; il n'est pas remis dans ce sens qu'il est effacé. Ou encore, il est remis parce qu'il n'entraîne plus l'éternelle damnation ; mais,en lui-même il subsiste et il entraîne toujours la peine de la mort temporelle [4]. Pierre Lombard aussi affirme sans hésitation que le péché originel demeure après le baptême. Mais cette commune formule ne recouvre pas chez lui la même doctrine. A l'encontre de Robert de Melun et de Gandulphe il nie que ce péché garde dans

---

1. *Ibid.* Quod anime sine dubio magna est pena, licet ipsa hoc ignoret, quia et ipsa ignorantia que nonnulla creditur esse pars culpe originalis non minima est pena, que cum ipsa concupiscentia est in anima parvuli ; quarum utraque magna est oppressio anime : quia per istam, id est, ignorantiam nescit quid patiatur vel agat ; per illam vero, id est, concupiscentiam immoderate cibum et potum affectat ; quod item magna est pena.

2. *Ibid.* Quia vero in responsione que ad precedentem questionem facta est, ipsum peccatum originale peccatum esse post dimissionem ostensum est, et in illa responsione quam ad presentem questionem fecimus post dimissionem penam manere probatum est, firmissime atque verissime concludi potest, ipsum post sui dimissionem culpam et penam remanere.

3. Gandulphe de Bologne, *Sententie*, ms Turin, A, 57, f° 45 ^{vb} : Lex ista que est in membris, ut expositum est, remissa est regeneratione spirituali et manet in carne mortali : quia reatus solutus est sacramento, id est, eterna dampnatio remissa est per baptismum quo renascuntur fideles ; manet autem quia ipsa lex, id est, originale peccatum operatur desideria contra que dimicant fideles. Patet ergo ex his predictis, originale peccatum manere post sacramentum baptismatis.

4. *Ibid.* f° 46ra : Sed sententie qua intelligitur peccatum originale manere post sacramentum baptismatis opponitur ista : Si originale peccatum post baptismum manet, ergo non est in baptismo dimissum. Ad hoc dici potest quod non est in baptismate dimissum, id est, deletum. Est tamen in baptismate dimissum, id est, remissum, quod est mitigatum. Est ergo dimissum quantum ad eternam dampnationem ; manet tamen essentialiter et quantum ad reatum temporalis mortis.

le baptisé un caractère de péché ; il ne demeure après le baptême qu'à titre de peine [1].

Pour tous ces auteurs, saint Augustin est la source où ils prétendent puiser leur doctrine. Impossible cependant, d'interpréter le Docteur d'Hippone suivant des sens aussi divers. C'est Pierre Lombard qui a le mieux saisi et rendu la vraie pensée de saint Augustin. Dans l'interprétation de cette question, il détient aisément la palme.

IV. Réviviscence du péché originel.

Nous approchons du dernier chapitre de cet intéressant traité sur le péché originel. La dernière question soulevée par Robert de Melun est double. Le péché originel est-il remis à tous les adultes par la seule réception du baptême, même à ceux qui le reçoivent sans contrition ? Le péché originel peut-il revivre dans l'âme [2] ?

Toutefois, avant de savoir dans quel sens il résout ces problèmes, nous avons à passer par une longue digression, dont le sujet se rattache à la question précédente, touchant les effets du sacrement de baptême dans l'âme des enfants. Robert a été impressionné par des doctrines nouvelles dont il vient d'avoir connaissance et qu'il trouve pleinement absurdes ; il en est tellement ému que la question qu'il a entamée perd soudainement pour lui tout l'intérêt qu'elle présente, et qu'il veut avant de la reprendre s'être persuadé d'avoir mis ces novateurs à la raison. Leurs prétentions allaient à dire que les enfants recevaient par le sacrement de baptême la foi, l'espérance et la charité [3]. Cette théorie avait paru inacceptable à Pierre Lombard [4]. Robert de Melun, à son tour, proteste avec vigueur contre cette doctrine. Le suivre

---

1. Pierre Lombard, *Libro II Sententiarum*, dist. XXXII, cap. I. (Edit. 2ª, Quaracchi 1916, p. 473-476).

2. Robert de Melun, *loc. cit.*, Est autem nono quesitum loco, an in sacramento baptismatis omni qui baptizatur peccatum originale dimittatur, an redire sit credendum eo modo quo alia peccata post dimissionem redire asseruntur.

3. *Ibid.* Verum de illa dimissione peccati originalis que in parvulis fit, quedam inaudita atque impossibilia nuper predicari audivi. Estimaverunt enim quidam atque docuerunt in ipsa susceptione baptismatis parvulos participes fieri fidei, spei et caritatis, id est, ipsos parvulos fidem, spem atque caritatem suscipere dogmatizabant, quod forsitan his de causis ab eis factum est, quia putabant animas parvulorum a reatu peccati originalis absolvi non posse, nisi merito fidei, spei et caritatis.

4. Pierre Lombard, *Libr. IV Sententiarum*, dist. IV, cap. VII. (Edit. Quaracchi 2ª, 1916, p. 771, in fine).

dans les développements qu'il donne à sa pensée nous mènerait trop loin ici. Qu'il nous suffise de noter, que ses protestations lui fournissent l'occasion de mettre en relief le double caractère, intellectuel et affectif, de la foi, et d'insister sur le mode suivant lequel les enfants parviennent au salut éternel. Ils l'obtiennent non par leur propre mérite, mais par le mérite du Christ, leur chef, dont ils acquièrent la grâce par le baptême. Ils sont appelés innocents, mais ils ne peuvent être appelés des justes : ce titre ne convient qu'à ceux qui, par l'exercice des trois susdites vertus, sont devenus semblables au Christ. Et laissant courir sa plume, Robert s'attache à expliquer la portée des obsèques que l'Église célèbre pour les enfants morts dans l'innocence baptismale. Par ces cérémonies, l'Église, de l'avis de Robert, tient à signifier que les enfants ne doivent point leur salut à leur propres mérites, mais uniquement à la grâce de Dieu et au secours de ceux qui les ont assistés au baptême [1].

Robert de Melun n'a pas été suivi pour ce qui est de la thèse principale signalée ci-dessus, d'après laquelle les enfants ne reçoivent pas dès leur baptême les vertus théologales. La question, cependant, demeura indécise longtemps encore dans l'École. Innocent III signale, vers 1201, les deux opinions qui avaient cours de ce temps, sans se prononcer pour l'une de préférence à l'autre [2]. Dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, III P. Qu. LXIX, art. 5, nous retrouvons, dans la première objection, l'un des arguments formulés par Robert de Melun. L'Ange de l'École rejette comme fausses les conclusions de Robert de Melun. Le lecteur connaît la déclaration faite en la matière par le Concile de Vienne, en 1311, et qui a fixé la doctrine [3].

Les réponses données ensuite par Robert aux questions posées plus haut sont remarquables, cette fois, par leur brièveté. Il s'explique d'abord sur l'opportunité de poser la première de ces questions. C'est qu'il est difficile et même impossible de ressentir de la componction pour un péché que l'on n'a pas commis [4]. Il semble par suite

1. ROBERT DE MELUN, *Sententie*, loc. cit., f° 259v-261r.

2. Cfr. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 410.

3. Cfr. DENZINGER-BANNWART, loc. cit., n. 483.

4. ROBERT DE MELUN, *Sententie*, loc. cit., f° 261r : Quod vero omnibus qui unda sacri fontis abluuntur ipsum (*pecc. orig.*) remittatur, inde forsitan vult aliquis ostendere, quia non videt quod per cordis compunctionem et gemitum ipsum possit remitti nec per aliquam exteriorem satisfactionem... Penitentia enim non

manifeste que le baptême accorde le pardon sans que le baptisé ait besoin de s'exciter à la pénitence. Tel était l'avis de quelques docteurs. Ce n'est pas celui de Robert de Melun. Il leur oppose l'autorité de l'Église ; il leur rappelle que la colombe de la paix ne descend pas à un èndroit souillé ; que le Saint-Esprit, qui est figuré par la colombe, ne vient pas dans une âme qui n'est pas simple et droite ; que le baptême, enfin, ne peut conférer le pardon à moins qu'on ne devienne un membre du Christ [1]. Ceux-là donc dont la volonté demeure attachée au péché ne peuvent jouir des fruits du baptême. C'était bien l'avis de la majorité des théologiens de l'époque [2].

La question de la réviviscence, après une chute, des péchés pardonnés, était vivement discutée du temps de Robert, et n'eut sa solution définitive qu'avec saint Thomas d'Aquin [3]. Personne ne s'étonnera que le même problème fût posé par rapport au péché originel. Nous trouvons, d'abord, dans les *Sentences* de Robert de Melun, touchant la thèse de la réviviscence des péchés actuels, deux aspects de la question. Il distingue péchés d'une même espèce et péchés d'une espèce différente [4]. Si l'on accepte la thèse pour des péchés d'une même espèce, est-on en droit de la maintenir quand il s'agit de péchés d'espèce différente ? Le péché d'homicide qui avait été commis et pardonné renaît-il dans l'âme du pécheur qui dans la suite se rend coupable de vol ?

Robert tranche cette question dans un sens nettement

---

est nisi de propria culpa... Est autem penitentia, fletus preteritorum peccatorum et cautela futurornm cum cordis compunctione, propter deum habita. Hoc pro peccato originali nemo facit.

1. *Ibid.* Quod tamen ecclesia non recipit, que pro certo tenet illis sacramentum baptismatis non prodesse qui ficte illud suscipiunt vel qui absque omni cordis *contritione* (ms : convictione) sacri fontis unda abluuntur. Super fictos enim et in proposito peccandi perseverantes columba non descendit, que avis est perfecte simplicitatis nec in locis lutosis residere solet... Ita et spiritus sanctus, qui per columbam designatur in corda fictorum non descendit... nulli namque *ipsum* (ms : ipsi) (*pecc. orig.*) dimitti iustum est qui non fuerit factus membrum christi, in quo solo tam originalia quam actualia dimittuntur peccata.

2. Robert de Melun avait déjà donné la même solution dans les *Questiones de divina pagina*, ms. cité, f° 93 rb.

3. Cfr. J. de Ghellinck, S. I. *La réviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe de Bologne*, dans *Nouvelle Revue théologique*, p. 400-408. Tournai, Casterman, 1909.

4. Robert de Melun, f° 261v : Verum an solum de peccatis eiusdem generis hoc asserendum sit, an etiam idem in peccatis diversorum generum sit, forsitan querit aliquis.

Cette distinction ne figure pas dans les *Questiones de divina pagina*. où Robert traite, à deux reprises, le même problème. Cfr. ms. 1977, Bibl. nationale, à Paris f° 87vb et 91ra.

négatif [1]. Et sans transition, il formule la même conclusion en ce qui concerne le péché originel. Comment celui-ci pourrait-il revivre, par suite d'un nouveau péché de l'espèce, puisqu'il est impossible à tout homme de récidiver en cette matière. Il n'est pas même vrai de dire, ajoute Robert, que ceux qui l'ont contracté dès leur origine, dans le flot de la génération humaine, l'ont commis une première fois. Le péché originel, quand il est remis, n'entraîne plus jamais la peine éternelle. Seuls les péchés actuels déjà pardonnés, revivent après une rechute dans la même espèce de péché [2].

Le traité sur le péché originel de Robert de Melun se termine ici. Le ms 191 de Bruges que nous avons suivi, et qui seul renferme tout ce traité, ne porte ni épilogue, ni *explicit* qui nous permettent d'assurer que nous possédons tout ce que Robert de Melun avait projeté de dire sur le sujet. Mais plus d'un lecteur peut-être sera d'avis que Robert a manié la plume beaucoup trop longtemps et qu'il aurait pu nous livrer toute sa pensée avec toutes ses nuances dans un style plus concis et une forme plus succincte. Nous admettons cette critique dans une certaine mesure. Mais, malgré ses longs développements, ses répétitions, ses digressions — et certaines erreurs — ce vétéran des écoles de Paris du milieu du douzième siècle, ce défenseur de l'orthodoxie n'est-il pas toujours intéressant ? Son traité sur le péché originel est, de toutes les monographies du moyen-âge que nous connaissons sur cette matière, le plus complet ; il est, pour l'histoire des doctrines, d'une importance exceptionnelle.

Louvain. Raymond-M. MARTIN, O. P.

---

1. *Sententie*, loc. cit., Quod quare fieri possit nulla in presenti mihi ratio verisimilis occurrit. Qua namque ratione pro culpa homicidii reus erit iste qui furtum fecit, cum post penitentiam de culpa homicidii perfecte expletam, nec voluntatem homicidium faciendi habuit, nec etiam habere voluit ; et ideo que causa erit quare pro culpa homicidii etiam reus apud deum sit, licet furtum commiserit ?

2. *Ibid.* Peccatum ergo originale quomodo potest redire cum non possit iterari, id est, iterum fieri ? Iterum vero fieri non potest, cum nec sit semel factum. Semel ab his factum non est cuius originale est, id est, qui illud a sua origine habent, id est, ab adam. Unde et scriptura illud alienum appellare consuevit. Ex quo est manifestum quia numquam ab eis est factum qui illud ab origine ducunt. Et ideo, ut dictum est, ab eis iterari non potest ; nec ergo post dimissionem redire, cum ea sola peccata redire verum sit que post dimissionem repetuntur.

NOTE

LE SACRIFICE CHEZ LES PRIMITIFS D'APRÈS M. LOISY

On a reproché à M. Loisy, à propos du livre auquel il a donné ce titre d'apparence modeste : *Essai historique sur le Sacrifice*[1], sa doctrine et ses tendances évolutionnistes et son manque d'objectivité historique ; ce qui paraît à mes yeux particulièrement regrettable, ce sont les importantes lacunes qu'offre sa formation ethnologique. La connaissance approfondie de l'ethnologie jusque dans ses détails et surtout de sa méthode est indispensable à l'historien des religions. Or combien peu M. Loisy se montre-t-il au courant des progrès de cette science ! Pas une seule fois, si je ne me trompe, il ne cite les revues ethnologiques, étrangères ou françaises, dans lesquelles se reflète pourtant la vie actuelle de l'ethnologie. Par contre, on voit figurer partout comme source d'information les ouvrages de Frazer, avec des citations dans le genre de celles-ci que je prends au hasard (p. 309) : « On peut en voir les détails dans les savants ouvrages de Frazer. »

M. Loisy ne dit absolument rien des questions fondamentales de principes et de méthode agitées par l'école historico-culturelle en Allemagne[2] : aucune page ne laisse soupçonner qu'il connaisse le mouvement analogue qui s'est produit en Amérique[3] et en Angle-

1. Alfred Loisy, *Essai historique sur le Sacrifice*, Paris, E. Nourry, 1920 ; grand in-8° de 552 pp.

2. Cf. G. Schmidt, *Voies nouvelles en Science comparée des Religions et en Sociologie comparée*, dans *R. sc. ph. th.*, V. (1911), pp. 46-74. — Id. — *Die kulturhisorische Methode in der Ethnologie*, dans *Anthropos*, VI. (1911), pp. 1010-1036. Cf. *ibid.*, VII. (1913), pp. 252 ss.

3. Fr. Boas, *Ethnological Problems in Canada*, dans *Journal of the Anthropological Institute*, XL. (1910), pp. 529 ss. — John R. Swanton, *Some Anthropological Misconceptions*, dans *American Anthropologist*, New Series XIX. (1917), pp. 459-470. — Clarke Wissler, *Psychological and historical Interpretation for Culture*, dans *Science*, XLIII. (1916), pp. 193-204. — A. Kroeber, *The Superorganic*, dans *Ame-*

terre [1]. Que ces discussions et ce mouvement aient apporté quelques changements dans les appréciations des ethnologues, on peut s'en rendre compte, par exemple, par ce que le savant Américaniste A. Kroeber écrit dans sa critique d'un évolutionniste récent, Freud : « C'est le vieil expédient des hypothèses en l'air : si ces théories étaient considérées comme de simples châteaux de cartes, on s'y abandonnerait moins souvent. De peur que cette critique n'apparaisse inutilement sévère à quelque pionnier d'ethnologie hardi et entraînant, ajoutons qu'elle s'applique avec une égale rigueur à la majorité des ethnologues dont la renommée et l'intérêt qui s'attachent à leurs livres ont servi Freud : Reinach, Wundt, Spencer et Gillen, Lang, Robertson Smith, Durkheim et son école, Kean, Spencer, Aveburg, et son inséparable Frazer [2]. » Dès 1913, M. Loisy aurait eu la possibilité de se documenter sur toutes ces questions importantes par la lecture des deux comptes-rendus de la « Semaine d'Ethnologie religieuse » qui en ont donné un rapport assez détaillé [3].

Qu'on ne croie pas que ce soient là de vaines querelles de quelques purs théoriciens. Non, il s'agit en réalité des fondements de l'ethnologie et de la science des religions : faute de les assurer, les constructions qu'on élève sont caduques. C'est le cas de l'ouvrage de M. Loisy : il manque d'une base solide : une théorie consistante sur le sacrifice chez les Primitifs.

***

D'après M. Loisy, le sacrifice se compose de deux éléments : une action magique qui a pour but d'exercer une influence physique contraignante sur la nature et un don rituel, l'offrande ; ces deux éléments existaient d'abord séparément ; le premier, l'action magique, serait plus ancien que le second, l'offrande. Cette action magique

---

rican Anthropologist, N. S. XIX. (1917), pp. 163-213. — Voir la discussion de ces études et d'autres dans mon article : *Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie*, dans *Anthropos*, XIV-XV. (1919-1920), pp. 546-564.

1. H. R. Rivers, *The Ethnological Analysis of Culture, Meeting of the British Association for the Advancement of Science*, Portsmouth, 1911, Presidential Adress. — H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, vol. II, pp. 1-8, 586-596.

2. *American Anthropologist*, N. S. XXII. (1920), pp. 51-52. — Sur Frazer, voir aussi Fr. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911, pp. 87 ss.

3. *Compte-rendu analytique de la Ire Session de la Semaine d'Ethnologie religieuse*, Paris-Bruxelles, 1913 ; *Compte-rendu de la IIe Session de la Semaine d'Ethnologie religieuse*, Paris, 1914.

sans le don rituel, M. Frazer croit l'avoir trouvée chez les « Arunta ». On comprend donc que ces « Arunta » soient devenus chers à M. Loisy comme à tant d'autres évolutionnistes, aussi les cite-t-il à tout propos[1].

Nous pouvons saisir ici sur le vif la méthode de M. Loisy.

Le seul fait qu'il croie avoir trouvé chez les Aranda uniquement l'action magique sans l'offrande et sans la prière, lui suffit pour établir le caractère extrêmement primitif de cette tribu. Après avoir introduit les Aranda pour la première fois à la page 23, il écrit : « Dans cette économie du sacrifice, l'idée d'offrande, là où elle se fait jour, est accessoire et adventice, on peut dire non primitive. L'idée dominante, originairement l'idée unique, est celle de l'action. Cette action, d'ailleurs, ne s'exerce pas sur des personnalités bien distinctes et bien fermes, mais plutôt sur des êtres naturels compris comme des forces vivantes, et le rite sacrificiel lui-même est une de ces forces. Il ne s'agit pas plus, et encore moins, d'hommage que de simple offrande, et il n'est pas davantage question de prière. Si des formules accompagnent l'action, elles sont aussi un acte efficace, elles ont le caractère d'incantation. Du moins est-ce de l'incantation qu'on est parti, et la supplication n'est venue que plus tard, quand la force ou l'esprit ont été suffisamment individualisés en une personnalité supérieure que l'on puisse implorer. » (p. 25)[2].

Dans ces phrases nous avons l'expression classique de ce que M. Loisy pense être l'état primordial des choses relativement au sacrifice. Or qu'apporte-t-il pour prouver qu'il en est vraiment ainsi ? Rien, absolument rien. M. Loisy croit ardemment au caractère primitif des Aranda : cette foi ardente est la seule raison qu'il puisse invoquer.

Il est vrai qu'à certains moments des doutes menacent d'ébranler la fermeté de sa foi. Par exemple, à la page 467, il commence à décrire les premières étapes de l'évolution religieuse à partir des Aranda[3], et après avoir esquissé un aveu : « Ces cultes n'en ont pas moins une

1. Les citations sont beaucoup plus nombreuses que ne l'indique l'Index alphabétique à la fin de l'ouvrage.

2. Cf. aussi p. 228.

3. « Par ces rites et les rites de pluie le culte des Arunta prélude aux grands rites de saison qui se rencontrent chez les peuples plus avancés en culture... L'effusion du sang humain dans certains rites totémiques... *annonce* les emplois du sang sacrificiel dans maintes religions de civilisés. On parle *déjà* vaguement de mort et de vie nouvelle... » etc. — C'est moi qui souligne.

longue histoire et peut-être même portent-ils certaines marques de décadence » (p. 468), il continue d'écrire imperturbablement : « Ce sont néanmoins des cultes, et on peut les prendre pour point de départ. »

Les doutes reviennent, cependant, à la page suivante, où ils se dissimulent au milieu d'une longue note, à l'occasion de certains êtres suprêmes des tribus australiennes du sud-est « en qui l'on a parfois voulu voir des dieux suprêmes, ou même Dieu ou bien le dieu « tribal » (p. 469, note 1) ». M. Loisy, en effet, se voit forcé d'admettre comme probable qu'Altjira et Tuanjiraka, ces deux êtres mystiques des Aranda, « sont un débris de la même conception ». C'est donc que la phase de développement représentée chez les Aranda, phase de décadence, n'est pas primitive mais relativement jeune. A cette objection, qui se lève tout naturellement dans l'esprit du lecteur, M. Loisy ne peut opposer que cette réponse : « La discussion de ce point (sur les êtres suprêmes des tribus de l'Australie) est en dehors de notre sujet. » Non pas, nous sommes au contraire au centre même du sujet. Car, plus haut, n'avait-on pas écrit que l'action magique « ne s'exerce pas sur des personnalités bien distinctes et bien fermes, mais plutôt sur des êtres naturels compris comme des forces vivantes » (p. 25) ? Et maintenant l'on avoue ouvertement que le manque de distinction nette et ferme que l'on trouve dans une de ces personnalités, chez les Aranda, vient de ce que cette personnalité s'est effacée, qu'elle est dégénérée, et que jadis, dans un état antérieur, elle était mieux définie. M. Loisy retomberait pleinement dans le vrai, s'il voulait se persuader, au surplus, que dans cet état antérieur il n'y avait pas de formules magiques exerçant une influence contraignante sur ces êtres suprêmes, mais bien un culte et des prières qu'on leur adressait : il pourrait s'en convaincre s'il daignait jeter un regard sur ce que j'ai écrit à ce sujet dans mon ouvrage sur *L'origine de l'idée de Dieu* [1].

Que les Aranda, en comparaison avec les tribus du sud-est de l'Australie, forment une tribu qui n'est pas primitive, M. Loisy pourrait le voir dans mes recherches sur *La division des Langues australiennes*, [2] d'où il

1. *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W., 1912, pp. 222 ss., 266 ss., et surtout pp. 278-408.

2. *Die Gliederung der australischen Sprachen*, Wien, 1919 ; étude parue d'abord dans l'*Anthropos*, VII. (1912) à XIV-XV. (1919-1920), et couronnée par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (prix Volney).

résulte que les Aranda constituent la couche la plus jeune de toutes les tribus de l'Australie. Parmi les tribus du sud-est, il existe, par contre, un état encore prétotémique qui ne connaît pas d'action rituelle exerçant une influence contraignante sur les êtres suprêmes. Nous avons donc ici des êtres suprêmes sans et avant la magie.

En un autre endroit, M. Loisy glisse sur le caractère non-primitif des Aranda : mais cette fois son manque de formation ethnologique le préserve de nouvelles objections contre sa thèse fondamentale sur l'action magique. Pages 35 et suivantes, il insiste longuement sur ce fait, que la femme est souvent exclue du rôle de sacrificateur. Il remarque que, si cet état de choses existe maintenant également chez les Aranda en ce qui concerne les cérémonies totémiques, dans leurs mythes se reflète un état antérieur. Il risque alors la conjecture que des changements seraient « survenus au cours des temps dans l'organisation sociale de la tribu. A une sorte d'égalité primitive entre les sexes aurait succédé une façon d'asservissement de la femme à l'homme, qui aurait pris seul en main la direction des affaires intéressant la collectivité » (p. 38). Si M. Loisy était un peu plus versé dans la discussion des questions ethnologiques il aurait vu ou, du moins, il aurait lu que chez les Aranda est attesté un état antérieur de succession matrilinéale [1].

Mais cette constatation devient dangereuse pour la thèse de M. Loisy. Si, en effet, les Aranda ont eu jadis la succession matrilinéale, il appert qu'ils se sont trouvés au même niveau de développement culturel que, par exemple, les indigènes des îles Banks et des Nouvelles-Hébrides, chez lesquels se retrouve la même succession. Or ces îles appartiennent au district des îles mélanésiennes, pour lesquelles M. Loisy se voit forcé d'écrire : « La notion d'esprits s'y fait jour très nettement, et la personnalité des esprits étant bien accentuée, les ressources étant d'ailleurs plus abondantes et plus régulières que chez les indigènes de l'Australie, il se fait aux esprits des offrandes régulières et même, dans certaines îles, des sacrifices de porc » (p. 469). Il paraît donc que les Aranda ont eu également jadis les offrandes et les sacrifices et qu'ils les auraient perdus uniquement faute de matières dans

1. W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, dans *Zeitschrift für Ethnologie.*, 1908, pp. 895-896. — Cf. *Der Ursprung der Gottesidee*, pp. 367, 369.

les déserts de l'Australie. De même, M. Loisy avoue (p. 472), qu'il y a là « l'idée de puissance divine, mue par une volonté personnelle... et la croyance à des esprits auxquels on a recours » par la prière. Là non plus, il n'est pas juste de dire, comme le fait M. Loisy, que les Aranda ne sont *pas encore* parvenus à ce stade ; ils l'ont bien plutôt déjà *dépassé*.

Enfin il est tout à fait surprenant que M. Loisy n'ait pas essayé de prouver le caractère primitif des Aranda, que depuis longtemps des ethnologues avaient nié ou mis en question. Dès 1908, dans l'article cité plus haut, je me suis occupé des différentes opinions émises à cet égard ; j'y ai aussi relevé les multiples relations qui existent entre le totémisme des Aranda et celui des indigènes des îles du détroit de Torrès [1]. Depuis lors, la position des adversaires du caractère primitif des Aranda est devenue encore plus solide, et les relations de totémisme que j'avais établies sont devenues scientifiquement certaines par les recherches que j'ai faites sur la langue des Aranda [2]. Or le totémisme des indigènes des îles du détroit de Torrès est en pleine décadence, et ce sont justement ces marques de décadence qui se trouvent, et même accentuées, chez les Aranda [3]. Leurs rites pour multiplier leurs totems ont donc tout l'air d'être des formes décadentes de rites agraires de peuples de culture plus avancée.

En résumé, il est faux de prétendre que les Aranda sont un peuple primitif. D'abord, leur totémisme est décadent, de date récente et mélangé de rites agraires : le caractère contraignant de leurs rites, l'absence de prière et de sacrifice ne peuvent donc pas être désignés comme primitifs chez eux. En outre, il est positivement prouvé qu'ils ont gardé des traces indéniables d'ancien matriarcat : ce qui les place au même niveau culturel que certaines tribus mélanésiennes, où il y a de vrais dieux, des prières, des offrandes et des sacrifices. En troisième lieu, si l'on peut parler d'éléments primitifs dans la civilisation des Aranda, c'est avec une tout autre signification que celle que veut leur attribuer M. Loisy ; l'ancien être suprême, dont ils ont conservé les débris dans la figure

1. *Ibid.*, 1908, pp. 870, 874 ss., 877 ss., 898 ss.
2. *Die Gliederung der australischen Sprachen*, pp. 275-286.
3. *Die Stellung der Aranda.*, pp. 872-878.

de leur Altjira, n'est qu'une forme effacée d'êtres suprêmes, dans le genre de Baiame chez les Kamilarois et les Euahlayis avec lequel il offre plusieurs traits positifs de parenté [1]. Or Baiame est un véritable être suprême, qui inspire respect et soumission et auquel on adresse des prières [2].

***

Nous savons que, pour M. Loisy, « l'idée du sacrifice qui nous est familière implique l'association du don rituel avec l'action sacrée » (p. 26). L'auteur fait aussitôt cette réflexion assez enfantine, pour employer l'un de ses mots favoris, que le don rituel suppose « un certain développement de la vie sociale et les moyens de se procurer assez largement des ressources alimentaires ». Il semble donc ne connaître le don rituel que sous la forme d'un repas somptueux. Sur cette hypothèse tout à fait gratuite il établit sa théorie de l'origine du sacrifice. Cette théorie n'est qu'une série de conjectures, que M. Loisy se voit contraint, du reste, de reconnaître comme telles : « *Il n'est pas invraisemblable*, écrit-il, que les premières offrandes alimentaires, qui n'étaient pas proprement des sacrifices, aient été destinées à des morts, non à des esprits de la nature que l'on aurait nettement conçus comme distincts des âmes des défunts. *Il semble*, d'ailleurs, que cette distinction, pour nous importante, entre les esprits des morts et les esprits de la nature, ne soit pas d'aussi grande signification pour les hommes de moindre culture, puisque, chez *beaucoup* de non-civilisés ou de demi-civilisés, la ligne de démarcation est assez flottante entre ces deux catégories d'esprits » (p. 131) [3].

Le procédé est assez simple : *Il n'est pas invraisemblable*... Comment peut-on édifier quelque chose de certain sur de telles prémisses ? Aussi, en un autre endroit, M. Loisy nous assure-t-il que cette proposition n'est pas douteuse : « C'est dans le culte des morts qu'il nous est donné de constater *le plus sûrement*, dès l'antiquité la plus reculée, la pratique du don alimentaire, pratique à laquelle par un côté de ses origines se rattache le sacrifice » (p. 11-12). La même inconsistance se manifeste en

1. *Der Ursprung der Gottesidee*, pp 368-369, 372-373.
2. *Ibid.*, p. 391.
3. C'est moi qui souligne, ici et dans les citations suivantes.

ce qui concerne la seconde proposition qui vise à réduire et, finalement, à supprimer la distinction entre les esprits de la nature et les esprits des morts [1]. Mais, dans ce cas, l'inconsistance est voulue, parce qu'indispensable à la théorie de l'auteur : s'il y a des « sacrifices » dans le culte des morts, comment s'expliqueront-ils, sinon justement par cette distinction prétendue flottante entre les esprits de la nature et les esprits des morts ? Les sacrifices offerts aux premiers se seraient glissés dans le culte rendu aux morts.

Toute la collection de « faits » relatifs au culte des morts que M. Loisy invoque (pp. 131-188) pour confirmer ses deux propositions conjecturales, n'a pas plus de valeur. Tout d'abord, elle est extrêmement incomplète : la plupart des matériaux, en ce qui regarde les peuples primitifs, sont empruntés à l'inévitable Frazer et à quelques articles de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings. M. Loisy n'a pas cru devoir acquérir une connaissance personnelle du sujet : c'est ainsi que, parlant des tribus de l'Australie, il ne cite pas l'article si bien documenté de N. W. THOMAS [2], et que, traitant des peuples de l'Amérique, il ignore le livre de Th. PREUSS [3] et passe sous silence les faits assez étendus que j'ai recueillis moi-même sur cette matière [4].

Puis, il y a ici de nouveau un paralogisme manifeste dans l'argumentation de M. Loisy. A la page 12, il nous dit : « C'est surtout en considération de ces humbles religions où n'apparaît guère la préoccupation de dieux célestes, que nous traiterons d'abord du sacrifice dans le culte des morts. » Et quels sont, en réalité, les tribus et les peuples qu'il introduit dans cette collection de faits ? Dans l'Australie, après les Aranda et tribus alliées, les tribus de Victoria, les Turbal et les tribus du Port Jackson ; dans la Mélanésie, certaines tribus des îles Salomon ; en Indonésie, les Batak ; puis, indistinctement, les tribus de Madagascar ; en Afrique, les Ewe, les Banyoro,

---

1. Voyez, par contre, p. 12 : « Mais *sans doute* y a-t-il une phase de l'évolution humaine et religieuse où les deux notions se touchent, étant encore tout près de leur origine, et où l'étroite association que les esprits de la nature et les morts ont gardée en beaucoup de religions est la forme naturelle du culte. »

2. *The Disposal of the Dead in Australia*, dans *Folk-Lore*, XIX. (1908), pp. 388-408.

3. Th. PREUSS, *Die Begräbnisarten der Nordamerikaner und Nordostasiaten*, Königsberg, 1894.

4. W. SCHMIDT, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1913, pp. 1039, 1073-1081, 1109, 1112.

les Warundi, les Basuto, les Baganda, pour ne citer que ceux-là ; en Amérique, les Zuñi, les « Mexicains » ; en Asie, les Chinois, les Japonais, les Sumériens et les Sémites, les Indiens, les Perses, les Scythes ; enfin les anciens peuples de l'Europe (pp. 132-162). En vérité, sont-ce là « de ces humbles religions où n'apparaît guère la préoccupation des dieux célestes ? »

Enfin, cette collection est sans aucune force probante dans un essai *historique* sur le sacrifice, parce que l'auteur n'a pas fait la moindre tentative pour parvenir à une sériation vraiment historique de ces faits. Il s'est contenté de les ramasser et de les grouper géographiquement, en insérant çà et là quelques remarques de nature à leur donner cette apparence d'évolution ascendante dont le plus haut degré ou le terme ultime sera constitué par les religions ou les « économies de salut » (pp. 188 ss.). Ailleurs M. Loisy n'a pas été sans remarquer que ces religions de salut avaient des relations étroites avec certaines sociétés ou confréries secrètes (pp. 403 ss.), mais il ne se soucie pas d'établir l'âge ethnologique et donc la position historique de celles-ci. Et, quoiqu'il parle vaguement des initiations australiennes (p. 403), il ne se doute certainement pas qu'il existe déjà une initiation avec l'idée de mort et de résurrection dans la deuxième couche ethnologique, celle dite du boumerang, dans la tribu des Yuin dans l'Australie du sud-est [1]. On ne peut donc pas soutenir que les religions de salut ne se trouvent qu'à la fin d'un très long développement.

Pour conclure, disons que la théorie de M. Loisy sur l'origine des offrandes dans le culte des morts n'a rien d'historique.

J'ajoute, en terminant, que M. Loisy n'a pas vu, — et ces faits sont connus depuis longtemps, — qu'il y a des peuples, dont le caractère ethnologique hautement primitif ne saurait être contesté, chez lesquels se rencontre le sacrifice sous la forme d'offrandes primitiales : ce sont les Pygmées. Or, chez les Pygmées, les offrandes primitiales n'ont aucune relation avec le culte des morts ; elles sont consacrées à un véritable Etre suprême [2].

Il y aurait d'autres considérations à faire sur ces offran-

---

1. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, pp. 382-386.

2. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen*, Stuttgart, 1910. — Cf. *Der Ursprung der Gottesidee*, pp. 163-166.

des primitiales[1] : bien loin que la figuration rituelle y soit, à l'origine, nécessairement magique, comme le prétend constamment M. Loisy (pp. 59 ss.) sans même essayer d'apporter une vraie preuve historique, le sacrifice y apparaît avec le caractère bien défini d'hommage et de reconnaissance et donc avec des traits moraux. Mais ce que j'ai dit me paraît suffire à montrer que les conceptions de M. Loisy sur le sacrifice chez les Primitifs, qui sont à la base de sa thèse générale sur le sacrifice, ne reposent sur aucune preuve historique sérieuse.

St Gabriel-Mödling. G. SCHMIDT, S. V. D.

1. Cf. W. SCHMIDT, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, dans *Iahrbuch von St Gabriel*, Band I, 1922.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

VI. — MORALE

M. D. Parodi donne une deuxième édition révisée de son ouvrage *Le Problème moral et la pensée contemporaine* [1]. La guerre et les événenements de morale individuelle et sociale qu'elle a soulevés ont permis à l'auteur de soumettre au verdict de l'expérience son « rationalisme moral ». M. P. a une pensée solide et une critique bien aiguisée ; et peut-être cette dernière qualité est-elle chez lui la première. Son ouvrage me semble valoir davantage par la réfutation des théories morales qu'il combat que par la justification de la sienne propre.

Voici d'abord, soumise à l'examen, la morale biologique de Metchnikoff. Pour celui-ci, l'homme est tourmenté par les désharmonies de sa nature et en proie à un triple fléau : la maladie, la vieillesse et la mort. De ces désharmonies, la science nous expliquera les origines ; elle pourra réduire la maladie et prolonger la vieillesse ; elle substituera à l'effroi de la mort le besoin spontané de ce qui est la destinée naturelle ; elle créera l'instinct de la mort. Par la science, les hommes seront instruits de l'art de bien vivre dans l'accomplissement tranquille du cycle complet de leur vie. — M. P. remarque que, dans ce plan moral, Metchnikoff néglige tout à fait le problème social. Et puis, de quel droit affirmer, sinon par un a priori finaliste, qu'il y a un cycle normal et complet de la vie humaine que les désharmonies doivent s'harmoniser ? Prolongerait-on de quelques années la durée moyenne de la vie, la mort paraîtra-t-elle pour cela plus naturelle et plus normale que nous ne la jugeons aujourd'hui ? Au surplus, la raison, ouvrière de la science qui doit fixer les conditions de notre destinée, n'est pas seulement la faculté de constater le réel, mais encore de le dépasser et de concevoir le possible, de se tourmenter même de l'inconnaissable, de multiplier les problèmes pour avoir à les résoudre. « A la théorie pessimiste, selon laquelle l'intelligence rend plus conscientes les douleurs humaines, les diversifie et les raffine, M. Metchnikoff n'a rien à répondre. Comment, à moins de s'éteindre elle-même, la pensée laisserait-elle se former cet instinct de la mort douce, tranquille, sans terreur ni curiosité de l'au-delà, alors que c'est elle qui fait la mort redoutable ? » Devons-nous considérer l'action de l'intelligence qui conçoit des fins, motive et choisit des actes, comme étant un désordre à supprimer et à remplacer par l'automatisme d'un instinct ? Non, l'idéal de l'homme ne peut être de rechercher son bonheur égoïste comme corrélatif d'une parfaite adaptation organique. Il peut se proposer un but, sans doute, mais non y

1. D. Parodi. *Le problème moral et la pensée contemporaine*, 2e édition revue et augmentée ; Paris, Alcan, 1921 ; in 8° de 302 pp.

suspendre toute sa destinée ou prétendre y ramener toute sa morale.

L'école sociologique ne veut point demander à la science biologique pas plus qu'à la métaphysique de fonder la morale. Celle-ci est un produit comme un autre de la nature des choses, une donnée extérieure que l'on peut se proposer de connaître et d'expliquer, rien de plus. Les faits moraux n'ont pas à être justifiés ; ils s'imposent du dehors au savant en tant que réalités objectives, dans les coutumes, les institutions, les croyances de chaque société. Il ne saurait y avoir d'autre morale théorique que la science des mœurs, ensemble de règles sociales imposées à chacun par l'enseignement et l'exemple de la collectivité tout entière, règles qui n'ont pas à se justifier autrement que par cela même qu'elles sont des règles, qu'elles expriment la pensée et le vouloir même de la société. Sur cette science des mœurs, on pourra fonder un art rationnel de la conduite, une technique morale qui nous permettra d'agir à coup sûr en utilisant pour nos fins les lois des réalités éthiques que la sociologie aura découvertes. — M. P. poursuit avec sagacité les moindres nuances de la théorie sociologique telle que l'ont exposée MM. Durkheim et Lévy-Bruhl. Je ne le suivrai pas en cette subtile analyse, mais relèverai seulement quelques réfutations plus caractéristiques. Une telle doctrine semble faire subsister toute règle par elle-même, justifier une idée morale dès qu'elle est constatée dans une société. Nous ne pourrons donc aspirer à une morale autre que celle qui est réclamée par notre état social. Mais « la question est de savoir si, après avoir expliqué sociologiquement et pour ainsi dire *a tergo*, du point de vue de la cause efficiente ou des conditions d'existence, l'apparition d'une idée, il ne reste pas, bon gré, mal gré, une autre recherche à faire ; si nous ne sommes pas inévitablement conduits à l'apprécier et à la juger, ne fût-ce que par une nécessaire illusion, du point de vue de sa fin, de sa raison d'être, de son accord avec un idéal de justice ou d'ordre que nous croyons concevoir. Que si l'on me dit qu'il n'y a là en effet qu'une illusion, il se peut bien : mais, sans cette illusion, il n'y a plus de problème pratique, plus de choix à faire ni de jugement à porter ; cette illusion dissipée, il n'y a plus de moralité, et nulle science des mœurs, nul art rationnel n'en semblent pouvoir intelligiblement tenir lieu. » La science des mœurs prétendra-t-elle révéler à la conscience ce qui est normal et ce qui ne l'est pas ? Mais alors, elle quittera son objet empirique et devra s'adresser à la raison pour dégager le type parfait d'une société normale. La distinction du fait et du droit s'impose malgré tout, et la sociologie reste incapable, à elle seule, de justifier l'action. Les consciences individuelles se sentent indépendantes du milieu social, tenues de le modifier ou de l'incliner dans le sens de ce qu'elles se seront défini à elles-mêmes, à la lumière de l'histoire et de la science, comme le normal, comme le juste, comme le bien. « Cet effort pour critiquer, fonder en raison, légitimer par leur utilité, présente ou à venir, les règles morales rencontrées dans la conscience du temps où l'on vit, c'est la morale même, l'ancienne morale théorique, inévitable. »

Pour être positive, une morale n'est peut-être pas obligée de renoncer à toute spéculation de caractère finaliste, à tout effort pour rendre intelligible et raisonnable la conduite. Un utilitarisme social qui serait en

même temps et en un certain sens un rationalisme moral, une conception de la conduite où se joindraient la réalité et la rationalité : tels sont les éléments de la solution proposée par M. Belot. Celui-ci combat la conception sociologique, la science des mœurs essentiellement historique et descriptive. Certes la morale a besoin de la sociologie mais non plus comme une histoire, mais comme une science des lois, comme une physique sociale. Il ne s'agit pas d'imposer à l'homme une fin « à la façon des métaphysiciens », mais une fin pratique : l'utilité sociale. Faire exister la société, rendre notre vie toujours plus pleinement sociale, devient le problème moral par excellence. Ainsi se trouve accomplie la fonction de la rationalité qui définit la forme de la moralité, et de la socialité qui en définit la matière ; et par là se précise l'idée d'une morale positive, c'est-à-dire à la fois rationnelle, puisqu'elle peut être acceptée par la conscience individuelle, et réelle, puisqu'elle coïncide avec les règles objectives, telles que nous les font connaître l'observation et l'induction sociologiques. Dans sa théorie, M. Belot abandonne tous les éléments purement subjectifs et formels de la moralité ; il se désintéresse de l'intention pure, des notions de mérite, de bonne volonté et même d'obligation pour ne juger l'acte que d'après ses conséquences socialement utiles ou nuisibles : l'action morale *se propose* à la raison, elle ne prétend pas *s'imposer*. — Mais, remarque M. P. « l'attitude de l'homme qui raisonne implique par cela seul une sorte d'obligation ». S'il n'y a d'opinion morale qui compte que celle de l'homme qui a essayé de s'en faire une impartialement, cette opinion l'obligera pour autant. « A qui a compris la valeur d'un principe universel, ce principe doit apparaître comme obligatoire, quelque désir qu'il ait par ailleurs de s'y soustraire. Une attitude de rationalité aboutit à établir une hiérarchie des valeurs parmi les actes possibles. Or, une fois ces valeurs reconnues, ne semblent-elles pas subsister par elles-mêmes devant la raison à la manière de vérités, différentes de tout désir et de toute impulsion présente, comme des valeurs de droit, discernables de l'intensité de n'importe quelle force psychique s'exerçant, en tant que telle, en fait. Après avoir montré que la « socialité » doit être voulue comme moyen commun de toutes nos fins, M. Belot, dépassant en quelque sorte sa propre doctrine, nous propose comme idéal moral de perfectionner cette socialité, de travailler à réaliser une société plus parfaitement sociale. Or, qu'est-ce que cela sinon dire que la société est une fin en soi, supérieure à toute autre et non plus comme un moyen en vue de nos fins quelconques ? Ainsi s'établira nécessairement, pour qui raisonne, une hiérarchie naturelle des fins, une systématisation des valeurs pratiques. Mais, alors, la rationalité morale contiendra beaucoup plus que M. Belot ne veut lui donner, non seulement une concordance avec les faits, une cohérence avec soi-même dans ses décisions et ses actes, mais une obligation devant un idéal et un droit. »

C'est pour faire valoir cette obligation, et établir, en face d'elle, une hiérarchie de valeurs entre les diverses fins que M. Alfred Fouillée a écrit sa morale des Idées-Forces. Selon lui, la morale sera possible pourvu seulement que l'idée en existe dans la conscience ; car son idée est précisément ce qui la constitue ; elle est une conception qui se réalise.

L'analyse psychologique nous fournit cette idée-force de moralité. L'homme, puisqu'il pense, agit sous une idée, par une idée. Or, un certain désintéressement est de l'essence même de la pensée : tout acte de pensée, tout acte d'attention est un oubli provisoire du moi en vue de l'objet. Par là s'introduit un point de vue impersonnel dans la satisfaction même de notre volonté personnelle : l'impersonnalité rationnelle s'épanouit en altruisme. Les exigences les plus positives du développement intellectuel nous imposent donc cette maxime morale : « Sois intégralement et universellement conscient, conscient des autres, de la société et du tout comme de toi-même. » A une brutale et superficielle volonté de puissance, la nature, plus profondément analysée, nous contraint de substituer la volonté de conscience ; et la règle de la bonté en découle : « Agis envers les autres comme si tu avais conscience des autres en même temps que de toi. » La volonté moralement bonne étant ainsi justifiée, reste à établir une hiérarchie dans les biens qu'elle doit vouloir. Or, nous ne pouvons concevoir le développement individuel que corrélatif au développement des autres individus et qu'essentiellement social. La perfection d'autrui n'est pas pour moi un moyen, elle est une de mes fins, dès qu'en moi-même je conçois et, le concevant, j'aime autrui. L'éducation morale de la personnalité consiste donc en une pénétration progressive de la société au sein même de l'individu, et la différence de valeur entre les hommes tient à leur aptitude plus ou moins grande à « se constituer en foyers particuliers de la vie collective. » La parfaite socialisation sera la parfaite individualisation. Toutefois — thèse capitale chez M. Fouillée — la moralité ne se présentera plus comme impérative, mais comme désirable ; à l'impératif catégorique se substituera le suprême persuasif. Au reste, le doute métaphysique est à l'arrière-plan du système : « Je ne sais pas, écrit M. Fouillée, si, en définitive, le dévouement et l'amour sont supérieurs en fait à l'égoïsme ; car, je ne sais pas si, dans le monde réel, l'amour n'est pas finalement dupe de soi ». — M. P. déploie une grande ingéniosité pour tirer au clair, à travers les exposés assez diffus de son auteur, la théorie morale des idées-forces. Il loue M. Fouillée de son désir de concilier, dans la mesure du possible, l'idéalisme, le naturalisme et le positivisme scientifique. Il le critique néanmoins de son hésitation à donner de l'obligation morale une formule impérative. « Si l'on rattache le persuasif moral à la condition primordiale de la pensée qui est de s'objectiver et de nous désintéresser de notre moi individuel pour nous identifier momentanément avec la chose ou l'être même que nous pensons, ne revient-on pas à poser cette nécessité de sortir de soi par la pensée comme « un fait de raison » irréductible, équivalent peut-être à la notion même de devoir ? Et en quoi cette nécessité constitutive de la raison même serait-elle un persuasif plutôt qu'un impératif ? N'est ce pas le propre de la raison, pratique aussi bien que théorique, de poser des valeurs qui valent par elles-mêmes, des valeurs vraies ? »

Pour M. P. il y a une obligation et un devoir — car lui aussi a un système moral personnel qu'il nous propose après avoir critiqué les autres théories, — il y a une morale, « indépendante de tout dogme et de toute métaphysique particulière ». Elle ne suppose rien de plus

que, d'une part, l'aptitude de l'esprit à la rationalité, c'est-à-dire à considérer certains systèmes d'actes comme plus cohérents que d'autres, et, d'autre part, ce besoin de notre nature qui nous porte à nous y complaire, à y trouver une plénitude de satisfaction rationnelle que ne saurait offrir le spectacle du désordre, du fortuit ou de l'inintelligible. « A partir de ces exigences de la raison et sans faire appel à aucune affirmation transcendante ou eschatologique, la doctrine de la conduite semble pouvoir se constituer en pleine autonomie. » Le devoir, tout le devoir résidera donc dans une tension constante vers la raison. Celle-ci rationalise par instinct ; elle établit des lois d'action et les hiérarchise. Objectera-t-on que, s'il en est ainsi, l'impératif pourrait bien se tromper et les valeurs d'action n'être pas celles que décrète la raison. M. P. admet le risque. « Mais le pari porte, et porte exclusivement, sur la confiance en la raison. Notre rêve de justice est-il illusoire ? la distinction d'un bien ou d'un mal n'est-elle que duperie ? n'y a -t-il que des successions aveugles de phénomènes, tous au fond équivalents ? » M. P. se rassure par ce fait que le même doute peut s'appliquer à toute loi intellectuelle : « En ce cas, notre morale est sans doute sans fondement, elle ne répond à rien dans la nature des choses : mais, à ce compte, notre science, l'assurance que nous prenons dans les lois de la nature ou dans l'évidence démonstrative, tout cela aussi est sans doute illusoire. » Que si l'on demande quelles sont les catégories d'actes que la raison morale approuve et impose comme obligatoires, M. P. répond : « Il est clair que l'idée en variera selon les temps et les lieux ». Elle dépendra de tous les besoins et de toutes les croyances d'une époque, de tout l'ensemble complexe de nécessités matérielles ou d'exigences intellectuelles qui déterminent le code moral d'une société donnée. — Ainsi donc, voilà une morale à portée relative dans les devoirs qu'elle formule et qui pourtant est impérative, sous prétexte que la raison a l'instinct d'organiser les actes divers de la conduite en les rattachant à des lois hiérarchisées. En quoi cette théorie diffère-t-elle donc de la théorie de M. Belot ? Le seul persuasif que réclame ce dernier me semble beaucoup plus logique que l'impératif proposé ici, impératif qui s'appuie sur un acte de foi en une raison qui n'est sûre que de son procédé rationnel, mais point de la vérité, supposée relative et contingente, de ce qu'elle rationalise.

Je le disais au début, l'intérêt du livre de M. P. réside dans l'exposé synthétique des théories morales contemporaines. La sienne, comme celles qu'il critique, ont toutes le même vice radical : elles refusent de donner un fondement objectif et métaphysique à la morale ; elles ne veulent pas que la nature humaine pose par elle-même l'obligation de la direction rationnelle de la conduite. Ceci dit, il convient de louer M. Parodi de la conscience scrupuleuse et sympathique qu'il apporte à l'analyse des théories morales, dans un souci perpétuel d'en découvrir les nuances les plus exactes et les plus subtiles. Aussi est-on surpris de le voir se départir de cette attitude, à l'endroit de la morale religieuse, dont il fait cette stupéfiante et intolérable caricature : « L'idéal chrétien aboutit nettement à la négation, à la haine de la nature et de la vie. L'ascétisme, dédaigneux du corps et de ses besoins, condamne l'acti-

vité, le travail, ôte toute raison et tout espoir à l'initiative et au progrès. L'amour de Dieu contredit toutes les affections naturelles, et l'on doit, pour le Christ, quitter amis et parents... La vraie charité consisterait dès lors à se dévouer jusqu'à faire du mal à autrui, afin de lui fournir l'occasion d'exercer les vertus chrétiennes. » etc...

M. Gustave BELOT publie une seconde édition de ses *Etudes de morale positive* [1]. M. Parodi nous a donné, tout à l'heure, les lignes générales de cette théorie. Je n'en dirai pas davantage ; car, dans la présente Revue, les thèses de M. B. ont été maintes fois analysées et critiquées par le P. Gillet [2]. Dans la préface de la deuxième édition de son livre, M. B. se félicite de tenir, par son système, le milieu entre le sociologisme et le kantisme, et se défend d'être tombé, par là même, dans l'éclectisme. Sa conception, pense-t-il, est « en conformité avec l'esprit de la science moderne où la raison se révèle constructive et souple, également éloignée d'un empirisme servile et d'un dogmatisme figé. » Il la croit très apte à l'enseignement pédagogique de l'« Homme démocratique » ; et décerne à sa « morale laïque » ce brevet d'admission : « On peut accorder quelque crédit à une philosophie morale qui s'efforce d'être le prolongement de la grande révolution commencée par Descartes dans le domaine intellectuel, et continuée sur le terrain politique par la Déclaration des Droits de l'Homme. »

C'est encore une morale laïque que nous propose M. Jules PAYOT dans son ouvrage : *La Conquête du Bonheur* 3. Ce bonheur doit être cherché par nous dans la vie présente. Il n'y a pas de survie. Et pour le prouver, M. P. a des arguments de cette envergure : « La première condition pour survivre, c'est d'abord d'exister. Or, en nombre considérable les êtres humains n'ont pas d'existence propre... Ils sont faits d'épisodes sans lien, d'une cohue d'idées, de sentiments contradictoires. Ce grouillement de sensations, de pensées et de sentiments s'opère dans un corps clos entouré d'une peau humaine et on ne voit pas ce qui pourrait demeurer de caractéristique, cette peau-limite dissoute dans la mort ». « Notre vie sentimentale la plus pure enfonce ses racines dans nos viscères ; quand la mort les détruit, la vie sentimentale cesse.» « Quant à dire que l'âme est une substance simple, nous ne l'osons plus, parce que nous ignorons ce qu'est une substance. Depuis que l'atome est conçu comme un véritable univers infiniment petit mais infiniment complexe, nous n'osons plus parler de substance simple. » On le voit, M. P. n'a pas une philosophie très exigeante. Il croit, ferme comme roc —et ceci a bien l'air d'être pour lui un dogme — que « la lumière de la science » a dissipé la croyance.

S'il en est ainsi, tout notre bonheur doit être trouvé durant cette vie. La mort fatale a d'ailleurs son rôle ; elle nous apprend à ne pas gaspiller

1. Gustave BELOT, *Etudes de morale positive*. 2e édit. Paris, Alcan, 1921; in-8° de 292 pp.

2. *R. sc. ph. th.* t. II (1909), pp. 533 et s. ; VI (1912), p. 549 et s. ; VIII (1914) p. 477 et s.

3. Jules PAYOT. *La Conquête du bonheur*, Paris, Alcan, 1921, in-8° de 280 pp.

les moments de notre courte existence ; elle débarrasse l'univers des gens encombrants, etc... Durant les années que nous avons à vivre, qu'il nous suffise donc de trouver le plus grand et le vrai bonheur. Ce bonheur consiste à atteindre le plus haut degré de vie rationnelle et spirituelle ; car le monde est régi par la raison et donc, nous aussi, nous devons être régis par elle. Toute notre dignité consiste dans la pensée : « cette vérité est l'unique fondement de la morale. » Il faut être « un bon citoyen de l'Univers raisonnable. »

M. P. étudie longuement les conditions du bonheur : la santé, la modération rationnelle des passions, le travail persévérant et créateur, la vie simple dégagée de l'éparpillement du « monde », du luxe inutile, des ambitions de l'argent et du pouvoir, le culte du foyer, l'amour de la nature, l'enrichissement de l'esprit. En tous ces développements, il y a des conseils excellents, un sens avisé des valeurs intellectuelles et morales (du point de vue naturaliste), des exhortations à la vie laborieuse, à la joie saine, à l'équilibre volontaire, à la virile conquête de son âme par la formation des bonnes habitudes. « La plupart de nos contemporains, excités et comme fascinés par l'ambition, par le désir de l'argent, par les exaspérations de la vanité, s'égarent très loin de la voie royale du bonheur. Ils cherchent ce qu'ils ont et ne trouvent jamais ce qu'ils cherchent. Le salut est dans la sérénité, dans la vie simple, dans le travail qui laisse le corps en santé, qui rend l'intelligence saine et droite ; dans le vrai repos qui consiste à se mouvoir dans l'ordre et l'obéissance aux lois profondes de la vie ; dans la vie douce, calme, sans trépidation, qui permet les joies de l'amitié et de la famille ; dans la communion vivifiante avec la nature ; dans les enchantements de l'art, de la littérature, de l'histoire, de la philosophie, de la science. »

M. Gustave Rodrigues entreprend, dans son ouvrage *Bergsonisme et moralité*[1], de confronter les exigences de la morale avec les postulats et les conclusions de la philosophie bergsonienne. « Entreprise audacieuse, écrit-il, mais qui répondait à une préoccupation trop profonde pour qu'on puisse reprocher à quiconque de l'avoir tentée. Nous nous y sommes attachés avec la conscience d'indiquer une direction utile à ceux qui voudraient chercher dans le bergsonisme un idéal pratique et un principe d'action. » M. R. suivra donc Bergson à travers les trois grands ouvrages qui marquent les principales étapes de sa pensée et se demandera quelle morale peut s'édifier sur leurs conclusions.

Dans les *Données immédiates de la conscience*, nous assistons à un vigoureux effort pour atteindre, au-delà des formes spatiales qui le défigurent, le moi profond et inaltéré se saisissant ou plutôt se réalisant dans la durée. Arracher le sujet à l'objet, la conscience à la matière, tel est le but de Bergson. Celui-ci, on le sait, veut éliminer de la sensation tout résidu matériel, conceptuel (à ses yeux, c'est tout un), tout ce qui précisément en fait un élément, un donné, un posé, un point d'application pour l'esprit. Or, « il y aura une morale possible, dit M. Rodrigues, une ligne de conduite tracée à l'homme, si l'on peut faire jaillir le concept

1. Gustave Rodrigues. *Bergsonisme et moralité*. Paris, Chiron, 1922 ; in-12 de 158 pp.

rigide de la sensation fluente. Mais si, au contraire, on n'en retient que la fluence, si on en écarte à dessein ce qui à la fois la fixe et la dirige, que reste-t-il d'elle qui soit tout ensemble saisissable pour la pensée qui sait, imposable à la volonté qui agit ? Il n'y a plus qu'un jaillissement d'imprévisibilité, qui n'accepte plus aucune forme dessinée par avance ni les indicatifs de la science, ni les impératifs de la conscience. La sensation n'est que liberté et par là peut-être défie-t-elle la moralité autant et plus que l'intelligence ».

Mais la sensation bergsonienne *dure* ; elle est un point de vue de la durée elle-même, une coupe instantanée dans notre devenir indivisible. Cette durée, par une illusion, nous la concevons comme un espace, comme une multiplicité quantitative et discrète. Là où il n'y a qu'un rythme, nous imaginons une somme. Le moi profond doit donc se départir du moi superficiel qui est le moi spatial. Or le moi spatial, c'est le moi social et c'est le moi moral. Autrui, c'est la conscience extérieure à soi ; autrui, c'est l'espace, le déchet et le néant de l'être. Le moi pur ne s'enrichit que par le développement de sa durée tout interne : raison pratique, personne morale, autant de principes d'inhibition, donc autant de limites spatiales qu'on introduirait en lui. « Par suite, dit M. R., toute idée d'obligation s'évanouit. L'obligation est, elle aussi, une notion toute spatiale et par conséquent ésotérique. La conscience la trouve en elle, mais l'y trouve comme étant autre chose qu'elle. L'obligation suppose un lien de droit entre deux êtres, fussent-ils, l'un le moi concret de l'intuition, l'autre le moi pur du concept. Or, tous ces termes sont ici contradictoires. Que vient faire le *droit* dans cette philosophie du fait ? Que signifie l'expression « deux êtres » dans cette doctrine qui revendique par dessus tout l'unité et l'intériorité du moi ? » L'idée de finalité, c'est encore une idée spatiale et par conséquent morale, c'est encore quelque chose d'imposé à l'action et d'extérieur à elle. L'action n'a pas à être orientée, dirigée, ce qui implique prédétermination. Elle est, elle se fait et par là même elle se justifie. Mais que vient faire encore ici ce terme de « justification » ? Toute expression qui dépasse le fait pur, qui le contrôle, qui le juge, ou simplement qui le relie à autre chose que lui-même, est par cela seul factice et condamné. En cette philosophie, l'idée de *loi morale*, c'est-à-dire de *règle* n'a pas de sens. Une loi ne peut être que *physique*, ne peut porter que sur une nature, c'est-à-dire sur un donné. Une « législation de la volonté » n'est donc pas concevable. Dès l'instant qu'on sort du présent et donc du statique, de ce qui est, on nage dans l'imprévisible et dans l'indéterminable. Il serait inadmissible qu'un impératif s'imposât à l'acte dans cette philosophie de la liberté.

La critique bergsonienne du déterminisme associationniste achève de mettre en lumière l'amoralisme du moi profond. De cette critique il ressort que c'est la conscience psychologique qui façonne la conscience morale conformément à ses exigences sentimentales et non pas la conscience morale qui impose à la conscience psychologique ses impératifs rationnels. Une hiérarchie s'établit en effet entre les divers motifs et mobiles et celui-là est préférable en droit qui a été préféré en fait. Car c'est du moi que les motifs tirent leur valeur, bien loin qu'ils l'obligent

à céder devant la leur. Parler de préférences idéales, impersonnelles, pures, *a priori*, est un non-sens. Il n'y a que des préférences réelles et mieux encore réalisées, individuelles, empiriques, *a posteriori*. Or, réplique M. R. la moralité suppose une anticipation de la conduite et par là une prédétermination idéale de l'action. Que ce soit le moi personnel qui fasse ses solutions d'action, cela va de soi. « L'acte moral digne de ce nom est toujours un acte unique. » C'est *un cas* qui n'est possible que par un effort personnel de l'agent. Mais il n'en reste pas moins qu'à ce cas il convient d'appliquer une règle. On a à résoudre un problème pratique, ce qui suppose déjà résolu le problème théorique correspondant ; on se demande comment on utilisera sous forme de *règle* la vérité énoncée sous forme de *loi*. « Ou la moralité préexiste à l'acte ou elle n'est pas. »

M. R. a des pages très fortes et lumineuses sur cette nécessité, pour l'acte moral, d'avoir un préexistant à lui, une justification qui l'explique devant la liberté. Car « ce n'est pas le développement intrinsèque de l'acte qui fait sa préférabilité, c'est la préférabilité idéale qui doit commander à son développement. Ce qui importe, ce n'est pas que l'acte apparaisse moral une fois qu'il est, comme si la moralité n'en était qu'une coloration, une teinte ; c'est qu'il soit conçu comme moral avant qu'il soit et que cette moralité même devienne sa raison d'être sinon effective, du moins idéale et obligatoire. Par une anomalie étrange, M. Bergson, l'adversaire, s'il en fut, de l'épiphénoménisme psychologique, aboutit — au mieux — à un épiphénoménisme moral... Simple signe de tendances pleinement satisfaites, la morale n'est ni prescriptive ni même indicative. Elle dit ce qui s'est fait, non ce qui doit se faire ni même ce qui se fera. »

M. R. poursuit l'analyse minutieuse de la philosophie de Bergson dans *Matière et Mémoire* et l'*Evolution créatrice*. Ce que nous avons vu suffit à faire valoir l'intérêt de cet ouvrage, judicieux, objectif, vigoureusement pensé, qui a le mérite non seulement de dénoncer l'impossibilité de la philosophie bergsonienne à fonder une morale valable, mais encore celui de nous donner un exposé synthétique de cette philosophie même. La conclusion de cette étude critique doit être citée : « L'anti-intellectualisme de M. Bergson nous paraît conduire inévitablement, non pas à un simple *amoralisme* comme celui du sceptique, non pas même à un *immoralisme* comme celui de Nietzsche, mais bien droit à un *antimoralisme*. Le mot est grave, nous en comprenons toute la gravité. Si nous n'hésitons pourtant pas à l'écrire, c'est que nous le jugeons exact. »

Le problème des rapports de l'art et de la morale est depuis longtemps discuté. Dans son ouvrage *L'art et la morale*[1], M. Charles LALO en cherche une nouvelle solution. Deux attitudes se proposent ici naturellement : l'unité ou la dualité de la morale et de l'art. Pour certains, « l'art est au service de la morale » ; pour d'autres « l'art au-dessus de tout. » M. L. classe ces diverses opinions, depuis celles de Platon et des Pères de l'Église jusqu'à celles de Brunetière et de Renan, de Tolstoï et

1. Charles LALO. *L'art et la morale*. Paris, Alcan 1922 ; in-12 de 184 pp.

d'Oscar Wilde. Il nous fait entendre successivement les « anathèmes des ascètes » et les « cris de guerre des esthètes ». Ce classement me paraît, sur certains points, sujet à révision. M. L. range saint Thomas parmi ceux qui identifient l'art et la morale sous prétexte de l'identification ontologique du bien et du beau. Or, il est sûr que, pour saint Thomas, l'art se distingue de la morale. L'œuvre esthétique a sa valeur absolue comme réalisation technique d'un idéal de beauté, quelle que soit la valeur morale qu'il puisse représenter. Ce qui n'empêche point que le réalisateur, l'artiste doive, en tout état de cause, rester moral et utiliser son art, pour une fin morale. Là est la vraie solution qui, à la fois, respecte l'indépendance des valeurs et les harmonise dans l'action.

M. L. cherche la conciliation de l'art et de la morale, en niant l'absolu de leur valeur respective et en les faisant se rejoindre dans une sorte de synthèse supérieure, dans une « surmorale ». Pour lui, les bases de toute la morale sont amorales, confondant manifestement la *matière* de la moralité avec la forme rationnelle qui les organise et, par cette rationalité même, lui donne valeur absolue. Également et au prix de la même confusion, les valeurs esthétiques, selon M. L., naissent d'éléments anesthétiques. Dès lors, voici la thèse qui me paraît plus une subtilisation du problème que sa véritable solution : « De même qu'avec des données anesthétiques, alogiques et amorales, la conscience humaine construit respectivement les valeurs logiques, esthétiques et morales, de même avec de la vérité, de la beauté et de la bonté, elle fait naître une nouvelle valeur, qui est plus et mieux que les trois autres sans se réduire à aucune d'elles, et qui les comprend comme des éléments dont elle fait la synthèse mentale, ainsi qu'ils ont chacun fait la synthèse d'éléments plus simples qui eux-mêmes étaient sans doute synthétiques, et ainsi de suite à l'infini. Cette valeur suprême, nous la nommerions volontiers une moralité supérieure, bien qu'elle ne soit pas plutôt moralité que beauté ou vérité ; car, elle est tout cela à la fois. Elle est une conception panthéistique de la vie et du monde, et, par là, elle a quelque chose de métaphysique et de religieux. Elle est comme le *moment métaphysique de toutes les valeurs*, ou comme l'aspect religieux de la vie, qui la rend sacrée, et qui érige chacune de ses fonctions en vue des formules indispensables d'un culte : le culte de l'Homme pour l'humanité. »

Avec sa manière probe et vigoureuse, M. Janssens, dans son opuscule *Cinq leçons sur la justice*[1], nous donne un bref commentaire de l'enseignement de saint Thomas. sur les principes de la Justice et du Droit. Il traite de la justice et du droit en général, de la justice commutative et de la justice distributive, de l'objet et de la matière de la justice générale ou légale, enfin des parties potentielles de la justice. Ces notions clairement mises au point sont de grande actualité pour le problème des relations de la morale individuelle et de la morale sociale. C'est ainsi, par exemple, comme le note M. J., que la doctrine thomiste s'éloigne nettement de la théorie libérale qui subordonne exclusivement

1. Ed. Janssens. *Cinq Leçons sur la Justice*. Bruxelles, *Etudes Religieuses*, s. d. ; in-12 de 70 p.

la société aux individus. Mais elle ne s'éloigne pas moins de la solution étatiste et socialiste, qui sacrifie la personnalité de l'individu à la société, car si les individus tout entiers sont faits pour la communauté, celle-ci à son tour, a pour terme le bien des individus. Seulement, en établissant le rapport inverse de subordination, on se place, à chaque fois, à des points de vue différents. « La fin de l'ordre social, c'est, en tant qu'elle se réalise par des personnalités humaines, la vertu, à laquelle s'ordonnent d'ailleurs les biens temporels comme des instruments. Relativement à ce bien moral, la société, non moins que les individus humains, considérés comme des natures limitées et imparfaites, constituent des moyens. »

Une intéressante controverse a été récemment soulevée dans la *Revue Néo-Scolastique*, par M. Janssens, au sujet du probabilisme. Dans un bref article : *Notes sur la conscience douteuse*[1], M. J. avait rappelé les différents systèmes bien connus, puis avait critiqué le probabilisme et donné sa faveur au probabiliorisme. Il disait notamment : « Les probabilistes raisonnent comme si les arguments *plus* probables en faveur de la loi n'existaient pas et que les raisons favorables à la liberté, mais *moins* probables, fussent seules réelles. Ils se fondent donc sur une probabilité *absolue*, alors que l'on est en présence d'une probabilité *relative*. Or, celle-ci doit être appréciée en tenant compte de la probabilité plus grande des motifs opposés. Si l'on pèse ces raisons favorables à la loi, on constate qu'elles doivent l'emporter, car les droits de la loi naturelle l'emportent sur ceux de la liberté ; la prudence requiert que l'on se prononce en faveur du parti qui s'approche le plus de la vérité et que l'on ne s'expose pas, sans raison suffisante, au danger du péché. »

Dans la même revue et en réplique à l'article de M. Janssens, M. Harmignie a plaidé habilement la cause du probabilisme[2]. « Pour qu'il y ait obligation, dit-il, il faut que la conclusion soit certaine. En effet, l'obligation résulte de la connaissance que j'ai d'une relation nécessaire entre un moyen — qui est ici l'acte à poser ou à omettre — et une fin qui s'impose nécessairement à moi : en dernière analyse, ma fin dernière. Si l'une des deux prémisses du syllogisme pratique est douteuse, la conclusion ne peut être certaine, et il est impossible d'affirmer la nécessité du rapport entre le moyen et la fin. Qu'il y ait donc doute sur l'appréciation de l'existence de la loi ou sur son applicabilité à tel cas donné, ma conscience demeurera en suspens, ne pourra conclure avec certitude et je pourrai suivre mon désir. Nous disons que la loi, dont l'existence ou l'applicabilité au fait est *pour moi* douteuse, n'a pas force pour me lier. » « La loi est le plus grand bien, sans doute, mais la question est de savoir si, en l'hypothèse du doute de conscience, il y a vraiment une loi qui nous lie. »

M. Janssens ne pouvait manquer de donner sa riposte qui, de tous points, me semble excellente[3]. Le probabiliste méconnaît un état intel-

1. *Revue Néo-Scolastique*, août 1920. E. Janssens. *Notes sur la Conscience douteuse*, pp. 287-309.

2. *Ibid.*, février 1921. P. Harmignie. *Notes sur le probabilisme*, pp. 41-58.

3. *Ibid.*, août et nov. 1921. E. Janssens. *Réponse à un plaidoyer probabiliste*, pp. 265-289 et pp. 364-377.

lectuel, intermédiaire entre le doute et la science, à savoir l'*opinion*. Cet état de l'esprit joue, dans le domaine du contingent et du probable — domaine où se meuvent nombre de nos pensées, surtout dans l'ordre de l'action — un rôle primordial qui semble avoir échappé au probabiliste. Pour celui-ci, du moment où le doute positif apparaît, résultat du conflit de deux opinions qui peuvent invoquer en leur faveur des raisons sérieuses, il faut renoncer à pousser plus loin : l'agent moral qui se trouve dans cet état ne peut plus voir clair : il demeure libre de suivre son désir. Or cela n'est pas et ne peut pas être, dit M. Janssens. Et allant au fond des choses et ramenant le débat sur la nature même de l'esprit, il prouve, avec saint Thomas, que l'assentiment au vraisemblable, à l'opinion qui se présente avec le plus de probabilité, est dans la nature obligatoire de l'intelligence en quête du vrai. « L'intelligence est un pouvoir dynamique, orienté vers son objet formel, à raison d'une finalité interne qui l'entraîne vers lui, la porte à s'en emparer, à le posséder, à y prendre son repos. Il est contraire à la nature de la faculté intellectuelle de demeurer au stade préliminaire du doute, lorsque des propositions contraires s'offrent à elle, appuyées, de part et d'autre, de raisons sérieuses. Ce serait, pour elle, une attitude forcée, violente, de se résigner à l'abstention. Le vrai absolu lui est, en l'occurrence, impossible. Sous l'attirance de son objet formel, mue de l'intérieur par l'appétit qui la possède et la tourmente, elle se satisfera de l'apparence du vrai : elle adhérera au vraisemblable, elle se contentera de la *probabilis certitudo*. D'autant que, bien souvent, l'agent ne peut en demeurer au stade de l'indécision initiale et il lui est pratiquement impossible de se passer d'un jugement décisif. » D'autre part, il ne faut point l'oublier, dans l'opinion, c'est la volonté qui vient faire l'appoint et appliquer l'esprit à adhérer au vraisemblable. Dans la raison pratique et morale, la rectitude de la volonté exprimée à travers le jugement prudentiel postule, à son tour, l'assentiment à la vérité pratique la plus vraisemblablement conforme à cette fin.

L'attitude probabiliste révèle la contrainte d'un système artificiel. Appliquée à un ordre d'actions qui n'ont d'autre objet immédiat que des réussites matérielles, elle serait déjà insoutenable. Quel est le savant, l'homme d'affaires qui, dans l'alternative, cherchera de préférence la vérité du côté qui se présente comme le moins rapproché du vrai, c'est-à-dire comme ayant actuellement le plus de chances d'être faux ! Et quand il s'agit, non plus d'une fin particulière comme une réussite en affaires, mais d'engager par la vie morale toute sa destinée, le probabilisme voudrait nous autoriser à opérer d'une manière que l'on doit juger déraisonnable pour des fins secondaires et d'une dignité très relative !

On objectera que le vraisemblable, le plus probable n'est pas le vrai et que, même en y donnant son adhésion, le sujet ne peut se certifier à lui-même qu'il tient la vérité absolue. Par suite, l'agent moral n'est point contraint, par l'objet connu, à se prononcer en sa faveur : il lui est rationnellement possible et donc moralement permis d'opter pour l'autre. Non, ce n'est pas permis moralement, réplique M. Janssens. « L'acte contraire au parti plus probable — lorsque nous avons formé

notre opinion — a cessé d'être bon et les raisons qui, au préliminaire de l'enquête, avaient paru valables se sont dépouillées de l'apparence du vrai avec laquelle elles s'étaient d'abord offertes. Le parti de la liberté a perdu la probabilité sous laquelle il se présentait au début. » En admettant même qu'ayant choisi le parti le plus probable nous nous soyons trompés, cette erreur n'est pas moralement imputable. « Elle ne l'est point, si nous avons suivi les règles logiques qui régissent l'intelligence humaine en matière d'objets contingents et si nous avons les vertus morales qui donnent leur rectitude à nos appétits et, par suite, à l'entendement. Dans de pareilles conditions, nous sommes obligés de suivre le jugement de conscience qui se prononce pour le vraisemblable, même s'il arrivait qu'il ne nous donnât point le vrai. »

Mitleid und Charakter de M. Mathias AUERBACH [1], contient plus que le titre ne le fait supposer. C'est une critique des fondements de la morale tels que les ont exposés Kant, Schopenhauer et Nietzsche. L'impératif catégorique du premier n'est guère, en réalité, que l'égoïsme érigé en principe d'action. Schopenhauer l'avait bien vu ; mais l'ascèse qu'il met à la base de toute action et qui conduit normalement à l'anéantissement de nos inclinations est trop radicale pour pouvoir fonder une morale humaine. Quant à Nietzsche, il a raison, contre Schopenhauer, de ne pas voir dans la sympathie une forme de l'égoïsme ; mais la morale nietzschéenne qui consacre le droit du plus fort et l'asservissement des faibles n'est pas admissible davantage.

En 1902, sous le titre : *The Origin of the Knowlegde of Right and Wrong*, paraissait, en Angleterre, une traduction du discours prononcé le 23 janvier 1889 par Franz BRENTANO sur l'*Origine de l'appréciation morale*. M. KRAUSS en donne une deuxième édition augmentée et pourvue de notes critiques, pour faciliter la lecture de ce discours aux lecteurs allemands [2].

Signalons, en terminant, la conférence de M. G. WALLERAND sur *La Conception scientifique de la Morale*, parue dans *L'Annuaire de la Faculté de philosophie de l'Institut Saint-Louis* (Bruxelles) [3]. La théorie qui explique l'apparition de tous les essais de morale scientifique a sa base dans une théorie sur l'origine de nos idées et la valeur de nos jugements. M. W. note justement que la position du problème est d'abord celle-ci : la science positive est-elle toute la science ? C'est la critique de ce point de départ qu'il est nécessaire d'instituer en premier lieu.

Le Saulchoir. H.-D. NOBLE, O. P.

---

1. Mathias AUERBACH. *Mitleid und Charakter. Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin, Simion, 1921 ; in-8° de 71 pp.

2. Franz BRENTANO. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. 2e édit. par Oscar KRAUSS. Leipzig, Félix Meiner, 1921 ; in-8° de 108 pp.

3. M. G. WALLERAND. *La Conception scientifique de la Morale*. (*Annuaire de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut St-Louis* de Bruxelles ; 1922, pp. 13-42.)

BULLETIN
DE
SCIENCE DES RELIGIONS

I. — RELIGION DE L'HOMME PRÉHISTORIQUE

E. Cartailhac avait accepté de donner, dans la *Bibliothèque de synthèse historique* publiée par H. Berr, le volume prévu sur l'Humanité préhistorique. Se sentant vieillir, il proposa que cette tâche fût confiée à M. Jacques DE MORGAN. L'ancien directeur général des antiquités de l'Égypte et délégué général en Perse du ministère de l'instruction publique était qualifié entre tous, par l'étendue et la diversité de ses connaissances et de son expérience scientifiques, pour tracer cette esquisse de préhistoire générale [1].

Dans *La Terre avant l'histoire* [2] Edm. PERRIER ayant exposé les résultats généraux qu'il estimait acquis en matière d'anthropologie physique et la façon dont se présentent les problèmes qui sont plus spécialement à l'étude, M. de Morgan devait donc se renfermer dans l'ethnologie proprement dite. Son livre s'ouvre sur des considérations préliminaires, qui en sont peut-être la partie la plus suggestive. Mystère à jamais impénétrable des origines, disparition d'une très notable portion des traces laissées par l'activité de l'homme préhistorique et d'une partie même des continents qu'il habita, caractère local et fragmentaire des fouilles exécutées jusqu'ici et des trouvailles auxquelles elles ont donné lieu, complexité inouïe des moindres problèmes : on devine avec quelle maëstria l'auteur développe ces thèmes, où son tempérament et sa vaste expérience se complaisent.

Dans une première partie, M. de Morgan étudie les industries préhistoriques de la pierre taillée et polie, du bronze et du fer. Ce n'est guère qu'une esquisse mais précise et avertie. Pour chacune de ces industries l'auteur dresse avec soin la carte de leur expansion, telle qu'elle résulte des fouilles poursuivies jusqu'ici. Impossible, à son avis, de tracer un schème d'évolution valable pour la totalité des groupes humains.

---

1. J. DE MORGAN, *L'Humanité préhistorique : Esquisse de préhistoire générale*. Paris, la Renaissance du Livre, 1921 ; in-12, XIX-330 pages avec 1300 figures et cartes dans le texte. — On connaît l'ouvrage plus ancien et plus considérable du même auteur sur un sujet partiellement identique : *Les premières civilisations Études sur la préhistoire et l'histoire jusqu'à la fin de l'empire macédonien*, Paris, Leroux, 1909.

2. Edm. PERRIER, *La Terre avant l'histoire* (même collection), Paris, 1920.

Il n'est pas non plus expédient de distribuer et de classer ces industries en « âges » ou « périodes ». « Jadis on considérait les trois « époques » des alluvions comme parfaitement distinctes et caractérisées par des industries passant de l'une à l'autre ; mais voici que déjà ces théories absolues s'effritent dans notre propre pays et l'on admet généralement que la « période » moustérienne des provinces méridionales est synchronique de l'acheuléen supérieur de la Picardie. » Si nous en croyons M. Reygasse, des révélations plus troublantes encore nous viendraient de l'Afrique du nord. Ailleurs, M. de Morgan relève que « le type de Chelles est presque partout associé à des formes dites moustériennes, instruments longtemps considérés comme étant typiques d'une industrie quaternaire plus récente et plus avancée ». Ces diverses remarques méritent entre toutes de fixer l'attention.

Trois chapitres, formant la seconde partie, sont consacrés à la vie de l'homme préhistorique. L'on y trouvera, intéressants quoiqu'un peu sommaires, des renseignements sur l'habitation, les moyens de subsistance, le vêtement et la parure.

La troisième partie contient des chapitres excellents sur les arts chez les peuples sans histoire, sur la figuration de la pensée, sur les relations des peuples entre eux. Plus superficiel est le chapitre consacré aux croyances religieuses. Des faits de sépulture attestant le respect du cadavre humain et la croyance en une survie, M. de Morgan semble passer, sans autre formalité, au culte des morts, qui est autre chose. Il ne témoigne d'aucune sympathie particulière pour l'interprétation totémiste de l'art des cavernes, en quoi il a bien raison. Quant à l'interprétation magique à laquelle il se rallie, les analogies mêmes, fournies par les non-civilisés actuels, suggèrent de ne la point forcer. La vie religieuse des non-civilisés, étudiée de façon critique, révèle une complexité et diversité que l'anthropologie du XIXe siècle n'a pas soupçonnée. C'est à quoi M. de Morgan n'a peut-être pas suffisamment pris garde. La bibliographie qu'il a jointe à son exposé offre de notables lacunes et donne l'impression de n'être pas entièrement à jour.

La *Cambridge University Press* a publié, presqu'en même temps, deux beaux et utiles manuels de Préhistoire. « Ramasser des pierres taillées, écrit M. de Morgan, est un passe-temps auquel se livrent des milliers de collectionneurs, mais relever les observations capables de nous instruire quant à la date relative des industries est l'œuvre du petit nombre, exige des connaissances multiples que ne possèdent pas la plupart des amateurs de cailloux taillés. » Assurément, et il est toujours opportun de le rappeler. Cependant la formation méthodique des préhistoriens a fait d'énormes progrès depuis cinquante ans et des ouvrages comme ceux de MM. M. C. Burkitt et R. A. St. Macalister contribueront à préparer de nouvelles équipes de bons ouvriers.

M. M. C. Burkitt qui est, si je ne me trompe, professeur à Cambridge, a eu le grand avantage de parfaire son initiation aux recherches préhistoriques sous la direction de M. l'abbé H. Breuil, dont il a partagé les travaux en Espagne et qui lui a donné pour son livre une amicale lettre-préface. Ce livre s'intitule : *Préhistoire, étude des civilisations pri-*

mitives en Europe et dans le bassin de la Méditerranée[1]. Son horizon géographique se trouve ainsi nettement délimité. Il a été, d'autre part, composé à l'intention de ceux qui désirent s'initier à la préhistoire et connaître exactement les résultats acquis. C'est donc une Introduction ou un Manuel, et qui dit, en effet, tout le nécessaire, surtout pour ce qui regarde les civilisations de la pierre. Qu'on en juge par cette sèche et brève énumération des matières traitées : vocabulaire des termes spéciaux, anglais, français, allemands et espagnols, employés en préhistoire, éphémerides des principales découvertes ou publications relatives aux civilisations de la pierre, tableaux synchroniques des périodes géologiques et des industries préhistoriques, éclaircissements sur le travail de la pierre et sur les outils de pierre, description des diverses civilisations de la pierre taillée avec indication précise et complète des stations où on les a jusqu'ici rencontrées, l'humanité paléolithique, l'art des cavernes et ses centres divers, les civilisations de la pierre polie et du bronze.

L'anthropologie physique a été réduite au strict nécessaire et il n'y a pas lieu de le regretter. Les pages consacrées aux civilisations néolithiques et du bronze ont été écourtées à dessein par l'auteur qui s'est, en revanche, longuement étendu sur l'art des cavernes. D'un disciple de l'abbé Breuil, cela ne surprend pas et il n'y a qu'à s'en féliciter.

M. Burkitt s'attache, avec peut-être un peu de rigidité, à la nomenclature usuelle des industries paléolithiques considérées comme nettement distinctes et se succédant dans un ordre qu'on dirait nécessaire. D'ordinaire, l'existence de l'homme tertiaire est déclarée possible, probable tout au plus. Après les fouilles de M. Moir à Foxhall, l'auteur la juge à peu près certaine et donne à entendre que M. Breuil est du même avis. L'interprétation magique de l'art des cavernes est proposée avec grande assurance. Au demeurant, peu de vues personnelles, beaucoup de faits et des images, qui sont belles : c'est un excellent manuel.

M. R. A. St. Macalister est professeur d'archéologie celtique, à l'University College de Dublin. Il a dirigé jadis en Palestine des fouilles importantes et fructueuses. Son livre aussi est un Manuel scolaire, un Text-Book[2]. Ses étudiants y trouveront, touchant les civilisations paléolithiques de l'Europe, sous une forme plus élaborée et copieuse dans l'ensemble, les mêmes renseignements et directions méthodiques que ceux de M. Burkitt dans l'ouvrage de leur maître.

M. Macalister s'attarde un peu plus longuement aux notions préliminaires de géologie, de paléontologie et surtout d'anthropologie physique (et d'ethnologie générale), qu'il expose avec clarté et avec une judicieuse modération. Sur le terrain de l'ethnologie religieuse on souhaiterait que l'auteur prenne connaissance des récents travaux de l'école historico-culturelle. Les éolithes ne pouvant jamais être identi-

---

1. M. C. Burkitt, *Prehistory : A Study of Early Cultures in Europe and the Mediterranean Basin*. Cambridge, University Press, 1921 ; in-8° de xx et 438 pages, avec 47 planches.

2. R. A. St. Macalister, *A Text-Book of Europaean Archaeology*, Vol. 1, *The Palaeolithic Period*. Cambridge, University Press, 1921 ; in-8° de xv et 610 pages avec 184 figures dans le texte.

fiés avec certitude, n'offrent aucun intérêt pratique, estime M. Macalister, pour la solution du problème de l'Homme tertiaire. L'étude succincte consacrée au Pithécanthrope de Java et aux fragments (humains) de Mauer et de Piltdown aboutit à cette conclusion d'une remarquable sagesse. « Tout ce que nous sommes autorisés à dire pour le moment se réduit à ceci. Lors du passage du tertiaire au quaternaire, une « créature » apparaît à Java qu'on peut définir en gros : un singe avec de fortes tendances vers l'humanité. Dans les premiers temps du quaternaire vivaient en Europe, en des régions distantes l'une de l'autre de quelque cinq ou six cents milles à vol d'oiseau, des êtres qu'on peut définir comme des hommes avec de fortes réminiscences simiennes. Il existe des faits anatomiques et embryologiques d'où l'on peut raisonnablement induire une théorie de l'origine de l'homme. Mais pour l'instant les témoignages d'ordre archéologique, susceptibles de confirmer de façon quelconque ces inductions, se réduisent à ce qui vient d'être dit. »

En ce qui regarde la détermination et la classification, minutieuses et un peu rigides, qu'il nous donne des industries de la pierre, M. Macalister n'échappe pas complètement, lui non plus, au danger d'équivoque que fait naître l'emploi de termes à signification chronologique, tels que âge, période. On sait assez l'influence perturbatrice que peuvent exercer sur la suite des recherches ces schèmes évolutifs hâtivement dressés. Pour chacune des civilisations de la pierre, l'auteur consacre une section spéciale à la psychologie des hommes dont, en une mesure malheureusement trop restreinte, elles nous attestent l'existence et nous révèlent la vie. Touchant l'homme du paléolithique inférieur, s'il avait une religion et laquelle, nous sommes, faute de documents suffisants, hors d'état de formuler une opinion. C'était néanmoins un homme « pleinement développé ». J'ignore à quoi pense exactement l'auteur lorsqu'il avance que nous devons nous représenter cet homme comme incommensurablement inférieur aux plus misérables d'entre les non-civilisés actuels. L'homme du paléolithique moyen, qui ensevelissait ses morts, croyait à une survie d'où l'on doit conclure qu'il avait une religion. M. Macalister croit discerner quelques indices d'un culte des morts. Les faits de cannibalisme ne lui paraissent pas établis. Le paléolithique supérieur nous offre l'art des cavernes auquel il est difficile de ne pas reconnaître le plus souvent un caractère religieux. Au sens très large et même impropre, si l'interprétation par la magie, surtout sympathique, à laquelle, de préférence à l'interprétation totémiste, se rallie M. Macalister en épuisait la signification et si cet art lui-même exprimait toute la vie religieuse de l'homme des cavernes. Mais à en juger par le cas des non-civilisés actuels, auquel on se réfère, c'est bien douteux.

Les civilisations mésolithiques sont traitées avec plus de brièveté. Le néolithique est réservé au tome second de l'ouvrage, dont on doit souhaiter la prompte publication.

M. M. Reygasse, administrateur de la commune mixte de Tébessa, poursuit, avec un infatigable courage, ses fouilles africaines, pleines de

surprises [1]. Non seulement l'Algérie a connu la civilisation solutréenne, contrairement à l'opinion reçue, mais cette civilisation s'y montre dans son plein épanouissement, et, ce dont M. Reygasse s'étonne tout le premier, en liaison et continuité avec l'industrie acheuléenne. Elle apparaît donc contemporaine de la civilisation moustérienne. L'on admet communément qu'elle a été apportée dans le midi de la France par des immigrants. Mais c'est du Maghreb que ces immigrants devaient venir et non pas de l'Europe orientale.

Autre découverte non moins troublante. Les outils pédonculés, que beaucoup de savants classent dans le néolithique, se rencontrent, en Algérie, aux niveaux inférieurs du paléolithique, dès l'acheuléen.

Sans doute, avant de considérer ces faits comme définitivement acquis et d'en tirer toutes les conséquences qu'ils comportent, il est nécessaire de s'assurer contre tout danger de méprise. Mais M. Reygasse est aussi conscient que personne des précautions qui s'imposent et nos meilleurs préhistoriens le savent, qui suivent ses recherches avec un vif intérêt. Dès maintenant, l'on doit se garder d'attribuer une valeur absolue aux schèmes évolutifs, dont se servent couramment les préhistoriens.

D'après M. Reygasse, le culte de la hache polie n'a pas laissé de traces dans le Sud Constantinois.

Je ne puis songer à tenir, dans ce Bulletin, le journal des fouilles en cours. Je signalerai néanmoins l'achèvement de celles qui se poursuivaient depuis 1915 à Hal-Tarxien, dans l'île de Malte, et qui ont abouti au déblaiement de trois importants sanctuaires mégalithiques, appartenant au néolithique récent. Le compte rendu de la campagne de 1918, au cours de laquelle le troisième temple a été mis au jour, vient de paraître dans la revue *Archaeologia* et en brochure sous la signature du directeur des fouilles, le professeur T. Zammit, conservateur du musée de La Vallette [2].

II. — RELIGIONS DES PEUPLES NON-CIVILISÉS

1. — MÉTHODOLOGIE ET OUVRAGES GÉNÉRAUX

Nous devons au R. P. H. Pinard, S. J. un exposé critique de la méthode historico-culturelle [3]. L'auteur analyse, avec un extrême souci de précision, les règles mêmes qui la composent ainsi que les principes que ces règles impliquent, ce qui lui permet de proposer pour certaines d'entre elles une formule plus satisfaisante et de déterminer avec plus de rigueur leur valeur théorique et pratique. Sa conclusion, ferme autant que modérée, mérite d'être citée : « Évidemment, la méthode historico-

1. Maurice Reygasse, *Nouvelles Études de palethnologie Maghrebine*. Constantine Ve D. Braham, 1921 ; in-8° de 58 pages avec 24 planches.

2. T. Zammit, *Third Report of the Hal-Tarxien Excavations, Malta*. Oxford, F. Hall; 1920 ; in-4° de 80 pages avec carte et planches.

3. H. Pinard, S. J., *La méthode historico-culturelle dans l'étude des religions*. Extrait des *Recherches de science religieuse*, 1921, pp. 273-305.

culturelle est encore trop récente pour avoir atteint sa dernière formule. Ses plus chauds partisans en demeurent d'accord. Toutefois, dès maintenant, on peut reconnaître l'objectivité des critères qu'elle prône, son adaptation heureuse aux exigences de la critique historique et la sûreté de son orientation générale. Dans les limites de sa compétence, l'avenir lui appartient ! » Dans les limites de sa compétence. Et le P. Pinard précise : « A plus forte raison, la méthode historico-culturelle, par elle-même, n'a-t-elle aucune autorité pour formuler des jugements sur la valeur respective des civilisations qu'elle découvre et sur la vérité des croyances qu'elles englobent, l'ethnographie ou l'ethnologie ne pouvant, sans outrepasser leurs droits, afficher des prétentions philosophiques. » Par elles-mêmes et à elles seules, c'est évident qu'elles ne le peuvent pas. Mais elles apportent un précieux concours aux sciences qui le peuvent et le P. Pinard le sait autant que personne, qui, ni en théorie ni en pratique, ne croit aux cloisons étanches, et préconise seulement ce qui est bien différent. la nécessaire et loyale distinction des sciences.

La leçon d'ouverture professée, à l'automne de 1921, par M. A. Loisy, au Collège de France et qu'il a publiée sous ce titre : *De la méthode en histoire des religions* [1], est bien loin d'égaler en intérêt l'étude serrée du P. Pinard. C'est, principalement, un plaidoyer en faveur de l'ouvrage sur le Sacrifice que M. Loisy donnait au public l'an passé. La manière dont il a traité ce difficile sujet n'a satisfait personne. Je ne crois pas que les éclaircissements complémentaires qu'il nous offre dans l'article en question y changent grand'chose.

Après les études sur la méthode, les ouvrages de portée générale. En 1910, M. Lévy-Bruhl publiait un volume sur les fonctions mentales dans les sociétés inférieures dont il fut rendu compte ici même par le R. P. Gillet, dans le Bulletin de morale [2]. Le même philosophe vient de reprendre l'étude de cette importante question dans un ouvrage plus approfondi, plus documenté aussi, auquel il a donné ce titre : *La mentalité primitive* 3. Très belle construction logique mais édifiée sur des bases ethnographiques dont la solidité n'est que partielle, ou même illusoire. M. Lévy-Bruhl se propose donc, après beaucoup d'autres, (pourquoi ne nous donne-t-il pas la liste de ses principaux et plus récents devanciers ?) de rechercher et de définir ce qui caractérise la mentalité primitive. Et dès l'Introduction, il répond : c'est « une aversion décidée pour le raisonnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée. » Cette aversion, précise-t-il très loyalement à la suite des observateurs dont il invoque le témoignage, ne provient pas « d'une incapacité radicale, ou d'une impuissance naturelle de leur entendement » (et il est superflu de souligner l'importance de cette remarque), mais s'explique « plutôt par l'ensemble de leurs habitudes d'es-

1. Alf. Loisy, *De la méthode en histoire des religions*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1922, pp. 13-37.

2. Cf. *R. sc. ph. th.*, 1910, p. 514 ss.

3. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. Paris, Alcan, 1922 ; in-8° de III et 537 pages.

prit. » Au terme de son enquête, M. Lévy-Bruhl nous propose, comme de juste, une formule plus positive. « Le mot de l'énigme est dans le caractère mystique et prélogique de la mentalité primitive. En présence des représentations collectives où elle s'exprime, des préliaisons qui les enchaînent, des institutions où elles s'objectivent, notre pensée conceptuelle et logique se sent mal à l'aise, comme devant une structure qui lui est étrangère et même hostile. En fait, le monde où se meut la mentalité primitive ne coïncide que partiellement avec le nôtre. Le réseau des causes secondes qui, pour nous, s'étend à l'infini, y reste dans l'ombre, et inaperçu, tandis que des pouvoirs occultes, des actions mystiques, des participations de toutes sortes s'y mêlent aux données immédiates de la perception, pour constituer un ensemble où le réel et l'au-delà sont confondus. » « Notre pensée conceptuelle et logique » : M. Lévy-Bruhl, s'il lui avait plu de préciser comment il se la représente au juste, nous eût tiré d'un doute assez gênant. Pour éviter d'être mis au rang des primitifs, faudra-t-il que nous fassions une profession de foi rationaliste ? Cruelle alternative ! Ramenée à ses éléments fondamentaux, l'interprétation de la mentalité primitive que propose l'auteur, me paraît pouvoir s'exprimer dans les deux formules suivantes : 1° La pensée primitive n'est pas discursive mais intuitive ; 2° Le primitif n'a pas la notion de causalité, au sens que ce terme a pour nous.

J'avoue ne pas m'expliquer la manière dont il a cru devoir conduire sa démonstration, ni que cette façon de procéder lui paraisse naturelle. Car il est manifeste que personnellement nul doute ne l'effleure. Il dit son dessein sans ombre d'embarras: «Afin de saisir, pour ainsi dire, sur le fait, les démarches essentielles (?) de la mentalité primitive, j'ai choisi à dessein pour les analyser, les faits les plus simples et les moins ambigus (!)... Je me suis ainsi attaché à étudier ce que sont, pour les primitifs, les puissances invisibles dont ils se sentent entourés de toutes parts, les songes, les présages qu'ils observent ou provoquent, les ordalies, la « mauvaise mort», les objets extraordinaires apportés par les blancs, leur médecine, etc... » Sont-ce là « les faits les plus simples et les moins ambigus ? » Parlons plus clairement. En fonction de quoi ces faits sont-ils simples et dépourvus d'ambiguité ? D'une thèse à démontrer ou d'une interprétation objective à trouver ? M. Lévy-Bruhl poursuit avec la même imperturbable sérénité : « On ne s'attendra donc pas à trouver ici une étude de la mentalité primitive dans ses rapports avec les techniques des sociétés (invention et perfectionnement des outils et des armes, domestication des animaux, construction d'édifices, culture du sol, etc.) ou avec leurs institutions parfois si complexes, telles que l'organisation de la famille ou le totémisme. » Pour les institutions, soit ; nous en faisons notre deuil. On ne peut tout dire. Mais pour les techniques, que nous demandez-vous là ? Alors que précisément, ne fût-ce que pour échapper à cet inévitable totémisme, nous souhaitions pardessus tout nous assurer que sur ce terrain-là non plus, qui est son propre terrain, il est avéré que les primitifs n'ont aucune notion véritable de la causalité ! En vérité non, je ne m'explique pas cette façon de procéder et d'autant que M. Lévy-Bruhl conduit par ailleurs son enquête en toute bonne foi et liberté d'esprit, qu'il interroge abondamment les

témoins susceptibles de le renseigner, qu'il ne tient pas du tout les « primitifs » pour des brutes, et que le principal défaut de son interprétation, où il y a d'ailleurs une large part de vérité, à tout le moins matérielle, c'est son exclusivisme. Une remarque encore. L'on dirait, par exemple lorsqu'il fait allusion à la soi-disant ignorance des primitifs touchant le rôle des rapports sexuels dans la conception, que M. Lévy-Bruhl n'admet pas qu'on puisse connaître le fait de la causalité si l'on en ignore le comment.

Œuvre de philosophe encore plus que d'ethnologue, cette analyse de la mentalité primitive procède par enquêtes plutôt sommaires et par généralisations hardies. L'auteur s'y montre plus pressé d'interpréter que soucieux de préciser les faits. D'autre part, l'interprétation des faits particuliers qu'il retient, me semble formulée d'un point de vue étroit, qui méconnaît, même dans cet aspect de la mentalité primitive, la présence et l'influence de l'idée de causalité, de la notion de causalité personnelle. En dépit d'une réserve très surveillée, le lecteur a aussi l'impression de se mouvoir parmi des jugements de valeur latents. Cette « mentalité conceptuelle et logique » à laquelle s'oppose « la mentalité prélogique et mystique » par où le primitif s'évade du cycle infini (et clos ?) des causes secondes, on aimerait la voir définir.

N'y aurait-il pas dans le livre de M. Lévy-Bruhl une théorie implicite sur l'origine (et la valeur) des religions ? L'ouvrage posthume d'André Longuet nous en offre une et ne s'en cache pas, ce dont je lui sais gré[1]. Je la crois très insuffisante cette théorie, et au point d'en être fausse. Mais l'ouvrage lui-même qui la met en valeur n'est pas du tout méprisable. Travail de philosophe, lui aussi, d'une remarquable lucidité dans l'analyse, d'une cohérence sans faute dans la synthèse.

Ni l'archéologie préhistorique, ni la méthode comparative, que l'auteur conçoit sur le type de celle qui fut créée au début du XIXe siècle pour l'étude du développement historique du langage, ne nous peuvent révéler l'origine des religions A lire les deux pages où l'auteur développe et entreprend de justifier cette manière de voir, nous prenons tout de suite l'impression qu'André Longuet n'est pas du métier, je veux dire qu'il n'est pas au courant de l'état des recherches ethnologiques. Au fait, c'est, nous dit-on, un ingénieur tué à la guerre, polytechnicien et humaniste. « Il faut donc se résigner, poursuit-il, à recourir à la théorie. » J'aime cette franchise. « Il faut commencer par se représenter quelles ont dû être les conceptions divines de l'humanité primitive ». Soit, mais comment s'y prendre ? «... d'après ce que l'on peut savoir de la nature de ses facultés intellectuelles ». Seulement, qu'en pouvons-nous savoir ? Ceci : « Le caractère propre de la pensée... est la discrimination ;... penser c'est distinguer. » Une sommaire analyse des termes dont se servent les

1. André Longuet, *L'origine commune des religions*. Paris, Alcan, 1921 ; in-8° de VI et 196 pages. — A citer cette curieuse conséquence de la théorie de l'auteur touchant l'origine de la religion, conçue comme nécessairement contemporaine de la pensée : « l'idolâtrie, le fétichisme, la croyance aux talismans, à la sorcellerie, à la magie, apparaissent ainsi comme des résultats de déformations, de dégradations de la religion, dont l'enseignement traditionnel n'a pu évidemment atteindre toujours et partout à la perfection. »

langues aryennes pour rendre cette idée de penser vient confirmer la définition proposée. Toute distinction suppose deux choses. « Nous sommes donc conduits à admettre que le chiffre *deux* jouait, au regard de l'intelligence embryonnaire de l'homme primitif, un rôle capital. » Le procédé essentiel de leur pensée consiste « à associer les idées deux à deux, à discerner dans tout ensemble deux groupes, dans tout être deux parts dissemblables et aboutit ainsi à une multitude de couples ; mais... dans chacun de ces couples, ce ne sont pas les analogies des deux termes que l'esprit retient : il voit surtout leur contraste, leur opposition... L'homme primitif s'attachait donc surtout aux oppositions d'idées. » L'auteur mentionne certains types généraux de ces oppositions d'idées : jour et nuit, céleste et terrestre, gauche et droite, maître et esclave, homme et femme.

Or voici que va intervenir une autre tendance essentielle de l'esprit. Penser, c'est discriminer; mais c'est aussi identifier. Toutes les antithèses établies par la pensée primitive entre les êtres deux à deux se trouvent, en conséquence de cette seconde tendance, ramenées à l'antithèse sexuelle. Même processus dans le domaine des qualités abstraites et, en fin de compte, fusion de l'ordre concret et de l'ordre abstrait. « Nous voyons que l'intelligence primitive a mis dans la pluralité des idées l'unité d'une seule antithèse générale, dont les deux termes condensent en eux-mêmes l'ensemble de l'univers matériel et du monde de l'esprit. Ce vaste couple synthétique, dont procède et dépend (idéalement, sans doute) tout ce qui existe, n'est pas autre chose qu'un couple divin. Et puisqu'il n'y avait rien dans la pensée qui ne s'y ramenât, il ne pouvait exister de conception sacrée en dehors de Lui : les religions ont donc commencé nécessairement par un dualisme ». Si vous y tenez ! Mais pourquoi ont-elles commencé ? Ce n'est pas l'origine des religions que vous nous expliquez là, mais tout au plus leur forme initiale, quoi que vous en pensiez.

L'auteur entreprend ensuite d'expliquer « par quelles transformations les religions connues ont pu sortir de cette donnée originelle ». Sans abandonner tout à fait le procédé à priori qu'il a employé jusqu'ici, il se préoccupe de fournir la preuve d'un accord entre les grands faits d'ensemble de l'histoire connue des croyances du monde antique et sa propre théorie. Cette première étape accomplie, il en aborde une seconde où il met en évidence « la manière dont se sont constituées à partir d'un dualisme primitif un certain nombre de doctrines anciennes prises comme exemples », et très particulièrement la religion grecque. Je ne puis songer à suivre l'auteur dans le détail de cet exposé.

Il s'en faut que son étude soit dépourvue d'intérêt ou même de valeur. Le facteur auquel André Longuet s'est attaché, avec un exclusivisme manifestement insoutenable, a joué un rôle certain et notable dans l'expression et l'évolution de la croyance religieuse. L'étude qu'il en fait est conduite avec une merveilleuse dextérité et lucidité. Si elle ne s'appuie pas sur une suffisante information, elle traduit une culture d'esprit des plus remarquables. Dans le détail, un grand nombre de considérations seront jugées dignes d'être retenues. D'autres, par exemple sur Eve, sont chimériques.

Combien plus positif est le travail du Dr. L. EHRLICH sur l'origine des croyances australiennes, ou plus exactement sur l'origine et l'évolution de la religion à la lumière de ces croyances[1]. L'auteur dresse tout d'abord un inventaire objectif — et panaché — des croyances australiennes et, avec beaucoup de clarté, fait voir que les théories évolutionnistes de Tylor, Frazer, le totémisme, la théorie du mana, le syncrétisme sociologique de Durkheim, sont incapables d'en fournir une explication acceptable. Cette explication, seule l'école historico-culturelle nous la donne, qui fait appel au facteur immigration et distingue nettement diverses unités culturelles. M. Ehrlich, en quelques pages d'une remarquable clarté, nous rend intelligible ce complexe, autrement incompréhensible, des croyances australiennes. Pour M. Ehrlich, la mythologie australienne serait, dans une large mesure, la transposition mythique de l'histoire des tribus et de leurs mutuelles relations.

2. — MONOGRAPHIES DE CROYANCES ET D'INSTITUTIONS

La science des mythes ou mythologie, qui, au profane, peut paraître amusante parfois, constitue l'un des sujets d'étude les plus compliqués que puisse se proposer l'historien de la pensée religieuse. L'entreprise est digne d'éloges de tous ceux qui assument la tâche ingrate d'en faciliter l'accès. C'est ce que vient de faire M. Lewis SPENCE, membre de l'Institut royal d'anthropologie de Grande Bretagne et d'Irlande, dans le livre auquel il a donné pour titre : *Introduction à la mythologie*[2].

Une analyse, nécessairement sommaire, suffira pour donner quelque idée du riche contenu de l'ouvrage, de son orientation scientifique et de son esprit. Pour commencer, un chapitre de définitions : mythe et mythologie, folklore, contes populaires, légendes et, en note, religion ; puis des aperçus sur les rapports de la mythologie et du folklore, du mythe et de la religion, enfin une analyse des caractères principaux du mythe. Vient ensuite un chapitre consacré à retracer l'histoire de la science mythologique, avec le souci principal de bien marquer les principales positions actuelles. Très intéressant comme orientation et exactement informé, sinon tout à fait complet, pour ce qui regarde les mythologues anglais et même français. Le chapitre III traite, dans l'esprit de l'école animiste anglaise, de l'évolution des dieux, et le chapitre IV des différents types de divinités. L'auteur aborde ensuite l'étude des mythes eux-mêmes, dont il énumère, caractérise et concrétise par des exemples les divers types (ch. V). Les ch. VI et VII contiennent un exposé plus détaillé des mythes relatifs à l'origine du monde et de l'homme, au paradis et au lieu de châtiment. Puis l'auteur institue une comparaison entre le folklore et le mythe (ch. VIII), le rituel et le mythe (ch. IX), où il énonce cette opinion que si les rites ont donné origine à des formes mythiques secondaires, le mythe, à tout prendre, précède

1. Lambert EHRLICH, *Origin of Australian Beliefs*. S. Gabriel-Moedling près Vienne, Anthropos-Administration, 1922 ; in-8° de 83 pages avec une carte sociologique de l'Australie.

2. Lewis SPENCE, *An Introduction to Mythology*. London, G. Harrap, 1921 ; in-8° de 335 pages.

le rite. Le ch. X. recense les principaux recueils anciens de mythes et le ch. XI s'applique à dégager de la masse confuse les grands systèmes mythiques du monde, dont il précise brièvement la nature et analyse les plus notables figures.

On appréciera l'ordonnance et la clarté de cet ouvrage. M. L. Spence fait profession d'être éclectique. Cependant, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, son éclectisme ne joue guère qu'à l'intérieur de l'école anthropologique anglaise. Jusqu'ici, à son avis, les savants qui ont tenté de secouer sa tutelle, n'ont pas réussi à formuler de systèmes suffisamment définis et complets. Peut-être, mais on a l'impression que M. L. Spence n'est pas au courant des travaux de l'ethnologie nouvelle et des révolutions qu'ils ont commencé d'opérer dans le domaine de la mythologie elle-même. De ces travaux je ne citerai ici que l'ouvrage suggestif de Paul Ehrenreich sur *La Mythologie générale et ses bases ethnologiques*[1].

M. Spence, qui connait particulièrement les anciennes civilisations américaines, utilise avec prédilection leur mythologie ; on ne peut que s'en féliciter. Il signale lui-même, et avec raison, l'intérêt que présentent les tableaux indiquant la diffusion géographique d'un certain nombre de thèmes ou héros mythiques, dont il a enrichi plusieurs chapitres de son ouvrage.

M. A. W. Nieuwenhuis a publié sur les indigènes de l'archipel malais toute une suite de travaux consacrés à l'étude de leurs aptitudes mentales. Parmi ces travaux, dont je me permets de signaler le vif intérêt à M. Lévy-Bruhl, je ne retiendrai ici que le mémoire intitulé : *Les racines de l'animisme*, étude sur les commencements de la religion naïve, d'après les observations faites chez les Malais primitifs[2]. Ces Malais, sont tout spécialement les Bahau et les Kenja de Bornéo, les Toradja des Célèbes, qui appartiennent au fonds le plus ancien de la population malaise.

Le professeur Nieuwenhuis se prononce nettement contre la théorie de Tylor, d'après lequel l'animisme serait né de la double expérience de la mort et du sommeil. En guise d'introduction, il décrit brièvement l'ambiance matérielle, le caractère et la religion de ces tribus. Abordant ensuite le sujet qu'il s'est plus spécialement proposé, à savoir la notion d'âme, toute son application va à distinguer deux notions, entre autres, bien différentes, celle d'âme et celle d'esprit. La notion d'esprit n'a pas la même origine que celle d'âme et peut fort bien lui être antérieure. M. Nieuwenhuis y voit le fruit d'une interprétation anthropomorphique des phénomènes naturels, interprétation où l'élément émotionnel joue un grand rôle. C'est cette notion d'esprit et non pas celle d'âme qui commande ce monde d'idées, de sentiments et de rites qui composent la religion des plus vieilles tribus malaises et que l'auteur appelle « une naïve religion animiste ». La notion d'âme appelle, au con-

1. P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologische Grundlagen*, Leipzig, 1910 ; Cf. *R. sc. ph. th.*, 1911, p. 582 ss.

2. A. W. Nieuwenhuis, *Die Wurzeln des Animismus : eine Studie über die Anfänge der naiven Religion nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen* ; Leide, Supplement zu Band xxiv d. *Internat. Arch. f. Ethnographie*, 1917 ; in-folio de 87 pages avec 4 planches.

traire, et commande le monde de la pensée scientifique, ou, si l'on préfère, les essais de s'expliquer le monde matériel.

A l'origine de l'une et de l'autre de ces notions et des ensembles « religieux » ou « scientifiques » qui en dépendent, M. Nieuwenhuis place ce qu'il appelle « la pensée causale-logique » de l'homme. Ce dont, je crois, M. Lévy-Bruhl demeurera surpris. Mais cela tient, pour une grande part, à sa manière d'entendre la causalité.

W. Wundt n'est pas un savant qu'on puisse ignorer. Mais que les dix volumes de sa *Völkerpsychologie* sont donc durs à lire ! Qui ne saurait gré, du moins parmi ceux dont l'allemand n'est pas la langue maternelle, qui ne saurait gré au R. P. G. Schmidt d'avoir succinctement et clairement défini, dans une conférence donnée à la société anthropologique de Vienne, les principales positions de Wundt en matière de sociologie ethnologique [1]. Ces positions, le P. Schmidt nous les rend plus aisément intelligibles en les comparant à celles de l'école historico-culturelle. Il est remarquable que Wundt, formé d'après des méthodes et des systèmes tout autres, se soit montré de bonne heure attentif et en somme sympathique aux points de vue de la nouvelle école. Et à mesure qu'elle précisait ses conclusions, il accentuait lui-même l'évolution convergente de sa pensée.

Pour ce qui regarde l'ensemble culturel dont les Pygmées sont les représentants les plus purs, Wundt en admet, avec le caractère primitif, la réalité distincte et les plus notables particularités. Lorsqu'il en vient, par contre, à étudier la phase culturelle suivante, il a beaucoup plus de peine à secouer le joug des théories régnantes. A dire vrai, il n'y réussit même que très imparfaitement. En dépit des analyses plus précises des ethnologues de la nouvelle école qui, à cette seconde phase (primaire), distinguent trois systèmes culturels distincts, il persiste à n'y voir qu'un seul complexus ethnologique au front duquel il imprime le qualificatif universel de totémiste. Le P. Schmidt fait voir, sur un certain nombre de points, que pour n'avoir pas voulu distinguer, Wundt, en dépit de certaines lueurs, embrouille pas mal de choses. Sur la présence possible et l'action, dans les sociétés primitives, d'individualités fortes, de personnalités, Wundt n'est point arrivé non plus à se dégager d'idées étroites et négatives.

Du R. P. G. Schmidt encore nous avons une intéressante étude d'ensemble sur le sacrifice chez les peuples de culture inférieure, où l'auteur se propose de fournir aux théologiens des données susceptibles d'être utilisées pour l'interprétation du sacrifice chrétien [2]. Après une critique rapide des principales théories ethnologiques sur le sacrifice et un rappel des conclusions auxquelles l'école historico-culturelle est parvenue, touchant la distinction et la succession des civilisations inférieures, l'auteur relève et caractérise brièvement les types de sacrifice dont nous pouvons constater l'existence dans ces diverses civilisations. Revenant ensuite

1. W. Schmidt, *W. Wundts Völkerpsychologie*, VII *und* VIII *Band* : *Die Gesellschaft*. Wien, Anthropologische Gesellschaft (Aus Band LI der Mitteilungen) ; in-4° de 24 pages.

2. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*. S. Gabriel-Mödling, Administration de l'Anthropos, 1921 ; in-8° de 67 pages.

sur ces sacrifices, il étudie avec quelque détail l'évolution du sacrifice de prémices, puis les conditions d'apparition du sacrifice d'expiation et du sacrifice d'expiation par substitution. Le P. Schmidt indique en terminant ce que les théologiens peuvent utilement retenir de cette rapide enquête ethnologique et quelles applications il lui semble qu'on peut faire des notions ainsi obtenues au sacrifice chrétien.

Soucieux de s'expliquer la nature et l'origine du lien contractuel, M. G. Davy s'adresse à l'histoire qui le met en présence des anciens droits classiques où il rencontre un formalisme compliqué et qui lui demeure obscur [1]. Poussant plus avant sa recherche, il pénètre sur le terrain de l'ethnographie dans l'espoir d'y découvrir enfin les conditions et les institutions sociales au sein desquelles est né le phénomène proprement contractuel. L'étude de l'alliance par le sang et des rites matrimoniaux, dans les sociétés inférieures, puis celle d'une institution, le *potlatch*, qui s'observe, sous sa forme la plus nette, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, le persuadent qu'il a saisi sur le vif la naissance du lien purement contractuel, au moment où il se distingue des obligations statutaires et collectives. Étude documentée et sérieuse, mais fâcheusement inféodée, en dépit de quelques réserves, à la doctrine totémiste d'E. Durkheim, et à son sociologisme excessif.

La partie la plus intéressante de l'ouvrage, pour l'ethnologue, est celle où se trouve étudié, très en détail, le *potlatch*. L'auteur a puisé ses renseignements aux sources américaines les plus autorisées et, en premier lieu, dans les publications de la *Smithsonian Institution*. L'essentiel de sa thèse tient dans les deux propositions suivantes. 1° « Sans doute, le *potlatch* n'est pas encore le pur et simple contrat. Il n'est pas dégagé des multiples « participations » qui caractérisent toutes les institutions primitives, il constitue... tout un vaste système fort complexe de relations à la fois religieuses, politiques, économiques, juridiques, domestiques et sociales. Cependant, il offre, au sein de cette nature syncrétique, les premiers modèles de relations véritablement spécialisées quant à leur objet et individualisées quant à leur sujet » ; 2° Le « milieu particulièrement favorable à la pratique contractuelle du *potlatch* et à la formation comme à l'exercice de cette souveraineté individuelle sans laquelle » il ne pouvait évoluer dans le sens d'un vrai contrat, ce sont les sociétés dites secrètes. Cette dernière suggestion mérite une particulière considération. D'autres, disséminées dans l'ouvrage, marquent une intéressante réaction contre des erreurs longtemps classiques.

3. — MONOGRAPHIES DE PEUPLES.

Trente ans de séjour aux îles Loyalty et de rapports familiers avec les indigènes de Lifu et d'Uvea, même sans préparation ethnologique spéciale, constituent une indéniable qualification pour décrire la vie de ces noirs et leur mentalité. L'ouvrage de Mme Emma Hadfield,

1. G. Davy, *La foi jurée : étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel*. Paris, Alcan, 1922 ; in-8° de 379 pages.

femme d'un missionnaire anglais, intitulé : *Chez les indigènes des îles Loyalty*, mérite donc d'être bien accueilli et d'être lu [1]. Il ne renferme pas de théories ambitieuses. C'est un récit précis et clair des faits observés et une consciencieuse reproduction des histoires entendues, que recommande la plus vive et la plus franche sympathie pour ces braves gens.

Le livre comprend deux parties d'inégale étendue, une description de la vie des indigènes et un choix (32) de légendes. La description embrasse les différents aspects de la vie sociale, familiale, économique, religieuse. Les légendes n'offrent pas à première vue de caractère mythologique.

Je signale seulement quelques points. Sur le caractère de ces noirs : « J'ai toujours eu l'étonnement de découvrir chez ces demi-barbares — et tout à fait en dehors de l'influence chrétienne — des qualités morales d'un ordre très élevé. » Sur leurs aptitudes mentales : « Placés dans des conditions égales à celles dont bénéficie le blanc moyen, je suis persuadée que beaucoup d'entre eux se révèleraient ses égaux, si même ils ne le surpassaient. » La population d'Uvea comprend des éléments venus du dehors et, semble-t-il, des îles Wallis. Nulle croyance, à ce qu'il semble, en un Etre Suprême, mais une sorte de culte des ancêtres. Quatre êtres puissants représentent les trois districts de Lifu, et, au premier rang, Walewen, qui aurait vécu au village d'Ejengen. Des esprits en quantité, de plusieurs sortes. Chaque tribu a son totem, mais dont le rôle paraît minime.

Pour étudier le groupe mêlé de populations bantoues qui parlent Ila, dans le nord-est de la Rhodésie, un missionnaire, le Rev. E. W. Smith et un magistrat, M. A. Dale, ont joint leurs longs et très méthodiques efforts. Nous en possédons maintenant le fruit dans un ouvrage en deux volumes, de texte compact et copieusement illustré, où l'on aperçoit à chaque page, le souci, aussi éclairé que scrupuleux, de connaître et de traduire exactement les faits [2]. Et comme, d'autre part, les auteurs se trouvaient, pour être renseignés, dans des conditions extrêmement favorables, nous avons en eux des témoins de premier ordre, et, dans leur livre, une œuvre du plus haut prix.

Deux types physiques bien différents se rencontrent parmi les Ba-ila, dont l'un est d'une remarquable beauté. « Nous tenons à dire, précisent les auteurs, que nous avons étudié les Ba-ila, non pas comme de curieux spécimens zoologiques, mais comme des frères et sœurs en humanité... Nous les tenons pour un peuple de grande capacité, qui, guidé d'une main sympathique, patiente et ferme, pourrait atteindre un haut degré de développement. »

Parmi les chapitres les plus intéressants, je signalerai celui qui a trait à l'organisation sociale. Le clan suit la ligne maternelle. Il est totémiste, et exogame. Les clans sont associés à des localités déterminées, d'où

1. Emma Hadfield *Among the Natives of the Loyalty Group*. London, Macmillan, 1920 ; in-8° de xi et 316 pp. avec 51 figures.

2. Edw. W. Smith, and M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*. London, Macmillan, 1920 ; 2 vol. in-8° de xv-423, xii-433 pp. avec plus de 200 illustrations.

ils sont censés tirer leur origine. Le totémisme des Ba-ila, qui sont un peuple très évolué lui-même, évolué et assez faible, ne saurait nous apprendre quoi que ce soit, au jugement des auteurs, sur l'origine du totémisme. Tout en croyant implicitement à la réincarnation, comme les Australiens, les Ba-ila n'ignorent pas du tout la nécessité des relations sexuelles pour la conception (contre Frazer). Le système d'après lequel la parenté suit la ligne maternelle serait le plus ancien chez les Ba-ila. Le chapitre consacré à la première enfance décrit avec toute la précision possible les diverses formes de l'initiation dont l'objectif est de préparer garçons et filles au mariage. La vie sexuelle, qui fournit la matière d'un très long chapitre, tient dans l'existence des Ba-ila une place énorme, désastreuse à divers égards. La seule notion, ou peu s'en faut, qui la vienne limiter est celle du droit de propriété, entendu au sens le plus matériel. L'idée ne vient à personne, assurent les auteurs, qu'il puisse y avoir dans ce domaine de faute au sens moral. Quelques tabous cependant, mais surtout une violente réprobation de l'inceste, sans que l'on puisse admettre pour ce sentiment, en ce qui concerne du moins les Ba-ila, l'explication purement physique proposée par Westermark. La pédérastie, qui n'est pas rare, est durement punie « quia metuunt ne pathicus concipiat » ; la réprobation n'aurait donc pas de caractère moral tant soit peu accusé.

La vie religieuse des Ba-ila est étudiée en quatre chapitres avec un souci marqué d'objectivité. Le monde « religieux » se compose, pour les Ba-ila, d'une force d'ordre supra-sensible, impersonnelle, partout répandue, de soi indifférente, qu'exploitent le féticheur pour l'utilité commune, le sorcier pour des fins perverses ; d'esprits désincarnés ; de divinités personnelles, familiales, communes au groupe social, qui sont des ancêtres promus au rang de demi-dieux et qui bénéficient d'un culte organisé ; enfin de l'Etre Suprême, Leza, qui reçoit un culte intermittent dans les nécessités graves, créateur et maître du monde, de la vie et de la mort. Ses attributs moraux n'apparaissent point. Certaines prohibitions, cependant, sont appelées « interdits de Leza ». D'autre part, il exerce manifestement une providence. En somme, les Ba-ila représentent, au point de vue religieux comme aux autres, le type ordinaire du Bantou évolué.

Les auteurs ont ajouté à leur étude la traduction anglaise de soixante et un récits populaires.

Dans la collection publiée par les soins de l'Académie des Sciences de Gœttingue et intitulée *Quellen der Religions-Geschichte*, deux belles études ont paru, consacrées à des peuples de culture inférieure.

Au cours d'un séjour de quatre mois, en 1914, en Libéria, M. D. Westermann, cordialement assisté par la Mission américaine, a étudié, avec toute l'application possible, les Kpelle. Ses observations directes, nécessairement sommaires, les récits indigènes qu'il a provoqués et transcrits en grand nombre, les relations des voyageurs qui l'ont précédé donnent une base raisonnablement solide à l'ouvrage où il décrit, dans son ensemble, la civilisation spirituelle de ce peuple Mandingue [1]. On distingue

1. D. Westermann, *Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia* (*Quellen der Reli-*

parmi les Mandingues, les Mande-tan à affinités hamitiques, et les Mande-fu, à affinités nègres, les premiers habitant la steppe, les seconds la forêt. Les Kpelle appartiennent au groupe Mande-fu. De façon générale, les peuples de Libéria sont les témoins intéressants d'un évident et profond mélange de deux types de culture, dont il est souvent difficile de déterminer la part respective d'influence.

Ayant fourni ces éclaircissements préalables, M. Westermann décrit successivement et étudie la vie matérielle, familiale et sociale, la langue comme expression de la mentalité de ceux qui la parlent, la « Weltanschauung », les récits et légendes des Kpelle. Chacun de ses chapitres comporte une introduction et des textes. Deux Appendices complètent l'ouvrage ; le premier est formé d'un certain nombre de récits en langue Gola, le second, qui a pour auteur le missionnaire H. Rhode, a groupé de nouveaux textes traduits.

Le totémisme des Kpelle offrirait certaines particularités sur lesquelles il est permis de souhaiter de plus amples éclaircissements. Par exemple, à côté du totémisme vrai, la présence, un peu inattendue, du totémisme sexuel. Le totémisme vrai donnerait naissance à des tabous mais pas à des prohibitions matrimoniales. Les sociétés secrètes d'hommes et de femmes tiennent naturellement une grande place dans la vie des Kpelle. A signaler, au point de vue social, la présence du type de groupement connu sous le nom de « grande famille », d'origine hamitique sans doute. Je signalerai, en terminant, la très utile carte linguistique de Libéria, dressée par B. Struck.

Au professeur K. Th. Preuss nous devons le premier volume d'un ouvrage, qui doit en comporter deux, sur la religion et la mythologie d'une peuplade indienne de la Colombie, les Uitoto[1]. Ces Uitoto se recommandent à l'attention spéciale de l'ethnologue parce qu'ils ont une langue particulière, qu'ils sont assez nombreux (environ 25.000) et qu'ils forment un groupe compact. M. Preuss les a étudiés chez eux au cours des années 1913-15. Son nom suffit à recommander le volume où il nous livre, sous une forme principalement analytique et documentaire, le résultat de ses observations et qui doit être complété très prochainement par un second fascicule.

Le premier fascicule comprend deux parties d'étendue sensiblement égale, une introduction aux textes, et ces textes eux-mêmes accompagnés d'une traduction allemande, qui pour une faible partie d'entre eux (à cause du prix élevé de l'impression) est double, interlinéaire et courante.

Inutile d'insister sur l'intérêt que présentent les textes recueillis avec tout le soin désirable et traduits avec non moins de soin, sans notes cependant. L'introduction ne se prête guère à un résumé analytique, étant d'une extrême densité. Sa clarté, d'autre part, pour réelle et méritoire qu'elle soit, demeure relative. Voici les titres de chapitres : 1° Sé-

---

gions-Geschichte). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, Leipzig, Hinrichs, 1921 in-8° de xvi et 552 pages.

1. K. Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Erster Band, (Même collection). Ibidem. 1921 ; in-8° de 365 pages, avec 3 planches.

jour chez les Uitoto ; 2° Le premier Père, les ancêtres, les démons ; 3° Analyse des mythes ; 4° Les fêtes, la vie religieuse ; 5° La vie sociale.

L'on peut prendre une idée de la complication de ces mythologies indiennes dans les pages que M. Preuss consacre à la mystérieuse et multiforme personnalité du premier Père, en laquelle se mêlent des thèmes mythologiques lunaires et solaires. Le nom qu'il porte précisément comme créateur, Nainuema, Moma, atteste son caractère principalement lunaire. Les fêtes religieuses des Uitoto traduisent aussi des motifs mythologiques lunaires. M. Preuss insiste fortement sur la vivacité et la profondeur du sentiment religieux chez les Uitoto et sur son caractère nettement monothéiste.

Le Saulchoir. A. LEMONNYER, O. P.

III. — RELIGION ÉGYPTIENNE

Maspero et la Religion égyptienne. — Au début de ce Bulletin, longtemps interrompu [1], il faut rappeler le nom de Gaston Maspero, mort le 30 juin 1916, en pleine séance de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dont il était le secrétaire perpétuel.

Dans le domaine de la Religion égyptienne, comme sur le terrain archéologique ou historique, Maspero fut un rénovateur, un initiateur pourrait-on dire tout simplement, tant les théories courantes étaient fausses parfois. M. Alexandre MORET, conservateur du Musée Guimet et professeur d'égyptologie à l'Ecole des Hautes-Etudes, en une longue étude de près de cinquante pages qui porte précisément le titre de *Maspero et la Religion égyptienne* [2], a résumé les découvertes religieuses de celui qui fut son maître, en les rangeant sous trois rubriques : I. La théorie magique de la tombe (nature du double (*ka*) ; rapports du double avec la tombe) ; II. Les Inscriptions des pyramides de Saqqarah (vue générale sur les textes des pyramides ; l'alimentation du mort et le sacrifice ; la vie du mort auprès des dieux) ; III. La Mythologie et les Cosmogonies (dieux de la nature ; dieux locaux ; animisme populaire : culte des animaux et mythes ; animisme des théologiens : l'Ennéade héliopolitaine, l'Ogdoade hermopolitaine, la création par la Voix et le Verbe, les Triades, la conception de l'Unité divine ou hénothéisme).

Ouvrages Généraux. — M. A. WIEDEMANN a résumé, avec des références copieuses, ce que l'on sait sur *L'ancienne Egypte* 3. Son livre a paru dans la *Bibliothèque d'Histoire des Civilisations* dirigée par

1. Je ne rendrai compte que des livres et articles qui ont été envoyés à la *Revue* ou qui sont à ma disposition immédiate.

2. *Revue de l'histoire des Religions*, Nov.-Déc. 1916, pp. 264-310.

3. A. WIEDEMANN, *Das alte Aegypten*, (*Kulturgeschichtliche Bibliothek* hrsg. von W. FOY), Heidelberg, Carl Winter, 1920 ; 1 vol. in-8° de XV-446 pp. avec 78 gravures dans le texte et 26 hors texte.

M. W. Foy. L'auteur s'en tient strictement au point de vue indiqué dans la Collection. Il nous retrace la civilisation des Égyptiens. La Religion ne tient qu'un paragraphe de quelques pages (pp. 354-360) : cela paraîtra tout-à-fait insuffisant à qui songe au rôle capital joué par la religion dans la vie des Égyptiens.

Dans l'édition provisoire qu'il a donnée de ses *Leçons sur l'art égyptien* [1], M. Jean CAPART, conservateur des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles, offre au public un ouvrage technique de première valeur. A part le chapitre XI : Les idées artistiques des Égyptiens, où sont ébauchées quelques explications religieuses des monuments de l'Égypte (temples, tombeaux, scènes, statues), les *Leçons* se réduisent toutes à une description minutieuse des œuvres d'art que les découvertes ont mises au jour ou livrées aux Musées.

Les Origines. — M. Jean CAPART a étudié *Les Origines de la civilisation égyptienne* [2] dans une conférence faite à la Société d'Anthropologie de Bruxelles le 27 avril 1914. Il y soutenait la thèse suivante : «La civilisation pharaonique est originaire du Delta ; c'est là que les *vrais* Égyptiens se sont développés, à côté des populations africaines de la Haute-Égypte. A un moment donné, ils pénètrent et s'installent dans cette dernière contrée, comme les pharaoniques de l'histoire le feront plus tard en Nubie, puis au Soudan »(p. 31). Comment s'est formée cette civilisation primitive de la Basse-Égypte ? « Problème extrêmement vaste et difficile », déclare M. C. Mais il ajoute, p. 31 : « On peut dire que cette civilisation n'était pas homogène et qu'elle nous apparaît comme complexe. Elle est formée, d'une part, par un élément libyen, appartenant à la race caucasique du Nord de l'Afrique, et, d'autre part, d'un élément sémitique, qui vient de l'Est. C'est, de plus, une civilisation non pas continentale, mais méditerranéenne. »

L'opinion de M. A. WIEDEMANN [3] comporte plus de nuances : il suppose qu'une population néolithique, apparentée aux Libyens, était répandue dans toute la vallée du Nil : cette population adorait les bêtes sacrées et croyait à une immortalité personnelle. — Puis, toujours avant la construction des pyramides, et même quelques siècles auparavant, un autre peuple ayant des origines anciennes communes avec les habitants du pays (quoique de langue et de civilisation différentes) vint de l'Est, de l'intérieur de l'Arabie, par la route de Koseir à Koptos ; ce peuple était plus proche de la culture des habitants primitifs de la Babylonie ; il connaissait le métal, particulièrement le

1. Jean CAPART, *Leçons sur l'art égyptien*, Liège, Vaillant-Carmanne, 1920 ; 1 vol. grand in-8° de XIII-551 pp.

2. ID. — *Les Origines de la civilisation égyptienne*, Bruxelles, Vromant et Cie, 1914 ; 1 broch. in-8° de 34 pp. avec 16 planches. — Cette brochure fait suite à un autre livre du même auteur : *Les débuts de l'art en Egypte*, Bruxelles, Vromant et Cie, 1909 (traduit en anglais avec compléments : *Primitive Art in Egypt*, Londres, Grevel, 1905).

3. A. WIEDEMANN, *Das alte Aegypten*, pp. 47-49.

cuivre, avait des conceptions religieuses plus spirituelles, des dieux d'une nature élevée qu'il se représentait sous une forme humaine ; guerrier et conquérant, il soumit d'abord la Haute-Égypte, se répandit ensuite jusqu'au Delta et jusqu'à la Mer Méditerranée, d'une part, jusqu'au delà des cataractes, en Nubie, d'autre part. C'est alors que le mélange avec les indigènes se produisit et que les nouveaux occupants accommodèrent leur civilisation au sol où ils prenaient racine. — A côté de ces deux éléments, un autre prit place déjà très tôt : l'élément proprement sémitique, amené en Égypte par des circonstances particulières comme la famine. La pénétration sémitique se fit par le nord-est (montagnes entre le Nil et la Mer Rouge) : c'est par elle que le type sémitique s'introduisit parmi les habitants du Delta, ainsi qu'un certain nombre de mots sémitiques et de conceptions religieuses étrangères originellement aux Égyptiens.

Sur un couteau trouvé en Égypte (Gebel el 'Araq), se trouve gravé un personnage, maîtrisant deux lions. M. G. Bénédite [1] avait reconnu là une façon de Gilgamesh et conclu que ce thème avait toutes chances de venir de la Babylonie : d'une comparaison de cette pièce de premier ordre avec d'autres représentations égyptiennes anciennes, il était amené à penser que l'apparition du thème en question en Égypte, aux temps prédynastiques, indiquait un contact des deux civilisations, égyptienne et mésopotamienne, en cette période préhistorique.

Dans une communication [2] faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 17 octobre 1919, M. J. Capart conteste l'influence mésopotamienne sur la figuration du couteau égyptien de Gebel el 'Araq. Il cherche à montrer « ce qu'il y aurait d'imprudent à vouloir trop rapidement accepter comme prouvée l'origine babylonienne du dieu dompteur », en insistant sur le fait que le panthéon égyptien connaissait le dieu dompteur.

M. G. Bénédite répond en notant [3] que les exemples allégués par M. J. Capart pour prouver l'existence du dieu dompteur en Égypte n'ont pas la signification qu'on leur prête : ce sont deux panthères fabuleuses (et non deux lions comme sur le couteau) liées par leur gardien (qui n'est nullement un génie). On ne peut donc pas confondre ces représentations avec celle du génie étrangleur de lions : ce dernier thème est fréquent en Babylonie. En outre le dieu dompteur porte un costume à caractère nettement asiatique. Et M. Bénédite fait cette remarque qui prend une portée générale : « *Plus l'art égyptien se présente à nous sous son aspect primitif, plus sa parenté s'affirme avec l'art mésopotamien.* Son cas est manifestement le même que le cas de la langue :

1. *Monuments Piot*, tome XXII, fascicule 1, (1916), p. 32.

2. J. Capart, *Le pseudo-Gilgamesh figuré sur le couteau égyptien de Gebel el 'Arak au Louvre*, dans *Comptes-Rendus de l'Ac. des Insc. et Belles-Lettres*, 1919, pp. 404-414.

3. *Ibid.*, pp. 414-418.

il s'est transformé sur ce sol nouveau et y a pris avec le temps une physionomie propre qui le distingue à première vue de l'art chaldéo-assyrien. Il est devenu éminemment méditerranéen, c'est-à-dire rythmé, équilibré, harmonieux. Il est dépouillé du réalisme massif et rigide, mais non sans beauté, qui s'est conservé ailleurs » (p. 417).

M. J. DE MORGAN est un partisan convaincu de cette influence mésopotamienne sur l'Égypte. Déjà, en 1909, dans son livre classique *Les premières civilisations* [1], il pouvait écrire : « J'ai fourni jadis bon nombre de preuves de l'origine asiatique de la civilisation pharaonique » (p. 209). Tout récemment il vient de reprendre, dans un groupe de trois articles qui témoignent de sa maîtrise incomparable, le problème des origines de la culture égyptienne [2].

Il ne m'appartient pas de m'attarder à rapporter dans le détail ce que M. de Morgan nous dit sur l'industrie de la pierre en Égypte ; nous savons peu de choses sur l'homme qui y a vécu et qui y a taillé des instruments de silex. « En Égypte, comme partout ailleurs, les trois formes paléolithiques (Chelléen, Acheuléen, Moustérien) paraissent avoir été contemporaines » (p. 190) ; quoi qu'il en soit, un cataclysme analogue au déluge a bouleversé toutes les stations paléolithiques. « Seules quelques stations du Fayoum et de la Haute-Égypte semblent appartenir au Néolithique proprement dit. Toutes les autres montrent l'homme en possession du métal.... L'industrie du Fayoum serait peut-être le terme le plus ancien de cette réapparition de l'Homme dans les pays du Nil » (p. 212). Mais la taille du silex en Égypte diffère si notablement de celle qui était employée en Chaldée et en Élam, qu'on ne peut songer à apparenter les deux industries du Nil et de l'Euphrate (p. 223).

Maintenant, si, délaissant la préhistoire, l'on se tourne vers les premiers monuments de la civilisation historique, — M. de M. en apporte de multiples exemples, — on s'aperçoit qu'entre la civilisation chaldéo-élamite et celle de l'Égypte les analogies, les similitudes sont si nombreuses qu'on ne peut que conclure à une influence de l'une sur l'autre. «Langue, système graphique, céramique, arts décoratifs et arts plastiques, métallurgie, étalon de mesure, architecture, construction, usages, panthéon, tout dans la vie de l'Égypte se ressent de l'enseignement asiatique » (1922, p. 61).

Et voici comment M. de M. conçoit le mode de pénétration asiatique en Égypte : quand les Sémites, venus d'Arabie selon toutes vraisemblances, eurent conquis la Chaldée et emprunté aux Sumériens leur civilisation [3], y compris leur écriture qu'ils transformèrent en cunéiformes (1921, p. 231), ils s'arrêtèrent pour un temps ; puis, leur mouvement d'expansion, déterminé par leur caractère de conquérants et de pillards, reprit ; ils remontèrent l'Euphrate, gagnèrent les vallées

1. J. DE MORGAN, *Les premières civilisations*, Paris, Leroux, 1909.

2. *De l'influence asiatique sur l'Afrique à l'origine de la civilisation égyptienne* dans *l'Anthropologie*, 1921, t. XXXI, pp. 185-238 ; pp. 425-468 ; 1922, t. XXXII, pp. 39-65.

3. Sur la question sumérienne, voir *R. sc. ph. th.*, 1920, p. 385.

de l'Oronte et du Jourdain, le Sinaï, et du Sinaï parvinrent dans le Delta du Nil et la Basse-Égypte. Les Suméro-akkadiens s'y établirent. « Combien de temps dura l'occupation du Delta, nous l'ignorons ; mais ce que nous constatons, c'est que la plupart des connaissances asiatiques passent aux Égyptiens, se combinent avec les notions indigènes, et concourent aux débuts de la culture pharaonique » (1922, p. 61). Les indigènes, s'étant ensuite développés, se ressaisissent et, partis de la Thébaïde, où ils étaient demeurés libres, chassent les occupants du Nord.

M. de M. s'oppose très nettement à l'opinion de M. Wiedemann qui pense à une influence asiatique venant du centre de l'Arabie et passant la Mer Rouge : les difficultés des lieux à traverser rendent cette opinion insoutenable.

On dira que tout cela paraît bien hypothétique: M. de M. est le premier à le reconnaître ; dans un tableau synthétique, il résume, en les synchronisant, les faits qui se sont passés simultanément en Elam, en Chaldée, en Syrie, en Palestine, en Égypte ; les hypothèses, que l'on distingue au premier coup d'œil par les caractères gras, sont aussi nombreuses que les faits reconnus, imprimés en caractères ordinaires. Mais il apparaît que, dans ses grandes lignes, et réserve faite pour telle ou telle conception, son schéma est très séduisant : il a du moins le mérite de prendre son point de départ dans une sérieuse comparaison des civilisations et de rester toujours dans les limites du vraisemblable et du vraisemblable le plus simple.

Les Dieux. — M. Alexandre MORET avait réuni en volume une série d'articles de Revues et de conférences faites au Musée Guimet sous le titre de *Rois et Dieux d'Egypte* [1]. Il en donne une seconde édition. Son livre, de lecture attrayante et facile, fort bien imprimé et magnifiquement illustré, contient huit études : La reine Hatshopsitou et son temple de Deir-el-Bahari ; La révolution religieuse d'Aménophis IV ; La Passion d'Osiris ; Immortalité de l'âme et sanction morale en Égypte et hors d'Égypte ; Les Mystères d'Isis; Quelques voyages légendaires des Égyptiens en Asie ; Homère et l'Égypte ; Le déchiffrement des hiéroglyphes.

A propos de la réforme d'Aménophis IV (vers 1370) en faveur du disque solaire Aton (d'où le nom du roi Kouniaton: celui qui plaît à Aton) et au détriment d'Amon de Thèbes et de ses prêtres, M. M. insiste sur le caractère universel du Dieu, que l'on découvre dans les hymnes du roi en l'honneur d'Aton (p. 74). — M. M. se rallie à la théorie de Frazer sur Osiris : «L'hypothèse qu'Osiris fut le dieu qui, par l'eau et le grain, fertilise la terre m'apparaît la plus conforme à la légende et aux textes » (p. 116). — En Égypte, l'idée d'un jugement des morts fut admise de très bonne heure et semble indiquer une union étroite et traditionnelle entre les idées d'immortalité et de sanction (p. 120). — Dans les Mystères d'Isis, M. M. indique, en cinquante pages (pp. 161-

1. Alexandre MORET, *Rois et Dieux d'Egypte*, Paris, Colin, 1922 ; 1 vol. in-8° de 320 pp., avec vingt gravures dans le texte, seize planches en phototypie et une carte hors texte.

211) très claires, les principaux rites et les grandes idées d'un culte isiaque dans le bassin méditerranéen.

Le lecteur attentif remarquera la note de la page 123, où M. M. avertit qu'il a supprimé ce qui avait rapport au double (*ka*). Dans la première édition, ainsi que dans son volume *Au temps des Pharaons*, (Paris, Colin), M. M. admettait, d'après la théorie de Maspero, que la momie était animée par une « âme corporelle », le *ka* ou double qui vivait dans la tombe. Mais depuis, le conservateur du Musée Guimet a renoncé à cette théorie : il expose sa nouvelle conception dans les *Mystères égyptiens* (Paris, Colin, pp. 199 et suiv.) et la résume ainsi dans un article plus récent : « Je tiens pour certain que le *serdab* n'est pas spécialement la « maison du *ka* »; que ce n'est point le *ka* qui habite les statues, qui visite la tombe et s'en va dans les paradis : tout cela appartient, non au *ka*, mais à l'âme *bi*. Et cette notion du *ka* nous apparaît aujourd'hui plus complexe ; il faut revenir pour le sens premier, à celui indiqué par Maspero lui-même *ka* = «la substance », et voir dans le *ka* personnifié une sorte de tuteur ou de génie protecteur de la race et de la nature, qui entretient par la nourriture (*kaou*) la vie des hommes et des dieux »[1]. Pourtant les conséquences que Maspero tirait de cette notion du *ka* subsistent entières : il suffit de les interpréter du *bi* ou de l'âme.

Enseignes sacrées. — On a cru parfois que les enseignes sacrées étaient les symboles totémiques de prétendus clans égyptiens, ou encore des insignes militaires, qu'on ne voit jamais du reste dans les scènes de bataille. Prenant comme base de son argumentation, que les théologiens de l'Égypte ont eu une prédilection marquée pour les Ennéades (cf. l'Ennéade héliopolitaine), M. G. JÉQUIER[2] étudie le texte d'une stèle découverte à Abydos et présentant huit noms de dieux à la suite du dieu principal : Osiris ; il en rapproche un bas-relief, un peu postérieur à ce texte qui date de la XVIIIe dynastie, et où l'on voit, à côté de la châsse d'Osiris, justement huit hampes surmontées des images divines correspondant aux huit dieux de la stèle d'Abydos; et il conclut que ces dieux étaient, près d'Osiris qui symbolise la renaissance et le renouvellement du monde, les agents de ce renouveau. Les enseignes sacrées ont donc ici un sens cosmogonique.

Le Livre des Morts. — M. Louis SPELEERS, attaché aux Musées Royaux du Cinquantenaire de Bruxelles, a l'art d'élargir par des études générales l'édition des textes particuliers qu'il publie. *Le papyrus de Nefer Renpet* 3 cédé, par don, en 1900, au Musée du Cinquantenaire, contient un Livre des Morts dans la recension thébaine du second

1. Alex. MORET, *Maspero et la religion égyptienne*, dans *Revue de l'histoire des Religions*, Nov.-Déc. 1916, p. 273.

2. G. JÉQUIER, *L'Ennéade osirienne d'Abydos et les enseignes sacrées* (Communication lue par le P. Scheil à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 17 décembre 1920), dans *Comptes-Rendus de l'A. I. B. L.*, 1920, pp. 409-417.

3. Louis SPELEERS, *Le papyrus de Nefer Renpet*, Bruxelles, Vromant et Cie, 1917 ; 1 vol. grand in-8° de 110 pp., avec 29 planches en phototypie.

empire, car il date de la XVIIIe dynastie. « Ce qui rend le papyrus si précieux, ce sont, avant tout, les vignettes : plusieurs sont inconnues jusqu'à présent ; d'autres diffèrent assez notablement des illustrations et des scènes déjà signalées dans les ouvrages égyptologiques... Ensuite, des variantes dans les textes déjà connus et des « chapitres » permettant d'établir d'une façon certaine la date d'apparition d'autres textes, en augmentent encore l'importance » (Introd., pp. 5-6).

Le manuscrit est édité tout entier, en 28 planches qui sont de toute beauté (une 29e planche donne la reproduction en couleurs d'une vignette représentant le défunt qui rend hommage à Osiris et à sa suite).

La description de chacune de ces planches est très soignée : de constantes références au Livre des Morts de Naville marquent les différences du papyrus avec le texte classique (p. 11-37). — Le chapitre 32 : *de repousser le crocodile qui vient pour enlever les charmes de quelqu'un, dans le domaine des morts*, est le plus important du manuscrit. M. S. en compare la teneur avec les cinq versions connues et constate qu'elle se rapproche de la version de l'Empire Saïte, la plus complète et la plus récente : les textes hiéroglyphiques des cinq versions sont édités en cinq lignes parallèles pour mieux faciliter la comparaison (pp. 38-50). — Le long Appendice qui suit (pp. 51-96) représente un travail considérable : M. S. classe les 55 vignettes en 13 groupes d'après le sujet représenté : Ré, Horus, Osiris, Anubis, Thot, Mht wrt ou « Grand flot » identifiée avec la Vache céleste, Ptah, Sobek, des génies divers, le génie Sata, le mort, le ciel, les habitants du ciel. En regard de chacun de ces sujets et pour les illustrer, l'auteur avec une patience peu commune a rassemblé les textes antérieurs qui en expliquent l'origine et en traduisent les conceptions (textes des pyramides, des sarcophages du Moyen-Empire, des livres funéraires du début du Nouvel Empire, du fragment mythologique appelé Texte de la Vache). Nous avons là un résumé de toute la théologie du Livre des Morts. Des tables analytiques et systématiques, très complètes et très pratiques, permettent de retrouver immédiatement n'importe quel détail.

Astrologie. — M. Rudolf VON SEBOTTENDORF veut fonder scientifiquement l'horoscopie et rendre à l'astrologie son ancien crédit : cela ne se peut faire, à son sens, que si l'on possède les ouvrages de valeur des astrologues. Il a donc réédité un livre, qui fut apprécié en son temps, du Dr. Max UHLEMANN. Ce livre qui traite des caractères généraux de l'Astronomie et de l'Astrologie des Anciens, particulièrement des Égyptiens [1], fut publié en 1857 à Leipzig. Il s'appuie surtout sur les sources classiques grecques et romaines et nous présente l'idée que l'on se faisait de la science astronomique et astrologique des Anciens, il y a plus de soixante ans.

---

1. Max UHLEMANN, *Grundzüge der Astronomie and Astrologie der Alten, besonders der Aegypter*, Leipzig, Theosophisches Verlagshaus, 1921 ; 1 vol. in-8° de VIII-133 pp.

IV. — RELIGIONS SÉMITIQUES

Ouvrages généraux. — J'ai utilisé ou signalé dans la section réservée aux Religions anciennes de l'Arabie et à l'Islam quelques articles de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* [1] : on en trouvera la raison dans la nature très spéciale de ces Religions, connues principalement par les inscriptions, et dans l'intérêt qui s'attache au soûfîsme et aux mystiques musulmans ; on n'y verra aucune mésestime ou dépréciation pour les autres monographies parues dans l'Encyclopédie anglaise que dirige M. James HASTINGS. Au contraire, il faut dire ici quel instrument de travail précieux nous est offert dans ces volumes qui ont paru avec une rapidité surprenante. Commencée en 1908, l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* vient d'être terminée avec le douzième volume (1921) : il ne reste à publier que le volume d'Index qui est en préparation. M. Hastings, dont l'activité, on le sait par ses précédentes Encyclopédies, est des plus éclairées, a confié à des spécialistes de grand renom chacun des articles religieux ou moraux, et il faut le louer de ne s'être pas limité, dans le choix de ses collaborateurs, aux Universités d'Angleterre ou des États-Unis.

Si l'on jette un coup d'œil sur les volumes parus depuis la guerre, l'on verra que les monographies assyro-babyloniennes sont signées des noms de MM. Barton, Bennett, Clay, Farbridge, Johns, Macalister, Mercer, Rogers, et surtout de ceux de MM. Langdon et Pinches, et que les articles relatifs à l'Islam ont été rédigés quelques-uns par MM. Arnold, Nallino, Popper, Weir, Wood, la plupart par MM. Juynboll, Margoliouth et Nicholson; (le nom qui revient le plus fréquemment parmi les collaborateurs égyptologues est celui de M. Blackman). Il est inutile d'insister davantage sur la valeur de cette Encyclopédie, du moins en ce qui concerne les Religions de l'Assyro-Babylonie, de la Syrie, de l'Égypte et de l'Islam, les seules que j'envisage en cet endroit.

Le 22 novembre 1920, M. Charles-J. JEAN, Lazariste, recevait du gouvernement français une Mission scientifique « en Turquie et plus spécialement à Constantinople, en vue d'y poursuivre des études et recherches d'Assyriologie ». M. J. publiera les résultats scientifiques de cette Mission. En attendant, il nous livre son *Journal de voyage* [2] qui a été écrit pour des amis dont l'affection s'intéresse aux pensées et aux impressions de l'auteur. Ce caractère d'intimité explique sans doute la simplicité, la vivacité et la diversité de ces notes prises au jour le jour et où l'Orient se révèle dans sa réalité : M. J. sent très vivement ; ses réactions sont promptes ; mais vite il se dégage du moment présent qui le heurte ou le ravit, pour voir le passé et en évoquer les anciennes civilisations. En des raccourcis très vivants, il passe en revue toute

---

1. Edinburgh, T. and T. Clark, 38 George Street, (1908-1921).

2. Charles.-J. JEAN, *Ma Mission scientifique en Orient. Journal de Voyage*, Paris, Gabalda, 1921 ; 1 vol. in-16 de VII-225 pp.

l'histoire de l'Orient (Sumer et Accad, Assyro-Babylonie, Syrie, Palestine et Égypte).

Monographie : Ishtar-Astarté. — La monographie de M. l'abbé Joseph PLESSIS, professeur à Angers, est un modèle du genre : elle dénote un esprit clair, lucide, judicieux, personnel ; quoiqu'elle soit d'abord une étude de textes, les qualités qui s'y déploient font concevoir de très belles espérances, pour le jour où l'auteur, étendant encore son regard, dégagé par suite, plus complètement des multiples détails où nécessairement il s'attarde, plus hardi aussi dans ses conclusions, pourra poser explicitement les questions d'origine des anciens cultes auxquels il appliquera la netteté de son analyse et la sûreté de son jugement. Sous les noms se cachent, en effet, les réalités qu'ils désignent : et peut-être dans les religions contemporaines des époques lointaines jusqu'où il remonte, trouvera-t-il des points de contact et des similitudes de conceptions intéressantes à noter. Mais qu'on ne voie point une critique dans ce que j'écris ; je formule un desideratum, suggéré par la lecture même du livre, qui s'intitule : *Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté* [1].

L'ouvrage comprend deux parties d'inégale proportion : la première, précédée d'une étude étymologique, a pour sujet le caractère d'Astarté (pp. 15-220), la seconde comprend des notes brèves et des essais sur le culte d'Ishtar-Astarté (pp. 223-263). C'est que M. P. se laisse conduire par les textes : or si les documents que l'on possède sur la nature et les attributs d'Ishtar, sont extrêmement abondants, en Assyro-Babylonie du moins, et de tel contenu qu'on parvient assez facilement à se fixer les traits de la déesse, il n'en va plus de même en ce qui concerne le culte qui lui était rendu. « Quelque nombreuses que soient les compositions liturgiques assyro-babyloniennes, quel que soit l'intérêt des renseignements qu'elles fournissent, elles ne permettent pas encore de donner une vue d'ensemble du culte de la déesse » (p. 223). Aussi se borne-t-on à examiner quelques questions de détail groupés sous trois chapitres : les personnes vouées au culte de la déesse ; les offrandes et les sacrifices, communs ou particuliers, que comportait ce culte ; les fêtes et les cérémonies qui constituaient le rituel d'Ishtar. M. P. ne laisse rien échapper des documents publiés jusqu'à ce jour. Il va de soi que ces documents proviennent surtout, presque uniquement, d'Assyro-Babylonie ; et il faut espérer que les fouilles permettront de compléter par de nouveaux renseignements les notes que l'on nous présente et qui nous dépeignent déjà, telles quelles, les grandes classes des dévots consacrés à Ishtar (personnel masculin et féminin), le sacrifice que la déesse de l'amour réclame aux hommes et aux femmes de leur force ou de leur beauté, les fêtes solennelles et les curieux rites de cérémonie intime en lesquels des malades demandaient leur guérison.

L'étude étymologique fait entrevoir dans Ishtar une divinité sémi-

---

1. J. PLESSIS, *Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*, Paris, Geuthner, 1921 ; 1 vol. in-8° de IV-301 pp. autographiées.

tique : la divinité qui donne la fertilité, qui rend fécond. La vaste enquête que l'auteur entreprend en Assyro-Babylonie et dans les régions voisines (ainsi que dans l'Elam, dans les régions hittites, dans l'Iran), dans l'Arabie du sud et en Éthiopie, dans l'Ancien Amurrû (Canaan et Phénicie), dans la Bible, le conduit à cette conclusion : « Ishtar-Astarté est une divinité *proprement sémitique* » (p. 265). Si on la trouve mentionnée dans des textes non-sémitiques, elle y apparaît « comme une divinité importée d'ailleurs, par des relations politiques et commerciales, par une pénétration pacifique ou violente ». Ishtar est-elle originaire de Babylonie, d'où son culte se serait répandu dans les autres pays sémitiques, ou fait-elle partie intégrante de toutes les religions sémitiques ? « Divers indices insinueraient plutôt que la divinité en question était bien vivante avant l'installation des Sémites en Babylonie : apparition de son nom dès les premiers documents sémitiques, variété dans son sexe, etc. Dès lors, l'explication qui paraît devoir être retenue est la suivante : Ishtar-Astarté est une divinité du fonds commun des religions sémitiques. Conçue primitivement en dehors de toute considération de sexe, elle a évolué, après la dispersion des différentes familles en des sens divers, tout en conservant des traits communs qui se retrouvent partout. C'est ainsi que les Arabes en firent un dieu, tandis que les autres Sémites reconnurent en elle une déesse » (p. 265). —Mais il me semble que la question, laissée pendante (p. 16), de l'influence sumérienne sur la religion sémitique se trouve par là même tranchée, au moins sur un point : les Sémites, en s'installant en Babylonie, apportaient avec eux un des éléments qui appartiennent au premier chef à la civilisation : le culte *religieux* d'Ishtar. Ils avaient quelque chose en propre ; ils n'ont pas tout emprunté. Reste le problème de la religion sumérienne, qui subsiste entier : dans le panthéon sumérien, n'y avait-il point une divinité qui correspondît à la divinité sémitique Ishtar ? Que représente la déesse Inninna, sous l'idéogramme de laquelle est désignée Ishtar dans les premiers documents sémitiques de Chaldée ? Peut-être n'est-il pas possible, en l'état présent de la science, de répondre à cette difficulté. Mais elle se présente tout naturellement à l'esprit : car elle touche directement aux origines mêmes de la religion sémitique prise en bloc ; et c'est là sans doute que laissant pour un instant les noms propres de côté, il y aurait intérêt à comparer des conceptions qui ont tout l'air d'être communes dans leurs traits généraux, et c'est aussi par là que serait engagée la comparaison avec les religions essentiellement hittites et égéennes. Le travail de M. P. forme un excellent point de départ pour cette étude comparative.

Au sujet de la nature proprement dite d'Ishtar, M. P. se montre prudent : il hésite à reconnaître en Ishtar une divinité astrale : la planète Vénus. Il est incontestable qu'en des temps postérieurs, cette assimilation a été faite dans certains pays, en Assyro-Babylonie notamment ; mais on en peut douter sérieusement pour les temps anciens. « En revanche, il est des traits caractéristiques de la physionomie d'Ishtar-Astarté qu'on remarque à tous les âges et sous toutes les latitudes, partout, à des degrés divers sans doute, et avec des modalités

différentes, elle *préside à la fécondité dans le monde* et *protège les humains*» (p. 266).

Personne n'hésite sur cet aspect d'Ishtar : *Créatrice de fécondité.* Rapidement en Assyro-Babylonie (et probablement sous l'influence sumérienne d'Innina), « des populations primitives et sensuelles, oubliant bientôt le noble but de la génération pour ne songer qu'au plaisir qui l'amorce » font descendre Ishtar au rang de déesse de la volupté (p. 266). Il eût été intéressant d'établir une discussion sur la priorité de ces deux éléments : fécondité, volupté. Il ne me paraît pas que l'on puisse résumer ainsi l'évolution qui se marque au sujet d'Ishtar ; dès les temps les plus anciens, en Assyro-Babylonie, le caractère de l'amour, bien différent de celui de la fécondité, est nettement affirmé : aussi préférè-je de beaucoup le résumé schématique que donne M. P. p. 223 : « Ishtar-Astarté se présente dans toutes les régions sémitiques avec des caractères sensiblement identiques. Alors que sa physionomie de déesse guerrière paraît en pleine lumière chez les Sémites Orientaux, tandis que cet aspect reste dans l'ombre en Occident, on discerne partout son *caractère de déesse de l'amour*, sauvegardant la fécondité, et veillant par suite aux relations sexuelles. » (C'est moi qui souligne.)

Par les documents étudiés dans cette première partie, l'on voit bien qu'il est impossible d'imaginer que l'Ishtar guerrière n'aurait été qu'assyrienne et l'Ishtar voluptueuse que babylonienne ; les deux aspects sont mis en valeur dans les plus anciens textes et monuments babyloniens.

Et c'est, aussi, une des qualités du livre de M. P. de faire appel accessoirement aux monuments. Après chaque section, il rassemble justement ce que l'archéologie nous fournit de détails sur tel ou tel caractéristique de la déesse.

Les biblistes trouveront la discussion de tous les textes se rapportant à Astarté. Le but premier du travail de M. P. « est la recherche, sur terrain étranger, des renseignements susceptibles d'éclairer les textes bibliques relatifs à Astarté, et de mettre en meilleure lumière la personnalité de la déesse telle que la connurent les Israélites ». Mais si M. P. se montre bon exégète, tout en rendant hommage aux travaux antérieurs parus en ce domaine, il se meut tout aussi aisément, sous la direction de Mgr Gry, sur le terrain assyro-babylonien. Il suffit de parcourir, par exemple (pp. 43 et sv.), les citations empruntées à l'épopée de Gilgamesh pour remarquer avec quel bonheur plusieurs restitutions et traductions sont faites. M. P. nous a donné un bon livre, qui se range parmi les plus sérieux travaux sur cette divinité sémitique.

I. — RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

Religion de Suse et de l'Elam. — De 1909 à 1912, M. l'abbé P. Cruveilhier, professeur au Grand Séminaire de Limoges, avait entretenu les lecteurs de la *Revue du Clergé Français* des principaux résultats des fouilles de Suse publiés dans les tomes I à IX des *Mémoires de la Délégation en Perse.* Six nouveaux volumes de *Mémoires* ont paru de 1908

à 1914 ; M. C., en esprit très ouvert et très avisé sur les choses d'Elam, choisit parmi les documents traduits et commentés en ces volumes, ceux qui intéressent l'histoire, la religion, le droit et la philologie et les présente dans un petit volume [1] qui recevra très bon accueil. Voyons ce qui concerne l'Elam :

L'Elam, comme la Basse Chaldée, n'émergea des eaux marines que vers le cinquième millénaire. Les premiers habitants de Suse ne sont donc pas des autochtones, mais des émigrés venus d'ailleurs ; ils ont déjà la notion de la divinité et certainement aussi celle de la vie future, si l'on en juge par leurs rites funéraires. Ils possèdent aussi une civilisation matérielle assez développée, comme on peut le voir par les nombreux vases à peintures stylisées, découverts dans les tombeaux, et par les objets de pierre et de métal qui indiquent une culture énéolithique plutôt que néolithique.

Le dieu de Suse auquel allaient de préférence les prières, les dons et les sacrifices des Élamites porte le nom d'In-Shushinak, que l'on peut traduire par « Seigneur de Suse ». C'était un dieu national : le P. Scheil suggère que c'était la divinité qui préside à l'inondation, comme le dieu anzanite Tishhu et le dieu assyro-chaldéen Adad. Une autre divinité recevait les hommages des Susiens : Nahhunte ; identifié dans un syllabaire avec le dieu soleil Shamash, Nahhunte serait donc le dieu de la justice, le juge des cieux et de la terre. Outre ces divinités indigènes, les Susiens priaient parfois des dieux étrangers, surtout les dieux chaldéens.

M. C. rapporte ensuite la prière de la stèle de Silhac In-Shushinak (vers 1050) et celle de l'inscription d'Untash-Gal, roi d'Anzan (vers 1500) qui nous montrent la confiance que les Élamites avaient en leurs divinités et en l'efficacité de leur protection sur le royaume, le roi, les justes ; une autre inscription est dénommée par le P. Scheil « fragment d'un poème du juste souffrant » et rappelle les psaumes 37 et 75, et aussi le célèbre poème du *Juste souffrant babylonien*, dont la solution au problème du mal est moins parfaite que celle du livre de Job. — Parmi les offrandes, je retiens celle qui est faite par une femme (la législation élamite accorde aux femmes le droit de posséder, p. 109) : l'épouse d'un patési de Suse (vers 3000 ou 2000) bâtit un temple à la déesse Innina, pour le salut de sa vie (p. 54). — Les animaux immolés à la divinité étaient généralement des moutons gras ou des béliers : on ne rencontre qu'un seul sacrifice de bœuf. — A Suse a été trouvé un document anzanite relatif aux Présages. — A Suse encore ont été mis au jour le pavé et la base des murs de deux temples, celui de In-Susinak et celui de Nin-Hag-Sag. Mais la découverte la plus sensationnelle, en cet ordre, a été celle d'un plateau de bronze mesurant environ 0 m. 60 sur 0 m. 40, et portant en ronde bosse une série de figurations. Le plateau, qui figure un haut lieu sémitique, a été utilisé par le P. Vincent (dans *Canaan*, p. 144) et étudié en détail par M. Gautier (dans le volume XII des *Mémoires*). — Sur les prétendus symboles du serpent, du palmier et du bouc, l'on n'a que des indications insuffisantes.

1. P. Cruveilhier, *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse*, Paris, Geuthner, 1921 ; 1 vol. in-16 de IX-154 pp.

Telles sont les grandes lignes de la religion de Suse et d'Élam que l'on entrevoit, grâce à M. C., dans les documents publiés jusqu'à ce jour. Là ne se limite pas l'intérêt des volumes auxquels ont collaboré le P. Scheil, MM. de Morgan, Pézard, Pottier, de Mecquenem, Legrain, Gautier, Toscanne, Bondoux, Soutzo ; ils apportent encore des précisions historiques, des renseignements précieux sur le droit et l'économie élamite. Il faut féliciter M. C. : c'est un excellent guide et qui sait voir au-delà même des textes fragmentaires qu'il a pris à cœur de divulguer.

Ouvrages généraux. — De plus en plus, en France, les spécialistes consentent à quitter pour quelque temps leurs études de détail, afin de donner au public en des livres qui s'imposent par leur autorité le résumé des acquisitions scientifiques des dernières années. *La civilisation assyro-babylonienne* [1] que M. le Dr. G. CONTENAU a écrit pour la Collection Payot est un de ces livres qui exposent loyalement les résultats acquis et n'avancent rien qui ne dérive de documents dignes de foi.

Après deux chapitres préliminaires, dont le premier indique les notions indispensables sur le pays, les races, les langues, l'écriture et l'histoire, et le second rappelle brièvement les explorations archéologiques et le déchiffrement des inscriptions, l'auteur expose la religion, l'art, les institutions de l'Assyro-Babylonie, en des pages vraiment lumineuses de clarté et riches en aperçus de tous genres. Peut-être l'évolution religieuse que l'on veut voir dans le caractère et l'organisation des dieux du panthéon assyro-babylonien est-elle marquée en des arêtes un peu vives. Mais sans doute le fallait-il dans un résumé. En tous cas, les allusions assez contestables, dans leur forme absolue, au Jahvé des Hébreux n'étaient nullement nécessaires, à mon sens ; l'ouvrage de M. C. n'aurait rien perdu, à les omettre, de sa réelle valeur.

Et voici, en Allemagne, une édition enviable de textes relatifs à la *Religion des Babyloniens et des Assyriens* [2], faite, en vue d'une collection de vulgarisation, par un assyriologue de profession : M. Arthur UNGNAD. Les textes religieux ne sont pas transcrits, mais simplement traduits avec de rares notes au bas des pages ; la bibliographie scientifique (l'abbé Martin et le P. Dhorme n'y figurent pas) est rejetée à la fin du volume. La traduction elle-même a ceci de spécial que les lignes lacuneuses des tablettes qu'on a pu restituer sont imprimées en italique sans crochets ni signes, les laïcs auxquels cette édition est destinée ne se souciant pas du plus ou moins haut degré de probabilité des restitutions. Une introduction de vingt pages trace un résumé de l'histoire et de la religion assyro-babyloniennes.

On se rendra compte de la richesse et de l'utilité de ce livre, par l'énumération des titres des pièces traduites, qui sont au nombre de soixante-neuf. Elles sont groupées sous quatre chefs : I. Mythes et

1. Dr. G. CONTENAU, *La Civilisation Assyro-babylonienne*, Paris Payot, 1922 ; 1 vol. in-16 de 144 pp. avec 30 figures dans le texte.

2. Arthur UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, (dans *Religiöse Stimmen der Völker*), Iena, Diederichs, 1921 ; 1 vol. in-8° de VIII-344 pp.

Épopées ; II. Prières et Chants ; III. Textes magiques ; IV. Rituels et Présages.

Les Mythes et Épopées réunissent les tablettes qui racontent la Création (8), les Combats de dragons et de démons (2), l'Épopée de Gilgamesh et la Légende du Déluge (5), les Légendes concernant le Ciel et les Enfers (5), différents morceaux mythiques (3),

Les Prières comprennent un choix de dix morceaux ; les Chants se divisent en Hymnes de louanges (11), en Lamentations (6) et en Chant funèbre (1).

Les Textes magiques (8) sont extraits de Collections déterminées (Maklû, Shurpu, etc), et de petites pièces, comme le mauvais œil ou des paroles d'incantations.

Les Rituels (4) se rapportent à la reconstruction d'un temple, aux éclipses de lunes (à l'usage du roi), aux différents jours de l'année, au devin. Les Présages (7) sont classés d'après les moyens d'observation et d'interprétation : foie, huile, flamme, phénomènes célestes, rêves, animaux, naissances.

Prière et Culte. — Je n'ai pas obtenu de la librairie Leroux l'ouvrage où M. François THUREAU-DANGIN a réuni des textes se rapportant aux *Rituels accadiens* [1]. Par un long compte-rendu, sous forme d'article, de M. LOISY, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* (Avril 1922, pp. 145-168), j'apprends que M. Th.-D. donne dans son livre le rituel du prêtre-chantre appelé *kalû*, le rituel du temple d'Anu à Uruk et le rituel des fêtes du nouvel an à Babylone.

Le catalogue de la Collection de tablettes assyriennes et babyloniennes cédée par Mgr Eugène Tisserant à l'École pratique des Hautes-Écoles, a été dressé par le R. P. Vincent SCHEIL, O. P., et publié dans la *Revue d'Assyriologie* (1921, p p. 1-33). Parmi les textes inédits, le plus marquant est un rituel assyrien de purification destiné aux femmes, pour provoquer l'amour et recouvrer les bonnes grâces du mari. La tablette est malheureusement mutilée ; le passage le mieux conservé se lit sur le recto, colonne 2, ligne 10 :

Rituel : rameau pour filet de gazelle, du chanvre (?) mâle,
laine *nabôsu*, ensemble tu tresseras,
14 nœuds pendant que tu noueras, récite l'incantation ;
à la femme sur son giron tu placeras,
à faire ainsi elle sera aimée.
Incantation : je t'ai invoquée, Ishtar, compagne des grands dieux !

Trois textes archaïques de Lagash mentionnent les USH-KU: M. ALLOTTE DE LA FUYE a essayé de préciser ce terme (*Revue d'Assyriologie*, 1921, pp. 101-121) : il conclut de l'étude des textes que les USH-KU « constituaient des congrégations religieuses dont le rôle principal était de participer aux cérémonies funèbres » ; mais certains étaient attachés, par petits groupes ou même isolément, à des sanctu-

1. François THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris, Leroux, 1921, 1 vol. in-4° de 155 pp. — Sur le rituel du *kalû*, cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, p. 421.

aires ou à des constructions sans caractère religieux (comme les canaux) ; en ces cas, leur fonction est difficile à préciser ; ils devaient sans doute être chargés de la garde des édifices et des trésors qu'ils abritaient.

M. Stephen LANGDON publie la transcription et la traduction d'une tablette sumérienne : *Un hymne d'Eridu* [1]. Cet hymne décrit le temple d'Enki à Éridu et la barque placée dans ce temple, qui servait à Enki pour la navigation sur l'Euphrate [2]. M. L. voit aussi dans ce poème religieux des allusions au Paradis terrestre (lignes 70-79) [3].

M. Louis SPELEERS signale [4] une figurine en bronze, acquise en 1912 à Bagdad et actuellement aux Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles. Cette statuette très artistique, est unique en son genre : elle représente une femme vêtue d'une longue robe, coiffée d'un haut chapeau, levant les mains à la hauteur du visage : *ce n'est pas une divinité* puisqu'elle n'en porte pas la coiffe à cornes ou la mitre multicorne, *c'est donc une simple fidèle* : la facture des sourcils et des yeux, son attitude d'orante indiquent une origine sumérienne ou babylonienne (dynasties sumériennes d'Ur-Isin ou première dynastie babylonienne).

Symboles. — Les intailles portées comme amulettes et surtout utilisées comme sceaux ont une grande importance pour la religion assyro-babylonienne à cause des scènes mythologiques ou religieuses qui s'y trouvent gravées. Le Dr Otto WEBER, en deux gros fascicules de la Collection *Der Alte Orient*, dont l'un présente le texte et l'autre les figures, étudie les *Représentations des sceaux de l'Ancien Orient* [5]. Son étude a deux grands mérites : le premier consiste dans le choix heureux et la reproduction très nette des figures (596 numéros) [6] ; le second réside dans l'arrangement des scènes décrites dans le premier fascicule. Les scènes mythologiques (Ire Partie) sont classées en onze groupes d'après les sujets représentés : légende de Gilgamesh, griffon, combats et triomphes, combats du dieu-soleil, le dieu-soleil levant, le bœuf avec la porte à deux battants, le dieu-serpent, l'homme-oiseau devant le siège du juge, les figures dites d'Étana, barques et chars, apologues. La seconde partie, beaucoup plus courte, donne les scènes religieuses (repas des morts, représentations culturelles). Dans la troisième et la quatrième parties sont fournis quelques exemples de repré-

1. *Journal of the Society of Oriental Research*, Octobre 1921, pp. 63-69.

2. Cf. Stephen LANGDON, *Le Poème Sumérien du Paradis*, Paris, Leroux, 1919, pp. 220-257.

3. Cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, pp. 122-124.

4. Louis SPELEERS, *Une figurine de bronze suméro-babylonienne*, dans *Mélanges de l'Université de Beyrouth*, 1922, T. VIII, fasc. 2, pp. 59-69, avec une planche.

5. Otto WEBER, *Altorientalische Siegelbilder*, (*Der Alte Orient*, 17 und 18 Jahrg.), Leipzig, Hinrichs, 1920 ; 2 brochures in-8° de VIII-133 pp. et de 117 pp.

6. Un des numéros du Catalogue Speleers (n. 590, p. 125), mentionné ci-après, aurait eu sa place après la figure 248, à raison de son caractère artistique et du sujet qu'il présente : un Gilgamesh portant la hampe, *un genou en terre*.

sentations profanes (élevage, culture, médecin, scènes de chasses) et d'ornements (animaux, dessins).

M. W. a développé considérablement la section consacrée à l'épopée de Gilgamesh (pp. 14-81) : il cherche en un paragraphe spécial (p. 65) les raisons pour lesquelles on a cru reconnaître dans les deux héros qui paraissent sur les cylindres la paire d'amis Gilgamesh et Engidu ; détermine les caractères des animaux que ces deux héros combattent : lion, taureau, homme-taureau, gazelles et chèvres de différents genres, cerf, bouquetin, serpent ; essaie de préciser le sens des représentations du combat de Gilgamesh par la conception cosmique du combat (entre les dieux) et par la conception astrale du combat (entre les astres, soleil et lune, et, par suite, entre la lumière et les ténèbres, entre le jour et la nuit.)

Le travail de M. Weber dépend, on le devine, des catalogues qui décrivent les intailles des principaux musées d'Europe et d'Amérique [1]. M. Louis SPELEERS a dressé en pleine guerre, avec des moyens de fortune et sans aucun concours, celui du Musée du Cinquantenaire à Bruxelles. Ce Catalogue [2], que l'auteur avec modestie déclare imparfait, ne laisse pas de lui faire grand honneur ; il démontre aussi, une fois de plus, la valeur hautement artistique des éditions qui sortent des presses de M. Vromant. Plus de deux cents gravures illustrent la description détaillée des intailles et empreintes orientales. Une bibliographie abondante et citée avec discernement prouve que M. Speleers a opéré son classement avec des préoccupations scientifiques et un sens aiguisé des problèmes. D'ailleurs, la longue Introduction (pp. 6-82) qui précède la description des pièces, dépasse en ampleur, par les conclusions qu'elle dégage sur la destination et l'importance des intailles, sur les grandes époques de la glyptique orientale, sur la comparaison de la glyptique et de l'art contemporain en Babylonie, sur l'esprit décoratif dans la gravure, sur l'inspiration des intailles, l'intérêt qui s'attache à une collection particulière. Le catalogue de M. Speleers est non seulement un excellent guide, mais un ouvrage sérieux d'initiation à l'étude des sceaux orientaux et un bon instrument de travail dont l'utilisation est facilitée par des tables très soigneusement composées.

Sur les symboles des kudurrus (bornes-limites) babyloniens [3], M. Fritz HOMMEL a écrit quelques pages qu'il dédie à M. Friedrich

1. Dans son Avant-propos, M. W. regrette que le catalogue des intailles du musée du Louvre ne soit pas publié ; en même temps que paraissait son livre, en Allemagne, M. L. DELAPORTE éditait son *Catalogue des cylindres orientaux du Musée du Louvre*, I. *Fouilles et Missions*, Paris, Hachette, 1920 ; 1 vol. de VIII-96 pp. avec 66 planches.

2. Louis SPELEERS, *Catalogue des Intailles et Empreintes orientales des Musées Royaux du Cinquantenaire*, Bruxelles, Vromant et Cie, 1917 ; 1 vol. grand in-8° de 263 pp. — En tiré à part, un article résumant l'Introduction (paru dans les *Annales de la Société royale d'Archéologie de Bruxelles*, t. XXIX, 1920, pp. 145-180), Bruxelles, Vromant et Cie, 1920, 1 broch. grand in-8° de 40 pp., qui porte le titre de *La collection des Intailles et des Empreintes de l'Asie Antérieure aux Musées Royaux du Cinquantenaire*.

3. Fritz HOMMEL, *Beiträge zur morgenländischen Altertumskunde*, I. Heft : *Zu den babylonischen Grenzsteinsymbolen*, München, G. Franz'sche Buchhandlung, 1920 ; 1 broch. grand in-8° de 16 pp. autographiées.

Delitzsch, dont il fut le premier élève, en témoignage de reconnaissance. M. Hommel rassemble tous les renseignements publiés jusqu'à présent, et les présente dans un ordre chronologique. Puis, dans une étude très serrée, bourrée de citations, — ce qui rend la lecture de ces pages autographiées un peu pénible, — divise les symboles des bornes-limites en plusieurs groupes : l'un représentant des planètes (sans doute vaudrait-il mieux dire des astres) : Lune, Soleil, Vénus ; un autre se composant de l'épervier sur une perche = Ninib (Mars) et d'une massue = Jupiter ; un troisième se rapportant au zodiaque et comprenant à son tour des symboles communs, comme les tiares d'Anou et d'En-lil et le grand serpent, et des symboles particuliers dont l'ensemble forme ce qu'on peut appeler le zodiaque de l'Équateur, ou encore le cycle des Gémeaux (environ 5000 avant J.-C.). Ce cycle comprend les douze signes suivants : les grands Gémeaux, les petits Gémeaux, le Chien (de la déesse Gula), les Épis (foudres de Rammân), le Joug, le Scorpion, le Sagittaire, le Capricorne, la Lampe, le Coq, le Dragon de Nébo, le Dragon de Mardouk.

Temples. — En une seconde étude [1], de même facture que la première, M. Hommel passe en revue les textes où se trouvent mentionnées les deux intégrantes du mot sumérien qui signifie « garde », *en-nun*. Grâce à de subtiles déductions il en arrive à découvrir que *en* désigne primitivement un grenier à blé, ancien sanctuaire de Nidaba (= Eshganna), la fille d'En-ki, tandis que *nun* serait le nom de la source-chapelle d'En-ki et de son fils Mardouk d'Éridou : un grenier à blé, une source, ce sont là les conditions de vie supposées par toute civilisation (pain et eau) ; ils seraient donc unies comme les plus anciens temples des rives de l'Euphrate ; *en-nun*, c'est, en ce sens, une « garde », une protection du pays.

La langue égyptienne a deux termes absolument semblables : *pr-wr* = la grande maison et *pr-nr* = la maison de l'océan du ciel. Les textes égyptiens montrent que la grande maison, c'est le tombeau d'Osiris, dieu du grain. Nous aurions ainsi, en Égypte et en Babylonie, équivalence entre les deux plus anciens sanctuaires de l'antiquité.

II. — RELIGION PHÉNICIENNE ET CANANÉENNE

Adonis. — En tête de la traduction [2] que Lady FRAZER a faite d'une petite partie du monumental ouvrage de son mari : *Le Cycle du Rameau d'Or*, M. James George FRAZER a mis une préface délicieuse : il veut expliquer au lecteur français pourquoi cette nouvelle traduction débute

1. ID., — II. Heft : *Die beiden ältesten babylonischen und ägyptischen Heiligtümer*; 1 broch. grand in-8° de 16 pp.

2. James George FRAZER, *Adonis, Étude de religions orientales comparées*. Traduction française par Lady FRAZER, Paris, Geuthner, 1921 ; 1 vol. in-8° de VII-312 pp. — Ce volume paraît dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XXIX. Il sera suivi de l'*Atys et Osiris*, ce qui complètera la quatrième monographie. Sur la deuxième édition anglaise, cf. *R. sc. ph. th.*, 1907, pp. 560-561.

avec une fraction de la quatrième monographie de l'ouvrage original. « J'ai essayé de le séduire, écrit-il, en lui offrant d'emblée ce qui pourrait le plus l'intéresser, c'est-à-dire la partie de mon livre qui traite des trois divinités orientales, Adonis, Atys et Osiris. » M. Frazer ne doit pas ignorer qu'il a l'esprit séduisant par beaucoup de côtés, mais il paraît avoir plus de confiance en la séduction des « figures gracieuses de ces déités antiques, créées par une imagination plus fine et une sympathie plus profonde ». « Elles ont beau respirer l'atmosphère langoureuse de la mort, elles nous attirent malgré tout par leur beauté poétique et artistique». Je suis porté à croire que cette séduction vient surtout de M. Frazer lui-même et des qualités qu'il déploie dans ses chaudes descriptions, dans ses ingénieux rapprochements et dans ses vastes conclusions [1].

Qu'on lise par exemple le charmant paragraphe consacré à Aphaca et à la source de l'Adonis (p. 19). On jurerait que M. F. s'est livré à quelque lente méditation sur les lieux mêmes qu'il décrit. J'en témoigne moi-même qui les ai vus, leur ensemble et leurs détails sont rendus à merveille dans leur saisissante réalité. Et cependant M. F. nous en fait l'aveu: « Je n'ai jamais visité l'Orient, ni même aperçu de loin ses côtes et ses montagnes. Néanmoins, ayant étudié et comparé avec soin ce que d'autres témoins, plus heureux que moi, ont écrit sur ces plages célèbres, il me semble presque avoir parcouru moi-même avec eux les terres qu'ils nous font voir ». (préf. p. VI). En vérité, l'on ne peut qu'admirer un tel art d'évocation.

Mais, sans aucun doute, l'on hésitera, si l'on ne s'y refuse complètement, à suivre M. F. dans tous les voyages qu'il entreprend à la recherche d'Adonis. N'est-il pas trop disposé à le reconnaître sous n'importe quels traits ?... Page 13, il écrit: « L'histoire des rois hébreux présente certains aspects que nous pouvons *peut-être, sans trop nous avancer, interpréter* [2] comme vestiges d'un temps où, soit eux-mêmes, soit leurs prédécesseurs, jouaient le rôle de divinité, et surtout personnifiaient Adonis, le seigneur du pays. Quand on s'adressait en parlant au roi hébreu, on l'appelait : *Adoni ham melech*, « Mon seigneur et Roi » et après sa mort on le pleurait avec les cris de *Hoi ahi* ! *Hoi Adon* ! « Hélas, mon Frère, hélas Seigneur ! ». — Ces cris de deuil qu'on poussait à la mort d'un roi de Juda étaient sans doute les mêmes cris, que poussaient les pleureuses de Jérusalem au portail septentrional du Temple pour la mort de Tammouz. » Mais M. F. ajoute aussitôt : « Pourtant, il ne nous faudrait pas trop insister sur cette formule d'hommage puisque *Adon* en hébreu, comme *Lord* en anglais, était un titre séculier autant que religieux. » Alors que reste-t-il de la première hypothèse ? Une preuve de la souplesse d'esprit de M. F. et aussi de sa richesse d'imagination. Cette brève allusion [3] d'Ézéchiel (VIII, 14) a fait image, en effet : nous l'avions déjà

---

1. Sur le genre littéraire et la théorie magique de M. Frazer, cf. *R. sc. ph. th.*, 1920, pp. 379-380.

2. C'est moi qui souligne ici et dans les citations suivantes les mots qui nous font pressentir la part hypothétique qui revient aux constructions de M. F.

3. Sur l'interprétation de ce texte je renvoie au bel article du R. P. Lemonnyer, O. P., *Le culte des dieux étrangers en Israël : Tammouz=Adonis* dans *R. sc. ph. th.*, 1910, pp. 271-282.

page 7 ; nous l'avons revue, page 11, à propos des anciens rois cananéens Adoni-bezek et Adoni-zedek qui « *semblent* avoir joué, de leur vivant, le rôle d'Adonis, si nous en jugeons par leurs noms », quand M. F. a conclu : « Ainsi donc, si les antiques rois-prêtres de Jérusalem jouaient régulièrement le rôle d'Adonis, il n'est pas surprenant de voir, par la suite, les pleureuses de Jérusalem se lamenter sur le sort de Tammouz, c'est-à-dire Adonis, à la porte nord du Temple. » Et la voici de nouveau dans l'histoire des rois d'Israël. M. F. a décidément le rapprochement facile. Je pourrais en invoquer beaucoup d'autres exemples. Le suivant est caractéristique (p. 201) : « Quand nous nous souvenons de la fréquence et de l'adresse avec lesquelles l'Église a su greffer la nouvelle foi sur le tronc antique du paganisme, *nous en concevrons l'idée* que la célébration pascale du Christ mort et ressuscité était entée sur une célébration similaire de l'Adonis mort et ressuscité qui, *comme nous avons lieu de le croire* [1], s'exécutait, durant la même saison, en Syrie. Le type créé par les artistes grecs de la déesse inconsolable, portant son amant dans les bras, ressemble, et a *peut-être* servi de modèle, à la *Pieta* de l'art chrétien : la Sainte Vierge avec le corps mourant de son divin Fils étendu sur les genoux, dont l'exemplaire le plus parfait est la *Pieta* de Michel-Ange à Saint-Pierre. » C'est là un véritable abus de la méthode comparative que M. F. applique à tout propos [2].

La religion cananéenne, elle-même, devait le tenter. Page 82, dans un paragraphe sur les Pieux et les Pierres sacrés chez les Sémites, on accumule hypothèse sur hypothèse. Tout d'abord, le pieu sacré (*asherah*) et la pierre sacrée (*massebah*) symbolisant les divinités du sanctuaire seraient « un dieu et une déesse regardés, par-dessus tout, comme sources de fécondité », le pieu représentant l'élément mâle et la pierre l'élément femelle. A Gézer, on a découvert ensevelis dans de grandes jarres les ossements de nouveau-nés, n'ayant pas vécu plus d'une semaine. « A la lumière des usages pratiqués dans beaucoup d'autres pays, continue M. F. (p. 84), il *nous est loisible* de conclure que les petits enfants étaient mort-nés, ou périrent tout de suite après leur naissance, et qu'ils furent enterrés par leurs parents dans le sanctuaire, avec l'espoir que, ressuscités par la puissance divine, ils pourraient rentrer encore dans le sein de la mère et revenir au monde. — *Supposons* que les âmes de ces enfants enterrés passaient dans les pieux sacrés et dans les pierres sacrées, pour s'élancer de là dans les corps des futures mères, qui se rendaient au sanctuaire, — et l'analogie avec l'Australie centrale sera complète. » L'analogie paraîtra fantaisiste à plus d'un ; pour montrer qu'elle est réelle, M. F. apporte la coutume des femmes syriennes faisant, en vue de devenir mère, un pèlerinage à quelque chapelle de saint ; c'est ce que le savant historien des religions appelle : prendre le présent

1. La note 692, page 291, trahit elle-même ce qu'il y a de risqué dans cette affirmation de M. F. Voir, à ce sujet, les remarques du R. P. Lagrange, dans un compte-rendu du livre de M. Baudissin : *Adonis und Esmun* (*Revue Biblique*, 1912, pp. 120, 126, 127).

2. On peut s'étonner de ne pas voir citer les travaux du P. Vincent sur la question, d'autant plus que M. Baudissin dans la note 3 page 57, à laquelle renvoie M. Frazer (p. 260 note 345), mentionne l'opinion du P. Vincent (*Canaan*, p. 188) qu'il qualifie de « übersichtliche Darstellung ».

comme guide pour l'interprétation du passé. Mais je crains bien que ce ne soit plutôt la loi de l'évolution ou de la continuation des formes religieuses inférieures appliquée à tout et à propos de tout, pour tout confondre et tout unifier ; témoin cette finale déconcertante du paragraphe : « Les « hommes sacrés » d'une époque deviennent des derviches au siècle suivant, l'Adonis d'hier est le saint Georges d'aujourd'hui ».

Ce n'est évidemment pas en de telles conjectures que réside le charme du livre de M. F. ; mais plutôt en la masse de connaissances groupées agréablement dans une sorte de panorama mondial. D'aucuns diraient que M. F. est un cicerone disert, qu'on écoute inlassablement des heures entières, et de qui il serait quelque peu impertinent d'exiger toujours des preuves rigoureuses.

Je n'ai pas pu obtenir de la Librairie Leroux l'ouvrage de M. R. Dussaud : *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, Leroux, 1921 ; 1 vol. in-8e de 334 pp. C'est une réédition avec compléments et développements de son étude sur *Le Sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*.

III. — RELIGIONS ANCIENNES DE L'ARABIE. — ISLAM

Sabéens. — Les religions anciennes de l'Arabie nous sont révélées surtout par les inscriptions. Or ces inscriptions sont dispersées à travers des recueils et des revues qu'on atteint difficilement pour la plupart. C'est donc une bonne fortune de trouver dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (vol. 10, Edinburgh, Clark, 1918) une vue d'ensemble sur les Sabéens, composée par M. A. S. Tritton, professeur-adjoint d'Hébreu et de Langues sémitiques à l'Université d'Edinburgh. M. Tritton y fait l'historique des découvertes, donne quelques notes sur les langues sabéenne et minéenne, et s'attarde davantage comme de juste à l'histoire, à la religion et à la civilisation des pays de Himyar et de Hadramaut, du clan de Katabân et surtout des royaumes de Ma'in et de Saba. Les travaux utilisés, en dehors de ceux des anciens, sont les ouvrages classiques de Nicholson, de Mordtmann, de Müller, de Lidzbarski, de Glaser, de Weber et de Nielsen ; mais l'on s'étonne de ne pas voir figurer dans la bibliographie les recherches des PP. Jaussen et Savignac, qui ont publié dans la *Revue Biblique* de nombreuses inscriptions avec traduction et commentaire.

Nabatéens. — Certains savants considèrent les Nabatéens comme des Araméens arabisés ; mais l'opinion commune est que ce sont de véritables arabes qui se sont servis de l'araméen comme langue. M. George A. Cooke, connu pour son recueil d'*Inscriptions Nord-Sémitiques*, est de ce dernier avis dans l'article *Nabataeans*, paru en 1917 dans le volume 9 de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Cet article rassemble en formules très serrées ce que l'on sait sur l'histoire des Nabatéens, sur leurs rois, sur les inscriptions que l'on a découvertes à Pétra, à Hégra et dans le Hauran qui furent les centres de cette tribu arabe. Le dieu principal des Nabatéens était Dûshara, dont le culte était établi à Pétra. Les Grecs et les Latins l'ont identifié avec Dionysos-Bacchus ; mais

c'était plutôt une divinité solaire. La principale divinité féminine était Allât, « la mère des dieux ». On trouve sur les tombes d'autres noms de dieux comme Manûthu, Qaishah, Hubalu, She'a-alqûm (dieu de la caravane). Mais les renseignements que l'on possède sur leur personnalité sont extrêmement rares.

M. Frédéric MACLER, professeur d'Arménien à l'École des Langues orientales vivantes de Paris, complète la bibliographie de M. Cooke sur les Nabatéens à l'article *Syrians*, dans le volume 12 de la même Encyclopédie (1921). Il ajoute quelques détails sur les divinités et note, en passant, que le P. VINCENT, O. P. a recueilli jadis dans la *Revue Biblique* (1898, pp. 567-588) toutes les données relatives au panthéon nabatéen.

Palmyréniens. — Comme les Nabatéens, les Palmyréniens sont des Arabes qui ont adopté d'abord l'araméen comme langue, suivant en cela l'usage des peuples qui habitaient le sol de la Syrie ; puis le grec devint leur langue officielle. M. Hastings s'est adressé au P. LAGRANGE, directeur de l'École biblique de Jérusalem, pour qu'il retrace l'histoire de la religion palmyrénienne dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* : l'article publié dans le volume 9 (1917) est magistral : c'est une monographie complète, qui s'impose par son ampleur aussi bien que par sa rigueur scientifique. Ici encore la principale source de renseignements vient des inscriptions : la première date de l'an 9 avant J.-C. ; le P. Lagrange ajoute : « On croit généralement que la dernière est de 276 avant J.-C. » La plupart de ces inscriptions se trouvent dans les ouvrages de Lidsbarski et de Vogué, le *Corpus Inscriptionum Semiticarum* de Palmyre n'ayant pas encore paru en 1917 [1].

La religion palmyrénienne ressemble à toutes les religions sémitiques, mais elle a des traits qui lui sont propres.

1° Les Palmyréniens sont les seuls Sémites qui invoquent très souvent une divinité sans s'adresser à elle autrement que par des épithètes extrêmement vagues. On a même cru qu'une religion qui, comme la leur, s'adressait, sans mentionner de nom propre, à un dieu bon, à un dieu miséricordieux, rémunérateur, maître du monde, était en marche vers le monothéisme. Mais il faut remarquer que d'autres dieux, voire des empereurs déifiés, reçoivent également des hommages. Si l'on songe qu'à

1. La section palmyrénienne de ce *Corpus* est sous la direction éclairée de M. Chabot. En 1914, avant d'aborder la publication des inscriptions palmyréniennes, la Commission du *Corpus*, d'accord avec l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, avait décidé d'entreprendre une révision des textes encore sur place à Palmyre et dans les environs. L'Académie subventionna une mission épigraphique ; celle-ci fut confiée aux PP. Jaussen et Savignac, O. P., « qui avaient déjà fait leurs preuves de la façon la plus brillante dans nombre d'explorations archéologiques en Syrie et en Arabie » (Clermont-Ganneau). Le récit de cette mission (juillet 1914) a été fait par le P. M.-R. SAVIGNAC (*Revue Biblique*, 1er juillet 1920, pp. 359-373). — M. l'abbé CHABOT a donné l'interprétation de quelques textes inédits rapportés par les PP. J. et S. de leur fructueuse mission à Palmyre (*Ibid.*, pp. 374-382). L'un de ces textes se trouve sur un petit autel et nous informe que l'offrant l'a dédié au dieu 'Arsu. Un autre présente une formule qui trahit une influence juive : quia invocaverunt eum in angustia, et exaudivit eos in latitudine, traduit M. Chabot (cf. Ps. 118, 5). Une inscription porte une date qui correspond au mois de septembre 328 de notre ère.

Palmyre il y avait beaucoup de Juifs, — les noms propres le prouvent — et que ces Juifs ne pouvaient prononcer le nom de leur Dieu, on sera tout près d'admettre que les Palmyréniens sont arrivés à une haute conception de la divinité, soit sous l'influence de la philosophie grecque, soit sous l'influence juive ; mais cette conception demeure compatible avec le polythéisme. — Peut-on déterminer quelle était cette divinité suprême? On pense à Bêl, l'ancien Bêl de Babylone ; on pense aussi à Ba'al ou Ba'al-shâmîn que le P. Lagrange a identifié jadis avec le Teshub des Hittites [1].

2° Une seconde caractéristique de la religion palmyrénienne est sa nature solaire. Le dieu Bêl est un dieu-soleil, le dieu du soleil printanier chez les Assyro-Babyloniens. Mais il est indéniable que chez les Palmyréniens le dieu Bêl est plutôt un dieu suprême qu'un Dieu solaire. Le vrai dieu-soleil, c'est Malak-bêl ; une autre divinité apparaît encore sous cette forme : Yarhi-bôl ; mais ce dieu Yarhi-bôl était primitivement un dieu-lune. Enfin le soleil était adoré à Palmyre sous son nom commun : Schamasch, devenu nom propre exactement comme en Babylonie.

3° Comme chez tous les Arabes, nous trouvons à Palmyre le culte de l'étoile du matin, de la planète Vénus. Chez les Arabes du Sud, c'était le dieu Athtar ; à Palmyre le dieu paraît être double, Arsu et 'Azizu.

4° Il est très rare de rencontrer dans le culte une divinité féminine. La grande déesse par excellence Ilât ou Allât n'est mentionnée qu'une fois dans les inscriptions, mais beaucoup de noms propres en attestent l'existence. Le Dieu El, la forme primitive du dieu des Sémites, fait défaut.

5° Il faut encore citer Balti, Atargatis, qui sont des noms syriens, et une divinité dont on peut transcrire ainsi les consonnes : S d r p '. Les noms théophores indiquent en outre El, Bôl (= Ba'al), Nebo, Athe, 'Ashtôr.

A Palmyre on ne trouve pas de haut-lieu, mais un grand temple. Chaque clan ou tribu avait probablement son dieu particulier, un Gad analogue à la Fortune grecque. Les dieux avaient aussi leurs associations religieuses, des collèges de prêtres.

Quelle était l'attitude des Palmyréniens envers leurs dieux ? On peut conjecturer que la bonté du dieu suprême, maître du monde, rémunérateur, compatissant, miséricordieux, propice avait donné naissance à l'amour. Mais aucune inscription ne contient d'indication à ce sujet. Le sentiment qui domine est celui qui est au fond des religions sémitiques : la crainte. Pourtant les dévots ont confiance que leur dieu exaucera leurs prières. On ne sait si les Palmyréniens croyaient à la vie future. On possède peu de détails sur la morale palmyrénienne.

L'Arabie avant l'Islam. — M. Ign. Guidi a eu raison de céder aux instances de ses amis qui lui demandaient de publier les quatre conférences de vulgarisation scientifique, qu'il avait données en 1909 sur l'*Arabie antéislamique* [2] à l'Université Égyptienne du Caire. Dans ces Conférences,

1. *Études sur les Religions Sémitiques*, 2e édit., p. 93.

2. Ign. Guidi, *L'Arabie antéislamique*, Paris, Geuthner, 1921 ; 1 broch. in-16 de 90 pp.

le savant arabisant italien retrace à grands traits l'histoire des trois grands royaumes de Hira, de Ghassân et des Kinda, qui se partagent le domaine de l'Arabie septentrionale et centrale ; expose les progrès intellectuels chez les Arabes, notamment le développement de la poésie sous ses formes populaire et littéraire dans le royaume des Kinda ; retrouve, par les mots qui ne sont pas d'origine arabe, quel genre de civilisation matérielle pénétra dans la Péninsule arabique sous l'influence des Byzantins et des Persans (agriculture, vin, pain fermenté, vêtements de luxe) ; marque les rapports entre les Arabes du Sud et l'Abyssinie et la répercussion qu'ils eurent au point de vue religieux, et particulièrement au point de vue du christianisme, implanté en Abyssinie dès le IVe siècle.

Dans cet aperçu sommaire mais suggestif de M. Guidi, il y a lieu de signaler ici ce qui nous est dit, en la deuxième conférence, du christianisme des royaumes arabes du Nord. Sans doute, les rois de Hira demeurèrent païens jusqu'au VIe siècle ; mais ce fait s'explique : le royaume de Hira était vassal des Sassanides ; dès lors, se faire chrétien c'était se déclarer en faveur de Byzance, l'ennemi des Perses, et les chefs arabes de Hira se souciaient de ne pas se mettre en état d'inimitié avec leurs voisins immédiats les Sassanides. Les rois de Ghassân, au contraire, n'avaient pas les mêmes raisons politiques, du moins aussi pressantes, de conserver leurs anciennes croyances polythéistes : aussi avaient-ils embrassé la religion catholique beaucoup plus tôt que leurs rivaux de Hira. Mais, quoi qu'il en soit des souverains, le christianisme était très répandu dans la population de ces deux royaumes : il causa une puissante impression sur les Arabes par ses cérémonies religieuses, par la solennité de ses fêtes et surtout par l'élévation et la bienfaisance de son culte. Cette impression, jointe à celle que produisait le judaïsme également établi en ces régions, contribua à donner aux Arabes des pratiques et un culte réguliers, et aussi à faire émerger de leur panthéon la personnalité d'Allâh. Les esprits se préparèrent ainsi à l'adoration d'un Dieu unique.

Études générales sur l'Islam. — La monographie sur l'*Islam* [1] dans la Collection Payot a été confiée à M. Edouard MONTET, professeur de langues orientales à l'Université de Genève. Il serait difficile de mettre plus de choses en un nombre aussi restreint de pages ; ce livre très dense, en son élégant petit format, est, au reste, si harmonieusement ordonné et si clairement composé que la lecture en est très attrayante.

La première partie étudie *le passé* de l'Islam : ses origines, son développement politique ; son développement religieux ; son développement littéraire, scientifique [2] et artistique. Le choix des divers aperçus est très heureux : M. M. excelle à résumer en quelques lignes une situation, une doctrine.

La seconde partie qui traite du *présent* et de l'*avenir* de l'Islam est

1. Édouard MONTET, *L'Islam*. Paris, Payot, 1921 ; 1 vol. in-16 de 160 pp.

2. M. Carra DE VAUX publie en ce moment à la librairie Geuthner une série de cinq ouvrages, dont deux ont déjà paru, sur les *Penseurs de l'Islam*.

également méritoire par sa concision et sa précision. M. M. connaît personnellement certains milieux islamiques : deux fois, en 1901 et en 1914, il fut envoyé en mission scientifique au Maroc par le gouvernement français ; en outre, une étude antérieure[1] l'a mis à même de fournir des renseignements autorisés sur la propagation de l'Islam et son expansion actuelle dans le monde, sur ses tendances religieuses et les essais récents de réforme (Bâbisme et Béhaïsme), sur son évolution. « Si nous ne savons pas exactement, remarque M. M., à combien s'élève la population musulmane du globe[2], ce dont nous sommes certains c'est que l'Islam, en tant que religion, ne cesse de se répandre dans le monde » (p. 94). A ce mouvement propagandiste il y a des causes religieuses et des causes d'ordre économique, social et moral. Tout musulman est, en principe, un apôtre de sa religion ; pour la propager, les moyens qu'il emploie sont variés suivant les pays et les peuples : bienfaisance, école, mariage, etc. D'autre part, l'Islam représente un état social et économique supérieur par rapport aux populations africaines, de civilisation inférieure ; celles-ci aspirent à s'élever au niveau des Musulmans ; pour faciliter ces aspirations et ces conversions, l'Islam s'adapte ; il prête aussi parfois le secours de sa force politique... Mais il faut lire dans le livre même de M. M. les détails topiques et les statistiques de cette propagande. Les faits qui sont apportés et les considérations qui les accompagnent ne manqueront pas de suggérer de nombreuses réflexions de diverse nature. On ne tardera pas à s'apercevoir que la sympathie constante que M. M. témoigne à l'Islam finit par devenir de la faveur, non déguisée (p. 138), accordée au libéralisme religieux, dont Syed Ameer Alî est un des plus illustres représentants. Et cela ne sera peut-être pas du goût de tous les Musulmans orthodoxes, qui forment en définitive comme le reconnaît M. Montet la presque unanimité des fidèles. Libre à eux. Mais quant à nous catholiques, nous ne saurions admettre, parce que fausse, la comparaison que Syed Ameer Alî établit entre Mahomet et Jésus, entre l'Islam et le Christianisme, comparaison que M. M. reproduit pp. 136-137 avec quelque insistance. Nous ne saurions non plus souscrire à cette phrase qui termine le chapitre sur la propagation musulmane au XXe siècle (p. 99) : « On peut même dire que, dans le groupe des religions propagandistes, et cette affirmation est confirmée par le témoignage de missionnaires chrétiens, il occupe la première place. »

La petite monographie de M. Joseph LIPPL[3], professeur au lycée de Regensburg, n'a ni l'allure ni la richesse du précis de M. Montet. Cela s'explique aisément : le livre de M. L. est le fruit d'une série de Conférences destinées à initier des étudiants d'Université à l'histoire religieuse

1. Ed. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1911 ; 1 vol. in-8e de 157 pp. — Cf. *R. sc. ph. th.* 1911, p. 604.

2. « En fixant à 200 ou 250 millions le nombre des Musulmans dans le monde, il est tout aussi possible que nous soyons au-dessous de la vérité qu'au-dessus d'elle », p. 94.

3. Joseph LIPPL, *Der Islam nach Entstehung, Entwicklung und Lehre*, Kempten, Kösel und Pustet, 1921 ; 1 vol. in-16 de 99 pp., (Sammlung Kösel).

de l'Islam. Mais cette étude de la religion islamique me paraît très objective et, en un point, meilleure que celle du professeur de Genève : je veux parler des influences qui se sont exercées sur l'Arabie préislamique. M. Lippl (p.7) est d'accord avec M. Guidi (voir plus haut) et avec beaucoup d'autres pour reconnaître que le Judaïsme et le Christianisme répandus dans l'Arabie au VIe siècle ont préparé le terrain à la prédication de Mahomet ; M. Montet écrit p. 10 : « A cette époque reculée, le Judaïsme, répandu en Arabie, et le Christianisme, qui, bordant le continent arabe au nord, n'était représenté dans l'intérieur du pays que par des marchands, vendant surtout du vin, et par quelques anachorètes perdus dans les solitudes, n'exerçaient pas encore d'influence sensible dans les destinées religieuses de l'Arabie. »

Je signale encore une autre étude générale que je n'ai pas reçue : *Les Institutions musulmanes* [1] de M. GAUDEFROY-DEMONBYNES.

Le Coran. — La Bible mise à part, aucun livre n'a été interprété aussi diversement que le Coran. C'est que peu de doctrinaires musulmans poussent l'indépendance jusqu'à s'affranchir de la recommandation de quelques versets coraniques et l'on voit les idées les moins traditionnelles revendiquer pourtant l'autorité de Mahomet. On pressent bien que cela ne va pas sans solliciter parfois quelque peu les textes ; mais enfin il n'importe. Tantôt par un subtil changement de vocalisation l'on réussit à donner aux phrases un autre sens religieux ; tantôt on cherche à expliquer les sourates par le recours perpétuel à la Tradition (Hadith) ; on allégorise surtout : les soûfis sont même des maîtres en ce genre ; on fait du concordisme scientifique ; on modernise aussi, notamment en ces derniers temps dans l'Inde et en Égypte. Sur toutes ces *Directions de l'exégèse musulmane du Coran* [2], le regretté Ignace GOLDZIHER a publié, à l'occasion de ses soixante-dix ans, un ouvrage qui, en plus de son appoint considérable de capital, cumule l'intérêt des précédentes études du savant arabisant.

Mahomet. — Il n'est pas surprenant que les récentes biographies de Mahomet, publiées en Occident, aient ému des musulmans, sincèrement attachés à l'Islam et respectueux de la personne du Prophète : car elles ne sont pas, en général, favorables à la conception que les milieux musulmans en ont gardée. En une brochure extrêmement habile : *L'Orient vu de l'Occident* [3], deux fins lettrés élèvent une protestation. MM. E. DINET (Nasr Ed Dine) et SLIMAN BEN IBRAHIM, qui se donnent comme des « musulmans rêveurs et ne se targuant pas d'érudition », nous livrent leurs réflexions sur la critique employée par les

1. GODEFROY-DEMONBYNES, *Les Institutions musulmanes*, Paris Flammarion ; 1 vol. in-12 de XII-192 pp.

2. Ignaz GOLDZIHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden, Brill, 1920.

3. E. DINET et Sliman BEN IBRAHIM, *L'Orient vu de l Occident*. Paris, Piazza Geuthner, s. d. ; 1 vol. in-16 de 105 pp., avec un dessin fac-simile de E. Dinet.

derniers biographes de Mahomet ; à leur sens, on a tort de vouloir « chercher un sens littéral et des motifs prémédités, enchaînés suivant la *logique européenne*, aux paroles et aux actes des Prophètes, de ces géants de l'intuition, chez lesquels l'*inspiration* remplaçait presque tout *raisonnement* » (p. 20). Au lieu d'interpréter à la lettre certaines parties de la *Sira*, c'est-à-dire du recueil des traditions relatives à l'histoire du Prophète, au lieu de les discuter suivant les méthodes occidentales, il vaudrait mieux consacrer ses efforts « à *expliquer* et à *revivifier* cette tradition par une étude approfondie et « d'après nature », de la psychologie arabe » (p. 96). Deux méthodes, totalement différentes, sont ici en présence : les résultats auxquels aboutit l'une ne pouvaient agréer aux partisans de l'autre. Après avoir exposé avec quelque malin plaisir les réponses contradictoires que les historiens occidentaux donnent sur le caractère général de Mahomet et son influence prodigieuse sur ses compatriotes, sur les penchants de Mahomet avant la Révélation, sur les causes physiques de cette Révélation, et sur le genre de mort du Prophète, MM. Dinet et S. ben Ibrahim prononcent un réquisitoire sévère contre les ouvrages du P. Lammens [1], S. J., modéré contre la thèse de M. Casanova [2].

L'on reproche au P. Lammens sa méthode qui consiste, paraît-il, à prendre le contre-pied de la *Sira*, à pratiquer en d'autres termes le « retournement » systématique de la tradition concernant Mahomet et les premiers adhérents de l'islamisme ; sa documentation purement « livresque » ; son style, bourré d'expressions modernes et ultra-occidentales.

M. Casanova expose sa thèse, dans son livre *Mohammed et la fin du monde*, en ces termes : « Mohammed n'a pas pensé qu'il mourrait et qu'il laisserait des successeurs ; il a cru que la fin du monde était proche, et qu'il y assisterait. » Il est vrai que le Coran contient deux versets qui contredisent cette opinion, mais M. Casanova prétend qu'ils ont été inventés et ajoutés après coup, et que la croyance en la proximité de la fin du monde est la raison pour laquelle Mahomet n'a pas désigné son successeur avant sa mort. On concède à M. Casanova que, au début de sa carrière, Mahomet a pu être hanté par l'idée de sa mort prochaine ; mais bientôt, les anciens historiens arabes Ibn Hicham et Ibn Sâad en font foi, Mahomet crut qu'il mourrait avant la fin du monde ; s'il n'a pas désigné son successeur, c'est qu'il était embarrassé pour le choisir parmi ses parents et qu'il craignait que ce successeur fût considéré comme prophète ; quant aux deux versets du Coran, le premier est authentique, mais Ibn Hicham, qui le rapporte, ne cite pas le second.

Il est piquant de constater que pour rendre à Mahomet toute sa gloire, force est aux « deux musulmans rêveurs » de descendre sur le terrain de la critique, et il est à prévoir que la riposte se fera sur le même terrain. On se plaint encore (pp. 81 et sv.), à propos de l'argu-

---

1. Les ouvrages du P. LAMMENS visés ici sont : *Le Berceau de l'Islam* ; *Fatima* ; *Mahomet fut-il sincère ?* ; *Les Ommeyades-Monâwiya* ; *Le Califat de Yazid 1er*.

2. P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, Paris, Geuthner, fasc. 1, 1911 ; fasc. 2, 1913. Cf. *R. sc. ph. th.* 1912, p. 578.

ment « e silentio », que sous prétexte qu'une tradition n'est pas relatée dans les ouvrages les plus anciens qu'ils connaissent, certains orientalistes modernes concluent immédiatement qu'elle est apocryphe et on avertit ceux qui emploient cet argument qu'ils s'exposent à voir leurs théories irrémédiablement renversées par le moindre oubli de leur part ou par la moindre découverte de documents inédits. Ce sont là paroles très sensées ; c'est même l'enfance de l'art historique. Mais pourquoi faut-il que MM. Dinet et S. ben Ibrahim se montrent disposés à tout recueillir, sans vouloir exercer la critique « occidentale », des traditions même de beaucoup postérieures à Mahomet [1], en supposant à priori qu'elles sont les prolongements *encore vivants* d'âges antérieurs ? L'Occident se croira toujours en droit de leur demander les preuves de cette immutabilité de l'Orient.

Christologie de l'Islam. — Le Dr E. Frick vient de traduire en allemand un livre, paru en anglais en 1912, sous le titre de : *Christologie de l'Islam* [2]. Son auteur, M. Samuel M. Zwemer dirige la revue *The Moslem World* et est à la tête d'un séminaire pour les missions chez les Musulmans, établi au Caire. L'ouvrage de M. Z. a un but pratique qui s'exprime à la fin du dernier chapitre : comment prêcher le Christ aux Musulmans qui ne le reconnaissent que comme prophète ? L'historicité de la personne de Jésus forme un terrain d'entente. Après avoir gagné le cœur des musulmans, il faut revenir au Coran et laisser la tradition ; alors il sera possible d'opposer la personne de Jésus à celle de Mahomet, de lui rendre sa vraie physionomie divine, et de s'élever du monothéisme jusqu'à la Trinité : le symbole de Nicée — M. Zwemer est protestant — forme l'essentiel de la vraie théologie. Je me hâte d'ajouter que, si le but final est un but de prosélytisme, le livre de M. Z. se présente toutefois avec une allure nettement scientifique : il rassemble tout ce que l'Islam enseigne sur le Christ, avec citations à l'appui.

Le Coran donne à Notre-Seigneur les noms de Jésus, de Messie, de Parole de Dieu, d'Esprit de Dieu, de Prophète. Le Coran se compose de fragments d'époques diverses, sans ordre chronologique, et qui se contredisent en plusieurs endroits : à le prendre tel qu'il s'offre présentement, on y lit l'annonce faite à Marie par l'ange, la naissance de Jésus (avec des traits empruntés aux apocryphes), des miracles accomplis par Jésus (également empruntés aux apocryphes), sa mission prophétique parmi les Juifs, sa mort (deux récits contradictoires : l'un qui parle de la mort du Christ, l'autre qui suppose le Christ enlevé au ciel tandis qu'un autre homme semblable à lui était crucifié) ; le

---

1. Voir la réalisation de cette méthode dans l'ouvrage merveilleusement illustré de E. Dinet et Sliman ben Ibrahim : *La vie de Mohammed, Prophète d'Allah*, Paris 1918.

2. Samuel M. Zwemer, *Die Christologie des Islams. Ein Versuch über Leben, Persönlichkeit und Lehre Jesu Christi nach dem Koran und der orthodoxen Tradition*. Vom Verfasser genehmigte Uebersetzung von Dr phil. E. Frick, Stuttgart, Christliches Verlagshaus, 1921 ; 1 vol. in-8° de 116 pp.

Coran nie la divinité du Christ : Jésus n'est qu'un apôtre et un prophète (chapitres I et II).

La Tradition musulmane, représentée surtout par Eth-Tha'labî (mort en 1036), a repris ces éléments et les a complétés par toute une série de détails qui proviennent en majeure partie des apocryphes. Deux chapitres de l'ouvrage de M. Z. les énumèrent (chapitres III et IV).

Le chapitre V résume la personnalité et le caractère de Jésus-Christ d'après l'Islam. La divinité et la filiation du Christ y sont niées. Jésus n'est qu'un homme qui n'a eu aucune préexistence ; mais Mahomet fut créé avant toutes choses et a existé avant tous les mondes. L'Islam est une religion sans sacerdoce et sans une claire conception de l'expiation : voilà pourquoi on dénie au Christ son rôle royal et sacerdotal et sa mort sur la Croix. Cependant Jésus est un prophète et un apôtre : on lui décerne des titres qui n'ont été accordés à aucun autre. Il a été sans péché ; il fut aussi un grand thaumaturge ; il est encore vivant et, dans le ciel où il a été enlevé, il intercède pour son peuple.

L'enseignement attribué au Christ est très pauvre : on ne trouve dans le Coran aucune citation du Nouveau Testament (l'Ancien Testament n'est cité qu'une fois : Ps. 37, 29 dans Sourate 21, 105). Cependant le Coran fait quatre allusions au Nouveau Testament : Mtt., VI, 26 dans Sour., 29, 60 ; Jac., IV, 13-25 dans Sour., 18, 24 ; Gal., VI, 7 dans Sour., 42, 19 ; Mtt., XIX, 24 dans Sour., VII, 38. C'est que l'on considère l'Évangile du Christ comme falsifié par les Apôtres et spécialement par saint Paul. Le peu qu'on attribue au Christ dérive des apocryphes ou n'a qu'une valeur restreinte. La tradition musulmane fait enseigner l'oraison dominicale par Mahomet. L'Islam est donc bien antichrétien, aussi bien sous le rapport de la personne du Christ, que sous celui de son enseignement (chapitre VI).

Jésus-Christ a été supplanté par Mahomet : tel est le thème du chapitre VII. Mahomet est devenu le Christ de l'Islam ; on lui a transféré, dans les biographies postérieures qui en ont été faites, les traits de la vie du Christ. Dans le cœur de *tout* musulman, Mahomet a pris la place de Jésus-Christ.

Mystique. — M. Reynold A. Nicholson, de l'Université de Cambridge, est un des spécialistes qui connaissent le mieux, d'après ses sources mêmes, la mystique musulmane : sa compétence personnelle vient de s'affirmer dans le bel article qu'il a composé sur les *soûfîs* pour le volume 12 et dernier de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1921) : M. N. y a mis à profit ce que des études toutes récentes lui ont révélé de la mystique d'Al-Djîli : j'y reviendrai plus loin.

M. N. insiste à bon droit sur le caractère traditionnel que les Soûfîs cherchent à donner à leurs doctrines mystiques. Tous sont vivement préoccupés de fournir à leurs révélations particulières l'appui du Coran : rien de plus aisé grâce au principe chiite de l'interprétation allégorique du texte sacré musulman. D'autre part, les Soûfis doivent nécessairement se former sous la direction d'un maître (*shaikh*) ; et c'est à lui de décider si le novice, après un temps de probation plus ou moins

long [1], sera admis à faire le vœu d'obéissance requis de tout candidat à l'initiation. En faisant le vœu d'obéissance, le novice est revêtu de la *khirqa* par le maître : cette cérémonie marque la réception du novice dans la fraternité soûfîe et l'obligation où il est de suivre la « Voie » du shaikh, c'est-à-dire de pratiquer la règle, la méthode et les pratiques religieuses prônées par lui. On peut comparer cette « Voie » à une espèce de *via purgativa*. La faim, la solitude et le silence sont les principales armes employées dans la guerre contre la « chair ». La discipline ascétique et morale consiste en une série de « stations » que le disciple doit traverser, se rendant parfait en chacune avant de passer à la suivante. L'idéal moral du soûfî se caractérise par le désintéressement, le renoncement aux biens et aux désirs de ce monde, la sincérité dans les paroles et dans les actes, la patience, l'humilité, la charité ou confiance en Dieu et dévotion à sa volonté. Ce sont là les fruits de la « Voie » ; son but final qui est d'amener l'extase est préparé par des exercices de méditation spirituelle ; mais le but peut n'être pas atteint, car l'extase est un don divin, une grâce de Dieu. La forme la plus simple de méditation ou de récollection est la continuelle répétition du nom d'Allâh ou d'une courte litanie, accompagnée d'une intense concentration sur la pensée de Dieu : cette concentration peut aussi être aidée par d'autres moyens comme de se flageller ou de retenir son souffle, jusqu'à ce que le sens de la personnalité disparaisse dans un état d'extase. Dans l'extase le soûfî perçoit alors la vérité divine, par l'union avec Dieu. Les expériences mystiques sont extrêmement diverses suivant les individus ; la doctrine qui en résulte varie presque avec chaque soûfî.

Ce sont, en effet, trois mystiques bien différents que nous présente M. Nicholson dans un livre incontestablement supérieur, intitulé *Études sur la mystique islamique* [2] : Abû Sa'îd, Al-Djîlî, Ibnu 'l-Fârid.

Abû Sa'îd naquit à Mayhana (district de Khâwarân dans le Khorâsan) le 7 décembre 967. A l'âge de 25 ou de 28 ans, il se convertit au soûfîsme. M. N. nous évoque sa vie à l'aide d'une biographie rédigée par un descendant du soûfî. L'un des faits les plus saillants de la vie d'Abû Sa'îd est la direction qu'il prit d'un couvent de soûfîs à Nîshâpûr entre 1024 et 1033. Pour ce couvent, il composa par écrit une

1. Le mystique indien Al-Hudjwîrî (né à Ghaznîn, mort en 1072) a laissé un ouvrage, que M. Nicholson a traduit en 1911, le *Kashf al-Mahjûb* : cet ouvrage expose la vie, l'enseignement et les prescriptions des soûfîs. Al-Hudjwîrî fixe à trois les années de probation : « La première année est consacrée au service d'autrui, la seconde au service de Dieu, la troisième au travail sur son propre cœur. Le novice sert autrui, quand il se place lui-même au rang des serviteurs et tous les autres au rang de maîtres, c'est-à-dire qu'il doit regarder tout le monde, sans exception, comme meilleur que lui et qu'il doit estimer comme son devoir de les servir tous. Il sert Dieu, quand il rejette tous ses intérêts particuliers relatifs soit à la vie présente, soit à la vie future, et n'adore que Dieu et par amour de Lui seul. Il veille sur son cœur, quand il recueille ses pensées et écarte tout souci, de sorte que, uni à Dieu, il garde son cœur de toute distraction. » Ce sont les termes mêmes du mystique indien.

2. Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921 ; 1 vol. in-8° de XIII-282 pp. — Ce volume fait suite aux *Studies in Islamic Poetry* (1920) du même auteur.

série de dix préceptes qui est, au sentiment de M. N., la première *regula ad monachos* [1] des musulmans (pp. 46 et 76). Abû Sa'îd mourut à Mayhana où il s'était retiré, le 12 janvier 1049.

La mystique du chef soûfî n'a ni la précision d'un traité ni la cohérence d'un système. Elle est plutôt d'ordre expérimental que d'ordre doctrinal ou philosophique. Abû Sa'îd a donné plusieurs descriptions du soûfîsme, parmi lesquelles celles-ci me paraissent plus caractéristiques : Le Soûfîsme c'est la gloire dans la misère, la richesse dans la pauvreté, la seigneurie dans la servitude, la satiété dans la faim, la vestition dans la nudité, la liberté dans l'esclavage, la vie dans la mort, la douceur dans l'amertume. Le Soûfîsme, c'est la patience sous les commandements et sous les défenses de Dieu, la soumission et la résignation dans les événements déterminés par la providence divine. Le Soûfî est celui qui se plaît à tout ce que Dieu fait, afin que Dieu puisse se plaire à tout ce que fait le Soûfî. Le Soûfîsme consiste à garder son âme de tout ce qui n'est pas Dieu ; et en dehors de Dieu, il n'y a rien.

La doctrine mystique d'Abû Sa'îd pourrait se résumer en cette formule : Celui qui se connaît comme n'étant pas, connaît Dieu comme Etre Réel. Une telle connaissance ne se donne que par illumination divine, par ce que le soûfî persan appelle *sirr Allâh*, c'est-à-dire la conscience de Dieu qui est communiquée au cœur. Mais Abû Sa'îd ne veut pas que le mystique demeure perdu dans la contemplation de l'Unité divine, ou fuie tout commerce avec l'humanité ; « Le vrai saint, dit-il, vit avec les gens ; il mange et dort avec eux ; il achète et vend sur le marché ; il se marie, prend part aux relations sociales ; mais il n'oublie jamais Dieu un seul instant. »

Panthéiste, poétique, antiscolastique, la mystique d'Abû Sa'îd est aussi antinomiste : l'essence de la prière, à ses yeux, n'est pas l'acte tel que l'exige la loi du Coran, mais le « transport hors de soi » qui s'obtient par l'extase. Il est presque fatal que le soûfî en arrive à ces conséquences panthéistes et antinomistes : quand il récite le Coran dans une prière extatique et qu'il lui semble entendre dans les mots qu'il prononce non pas sa voix mais celle de Dieu qui parle par lui, le soûfî peut-il acquiescer plus longtemps à la conception orthodoxe

---

1. Voici la traduction de cette règle, telle qu'elle nous est donnée par M. Nicholson (p. 46) : «

1. Tenir ses vêtements propres et se garder toujours pur.
2. Ne pas s'asseoir dans la mosquée ou dans un lieu sacré, en vue d'y bavarder.
3. Au début faire ses prières en commun.
4. Prier beaucoup la nuit.
5. A l'aube demander pardon à Dieu et l'adorer.
6. Le matin lire autant que l'on peut du Coran et ne pas parler jusqu'à ce que le soleil soit levé.
7. Entre les prières du soir et celles du coucher s'occuper à réciter une litanie.
8. Bien accueillir le pauvre, le besogneux et tous ceux qui gagnent la communauté et souffrir patiemment le trouble qui en résulte.
9. Ne rien manger qu'en groupe.
10. Ne pas s'absenter sans permission.

En outre occuper ses heures de loisir à une de ces trois choses : l'étude de la théologie, des exercices de dévotion, le service de charité. Quiconque aime cette communauté et l'aide autant qu'il peut participe à ses mérites et à sa récompense future ».

d'Allâh envisagé comme un Etre essentiellement différent de tous les autres êtres ? Ce dogme est remplacé par la foi en une divine Réalité, en un Dieu qui est le principe créateur et le fondement ultime de tout ce qui existe. Comme le remarque le martyr mystique Hallâdj († 922) [1], à qui le soûfîsme doit tant, il y a dans l'union mystique une infusion ou incarnation de Dieu dans l'homme, par l'intermédiaire de l'amour. Cependant quoiqu'unies mystiquement, la nature humaine et la nature divine ne sont pas essentiellement identiques et interchangeables, comme elles le seront pour Djelâl ad-dîn-Roûmî (1207-1273) [2]. Les vers suivants de Hallâdj en font foi : « Je suis Lui que j'aime, et Lui que j'aime est moi. — Nous sommes *deux* esprits habitant dans un même corps ; — Si tu me voies, tu le vois ; — Et si tu le vois, tu nous vois tous deux. »

Avec Al-Djîlî nous trouvons un des essais les plus brillants sur l'union mystique, dans son traité : *L'Homme Parfait* (*al-Insânu 'l-kâmil*). Comme Abû Sa'îd, Al-Djîlî est né en Perse, au sud de la mer Caspienne, dans la province de Djîlân ou Gîlân (d'où son nom de Al-Djîlânî) : la date de sa naissance est sûre (1365-1366), celle de sa mort l'est moins (entre 1406 et 1417). La caractéristique du traité de Djîlî c'est l'idée de l'Homme Parfait « lequel reflète, microcosme d'un genre élevé, non seulement les puissances de la nature, mais aussi les puissances divines comme dans un miroir ». Sur cette base Djîlî édifie sa philosophie mystique : mais il a soin d'affirmer que les révélations d'où elle procède reposent sur le Coran et sur la Sunna, et d'avertir ses lecteurs qu'il ne prend pas à sa charge les erreurs que leurs interprétations pourraient tirer de son écrit. Voici comment M. N. esquisse la doctrine de Djîlî [3] avant de l'étudier dans ses détails :

Djîlî appartient à l'école des Soûfîs qui tiennent que l'Être est un, que toutes les apparentes différences ne sont que des modes, des aspects et des manifestations de réalité, que le « phénomène » est l'expression extérieur du réel. Il définit l'essence : ce à quoi l'on réfère les noms et les attributs ; l'essence peut être existante ou non-existante ; l'essence qui existe réellement est de deux sortes : l'Être Pur ou Dieu, et l'être qui est uni au non-être, le monde des choses créées.

L'essence de Dieu est inconnaissable *per se* ; nous ne pouvons la connaître que par ses noms et ses attributs. C'est une substance avec deux accidents : l'éternité et la perpétuité ; avec deux qualités : l'état de créateur et celui de créature ; avec deux descriptions : l'état d'être incréé et l'origination dans le temps ; avec deux noms : Seigneur et esclave (Dieu et homme) ; avec deux aspects : l'extérieur ou le visible, qui est le monde présent, et l'intérieur ou l'invisible, qui est le monde à venir.

L'Être pur, comme tel, n'a ni nom, ni attribut : mais quand il des-

1. Je n'ai pas pu me procurer à temps les deux volumes de M. Louis Massignon : *La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour Al-Hallâj*, Paris, Geuthner, 1922.

2. Cf. *R. sc. ph. th.*, juillet 1921, p. 439.

3. La même esquisse se trouve dans l'article *Soûfîs* de l'*Encycl. of Religion and Ethics*.

cend graduellement de son état absolu pour entrer dans le royaume de la manifestation, des noms et des attributs apparaissent imprimés en lui. La somme de ces attributs constitue l'univers, qui est « phénoménal » seulement en ce sens qu'il montre la réalité sous la forme de l'extériorité ; ce monde n'est pas une illusion ; il existe réellement comme la révélation que l'Absolu donne de lui-même, ou comme un autre Absolu. Il exprime l'idée que Dieu se fait de lui-même.

Djîlî appelle la simple essence, sans ses qualités et relations, « les ténèbres ». Elle développe sa conscience en passant à travers trois stades de manifestation qui modifient sa simplicité. Au premier stade, l'Être Pur est Un ; au second il est Lui ; au troisième il est Moi. De cette manière l'Être absolu est devenu le sujet et l'objet de toute pensée et s'est révélé lui-même comme Divinité avec des attributs distincts embrassant toutes les séries d'existence. Le monde créé est l'aspect extérieur de ce qui dans son aspect intérieur est Dieu. Dans l'Absolu se trouve donc un principe de diversité ; mais seul l'Un demeure, le Multiple passe et disparaît ; le Multiple tend à revenir à l'Un. Comment ce retour peut-il se faire ? Par l'homme.

Tandis que chaque apparence déploie un attribut de réalité, l'homme, en effet, est le microcosme dans lequel tous ces attributs sont unis et en lui seul l'Absolu devient conscient de lui-même dans tous ses divers aspects. L'Absolu s'étant complètement réalisé dans la nature humaine, retourne vers lui-même par l'intermédiaire de la nature humaine. En langage mystique cela veut dire que Dieu et l'homme deviennent un dans l'Homme Parfait — le prophète ou le saint ravis divinement. L'Homme Parfait a donc comme fonction religieuse d'être un médiateur entre l'homme et Dieu et ce rôle correspond à sa fonction métaphysique qui est d'être le principe unifiant par lequel les termes opposés de réalité et d'apparence sont harmonisés. Par suite le mouvement qui ramène l'Absolu de sa sphère de manifestation à l'essence non manifestée se fait dans et par l'expérience unitive de l'âme. Nous passons ainsi de la métaphysique à la mystique.

Trois phases d'illumination et de révélation mystique, qui courent parallèlement, correspondent aux trois stades (Un, Lui, Moi) que nous avons vu traverser par l'Absolu descendant à la conscience.

A la première phase, appelée l'Illumination des Noms, l'Homme Parfait reçoit le mystère caché sous chacun des noms de Dieu, et, devenu un avec ce nom, répond aux prières de ceux qui invoquent Dieu par le nom en question.

Il en est de même à la seconde phase : l'Illumination des Attributs ; l'Homme Parfait reçoit la révélation des attributs divins et s'identifie avec eux, c'est-à-dire avec l'Essence divine en tant que qualifiée par eux : vie, connaissance, puissance, volonté, etc. Soit, par exemple, l'attribut de vie révélé par Dieu à quelque mystique : un tel homme, dit Djîlî, est la vie de tout l'univers ; il sent que sa vie pénètre toutes choses sensibles et idéales, que tous les mots, actes, corps et esprits prennent de lui leur existence. Les attributs divins se classent en quatre groupes : les attributs de l'Essence ; les attributs de Beauté ; les attributs de Majesté, ; les attributs de Perfection.

Enfin la dernière phase est l'Illumination de l'Essence. Ici l'Homme Parfait devient *absolument* parfait. Tout attribut s'est évanoui ; l'Absolu a fait retour à lui-même.

L'Homme Parfait est la cause finale de la création, le conservateur de l'univers, le pôle autour duquel tournent toutes les sphères existantes. C'est une copie faite à l'image de Dieu, un type de l'essence avec ses deux aspects corrélatifs de Lui et de Moi, de divinité et d'humanité. D'où sa vraie nature est triple, comme Djîlî l'exprime dans les vers suivants : « Si vous dites que l'Essence est Une, vous avez raison; si vous dites qu'elle est Deux, en fait elle est Deux ; si vous dites : « Non, elle est Trois »; vous avez raison, car c'est la réelle nature de l'homme. »

Djîlî demeure musulman, en ce que, pour lui, l'Homme Parfait par excellence c'est Mahomet, le premier créé par Dieu, l'archétype de tous les autres êtres créés. Nous sommes ici en présence d'une doctrine musulmane du Logos. Mais quelle différence avec le Logos chrétien ! M. N. remarque que la Paternité de Dieu, l'Incarnation et l'Expiation suggèrent une personnalité infiniment riche et sympathique, tandis que le Logos mahométan tend à s'identifier avec le principe actif de la révélation dans l'essence divine.

Il faudrait préciser ce que Djîlî doit à l'un de ses prédécesseurs, Ibnu 'l-Arabî (mort en 1240), que l'on désigne souvent sous le nom de *doctor maximus* à cause de la grande influence qu'il a exercée. Mais l'œuvre d'al-Arabî est immense et difficile à saisir. M. N. donne quelques notes sur un ouvrage de ce mystique, le *Fusûs* (pp. 149-161).

Tandis que la poésie des Persans et des Hindous est saturée d'idées mystiques et philosophiques, celle des Arabes présente surtout une série de brillantes impressions, remplies de vie et de couleur et, habituellement, prend pour sujet la passion : les Arabes ne se soucient guère d'un principe ultime d'unité; comme les autres Sémites ils sont incapables d'harmoniser et d'unifier les faits particuliers d'expérience. De même en est-il pour la mystique arabe : elle a d'ordinaire comme thème *l'amour* ; mais ses modèles sont manifestement les odes et les chants profanes, si bien qu'il est parfois impossible, quelle que soit l'intention de l'auteur, de distinguer si l'aimé est humain ou divin.

Ibnu 'l-Fârid (1182-1235), natif du Caire, est un mystique de ce genre : le recueil d'odes, auquel il a donné le tître de *Dîwân* chante l'amour divin ; car c'est bien à la Divine Réalité manifestée dans les phénomènes et non aux phénomènes eux-mêmes que ses chants se réfèrent. On ne peut les prendre au sens littéral : il faut en chercher le sens spirituel. La Réalité Divine (Dieu et, en quelques endroits, Mahomet conçu comme Logos) est l'être aimé auquel s'adresse le poète et qu'il célèbre sous des noms divers, tantôt comme l'une des héroïnes des chansons d'amour arabes, tantôt comme une gazelle ou un conducteur de chameaux ou un archer dont les yeux lancent les traits mortels ; le plus fréquemment il se contente de l'appeller Lui ou Elle. Toujours les mêmes leitmotifs reviennent, mais sous des formes

différentes : les odes d'Al-Fârid sont des variations sur un thème unique. Et pourtant le *Dîwân* est un « miracle de facture littéraire ». M. N. en traduit de très larges extraits tirés de l'ode sur le « Progrès du mystique », et de celle du « Vin »; celle qui est intitulée « La grande ode dont les rimes sont en *t* » est citée presque en entier.

Dans une petite notice, consacrée à *Suhrawardî* [1], M. R. A. NICHOLSON définit la doctrine de ce mystique persan, né à Suhraward dans la province de Djilân, en Perse (1153-1191). Cett doctrine, exposée dans la « Philosophie de l'Illumination », repose sur l'idée de Lumière. La Lumière a deux modes d'être : un mode pur, abstrait, sans forme ; un mode accidentel, dérivé, possédant une forme. La pure lumière est la substance (esprit ou âme) consciente d'elle-même et se connaissant par elle-même ; la lumière accidentelle, qui en dérive, n'existe que comme attribut des corps illuminés ; ceux-ci sans la lumière ne sont qu'obscurité et ténèbres ; ils n'existent que dans la mesure où ils participent à la lumière ; et quand ils l'ont reçue ils ne cessent de se tourner vers elle, pour continuer à y boire ; ce flux et ce reflux perpétuels de désirs produisent les mouvements de toute nature, et notamment les activités humaines. L'âme, pure lumière, communique l'illumination au corps par l'intermédiaire de l'âme animale. Mais l'âme cherche elle-même à s'unir au monde, sans forme, de la lumière et pour atteindre ce but elle doit devenir parfaite dans la connaissance de la philosophie et dans la pratique de la vertu. Suhrawardî admettait aussi le monde des Idées, à la façon dont Platon l'avait conçu, et à ces idées qu'il identifie avec de pures lumières, il donne des noms empruntés aux doctrines persanes [2].

L'expansion de l'Islam. — Je ne connais que par un compte-rendu assez long de M. René BASSET dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juill.-oct. 1921, p. 145) les *Études sur l'Islam au Sénégal* [3] de M. Paul MARTY. « Le volume de M. Marty, écrit M. Basset p. 151, est ce que nous avons actuellement de plus complet comme travail d'ensemble sur l'Islam au Sénégal. »

M. Marty conclut ses études par ces mots : « Le fond des croyances indigènes est toujours le même, revêtu d'une teinte musulmane. Dans le marabout, se fondent le sorcier, le contre-sorcier et l'homme du Nabi Mamadou (Mohammed). Ainsi la politique adoptée actuellement paraît être la plus raisonnable vis-à-vis des populations islamisées, elle a sa méthode islamique toute empreinte d'une bienveillante neu-

---

1. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII (1921), pp. 20-21.

2. A mentionner encore : J. OBERMANN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs. Ein Beitrag zum Problem der Religion*, Leipzig, W. Braumüller, 1921 ; 1 vol. in-8° de XV-345 pp.

3. Paul MARTY, *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome I : *Les personnes*, Paris, Leroux, 1917 ; 1 vol. in-8° de 412 pp. avec cartes et planches. — Tome II : *Les doctrines et les institutions*, Paris, Leroux,, 1917 ; 1 vol. in-8° de 414 pp. avec planche.

tralité...; c'est la canalisation de l'islam par la politique du sourire et de l'entente... Mais vis-à-vis des peuples fétichistes, elle a repris les vieilles méthodes françaises de bienveillante protection et d'éducation directe » (pp. 374-375) [1].

Le Saulchoir. P. SYNAVE, O. P.

V. — INDO-EUROPÉENS ET EXTRÊME-ORIENT [2]

I. — INDO-EUROPÉENS PRIMITIFS

Après la tentative de Pictet pour ressusciter les Indo-Européens préhistoriques, longtemps on a pu croire désespérée pareille entreprise; mais la philologie, en se recueillant pour méditer sur son échec, a repris assurance maintenant qu'elle se sent plus sobre et plus précise, et A. CARNOY ose nous donner un livre intitulé *Les Indo-Européens, préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe* 3. Ce sont les croyances qui nous intéressent ici. Mais qu'est-ce d'abord que les Indo-Européens ? D'après Carnoy, qui combat par de bonnes raisons, avec Feist, la thèse courante chez les savants allemands, c'était originairement un groupe de populations brachycéphales, de stature assez élevée et de teint assez clair, dont le centre de dispersion a dû être non pas la Germanie, mais les plaines de la Russie du Sud, où l'on sait en effet qu'il florissait, au IIIe millénaire, entre le Dniepr et le Dniestr, une certaine civilisation qui reflétait un peu celle du monde égéen. Ce qu'on peut deviner de leur vocabulaire, par les noms de quelques choses communes restés sensiblement les mêmes dans toutes nos langues, nous donne un stock de renseignements assez fermes sur le climat, la faune et la flore de leur habitat primitif, et tout cela indique la partie steppeuse de l'Europe orientale ; ce vocabulaire commun nous révèle aussi quelque chose de leur agriculture et de leurs animaux domestiques, de leurs habitations, ustensiles, vêtements, armes, de leur nourriture, du commerce et des moyens de transport, enfin du régime de la famille et de la tribu, du droit. Ils sont loin de représenter l'ensemble de nos

1. Dans une lettre publiée par les *Missions d'Afrique des Pères Blancs* (mai 1922, pp. 139 sv.) et reproduite par les *Nouvelles Religieuses* (15 juin 1922, pp. 287-288), le R. P. KEIJZERS, des Pères Blancs, fait la même constatation pour le Victoria-Nyanza, où il est missionnaire, que M. Marty pour le Sénégal : « Le nègre islamisé ne s'inquiète nullement de Dieu et n'en a aucune notion. Sa science du Coran est au-dessous de zéro et sa morale n'est réglée par aucune loi... D'ailleurs, en fait d'organisation cultuelle, l'Islam n'en a ici aucune ou presque aucune. A Bukoba un nègre, venu de je ne sais où se donne le titre de Chérif et l'autorité européenne le considère comme le chef des musulmans étrangers établis en ville pour leur commerce. »

2. Fautes d'impression à corriger dans mon dernier bulletin, juillet 1921 : p. 446, ligne 17, *lire* Anaqim ; p. 447, ligne 13, *lire* Flinders Petrie ; p. 464, ligne 1, *lire* Furnsha ; ligne 22, mettre une virgule après *Bhagavad-Gita* ; p. 466, ligne 22, *lire* du Sâmkhya ; p. 467, ligne 17, *lire* προφορικος ; pp. 476 et 477, dans la hâte de la rédaction, j'ai écrit *yang* pour *yin*, et réciproquement.

3. Albert CARNOY *Les Indo-Européens, préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe*, Vromant, Bruxelles. Paris, 1921. in-8° de 256 pp.

aïeux, à nous qui parlons des langues « indo-européennes » ; car, s'étendant graduellement, et plutôt comme un ferment qu'en conquérants, de leurs steppes jusqu'au Gange d'un côté, et de l'autre, sans doute par le Danube, jusqu'aux extrémités de l'Europe occidentale, ils ont mêlé leur sang et donné leurs usages et leurs langages à une foule de populations indigènes, notamment aux dolichocéphales blonds ou bruns du Nord et du Sud-Ouest, auxquels ils apportèrent les institutions patriarcales, l'usage du bronze, et le rite funéraire de la crémation. Mais ils subirent aussi considérablement leur influence ; de là l'élément préaryen si considérable en certaines langues indo-européennes, certaines aptitudes étrangères primitivement à ces terriens nomades, comme les goûts maritimes des Hellènes, des Scandinaves et des Celtes occidentaux, et enfin l'étonnante variété anthropologique de peuples parlant des langues apparentées, Celtes, Germains, Italiotes, Illyriens et Macédoniens, Grecs, Thraco-phrygiens et Arméniens, Hittites peut-être, Tokhares du Turkestan, Slaves et Lithuaniens, Indiens et Perses. La même variété se retrouvera, à l'âge historique, dans leurs croyances religieuses ; la survivance des idées préaryennes, l'influence continue de peuples d'autres races, et les combinaisons très variables d'où sortent croyances et mythes, ont inspiré longtemps un profond scepticisme quant à la possibilité de découvrir ce qui était primitif chez eux. Le nom des divinités n'a pas l'importance qu'on y attachait au temps de Max Müller, car, chez un même peuple, les mêmes attributs et les mêmes mythes sont souvent appliqués à des personnages de noms très divers, et les dieux n'ont reçu un nom bien fixe qu'après la dispersion des tribus. Les éléments originaux indo-européens des mythes et des divinités étaient sans doute extrêmement simples, comme chez les anciens Prussiens, Slaves et Romains (pp. 158-159) ; comme chez tous les peuples, l'animisme, la croyance à des esprits qui meuvent les êtres de la nature, et la foi dans un Etre suprême un peu vague, en étaient les trois sources essentielles. Ce qu'on peut établir, c'est que la personnalité de l'Être suprême avait assez de consistance chez les Indo-Européens ; il était caractérisé comme lumineux par un mot de la famille du latin *dies*, et s'est appelé *Dyaus*, *Zeus (Dyeus)*, *Ju-piter*, *Ty*, etc. Le firmament visible sert à ce dieu du ciel de vêtement, à son tour divinisé (*Varuna*, *Ouranos*) ; le nom du grand dieu celtique *Camulos* est le même que *Himmel* (« ciel » en allemand). Le dieu suprême commande à la pluie, à l'orage : lithuanien *Perkunas*, slave *Peroun*, germanique *Fjœrgynn*, latin *Jupiter Fulgur* ; tandis que chez les Celtes et les Germains, le dieu de l'orage prend une personnalité tout à fait distincte, *Taranis* ou *Thor*. Les attributs moraux qui font du dieu du ciel un être transcendant sont bien marqués surtout, grâce probablement à des influences étrangères, chez les Indo-Iraniens, où il est le dieu de l'ordre (*rta* de Varuna, *arta* d'Ahura-Mazda) ; mais les autres Indo-Européens le regardent au moins comme le protecteur de la moralité ; Zeus (malgré les histoires peu édifiantes de sa mythologie, qui sont d'origine très diverse, et n'ont pas de rapport intime avec son caractère essentiel), Jupiter des Latins, Ty des Germains sont gardiens du droit. Il est créateur (surtout chez les Indo-Iraniens), ou du moins père du monde, par

le *mariage sacré* entre le Ciel et la Terre. Les *Adityas* des Indiens, et *Mithra* lui-même, en sont des hypostases, des attributs moraux personnifiés. Il est dispensateur de la fertilité et de la richesse : l'aditya *Bhaga*, un des noms de Varuna, le slave *Bogu*, le *Zeus Bagaios* phrygien, le gaulois *Esus* (cfr *Asura*). En même temps il est conducteur d'hommes, dans la paix et surtout la guerre, trait qui a été marqué surtout en Occident (le *Ty* germanique, *Thingsus*, dont le nom, comme celui du celte *Teutatès*, signifie « dieu de l'assemblée ») ; en Orient, c'est au contraire le caractère moral et la générosité qui prédominent. Mais, chez aucun de ces peuples, on ne peut parler de monothéisme : le Dieu du ciel n'est que *primus inter pares*, le chef d'une aristocratie dont tel membre ambitieux, tel esprit des astres ou des éléments, peut prendre la place. Car tous les Indo-Européens adoraient aussi le *Soleil* (indien *Sûrya*, celte *Bélénus* ou *Grannos*, etc.) ; l'*Aurore* (*Ushas* védique, *Austro* teutonique, *Auszra* des Lettons, *Uhsing* dieu mâle lithuanien, *Eos* (*Ausos*) grecque, *Mater Matuta* des Latins). Le « mariage sacré » du dieu du ciel avec une déesse incarnant le pouvoir de la génération, *Gaia*, *Héra*, *Junon* et autres, produit des « fils du Ciel », *Açvins* de l'Inde, *Dioscures*, les frères *Alkis* des Germains, et autres, peut-être même *Romulus* et *Remus*, associés à *Matuta*, et c'est originairement l'étoile du matin et celle du soir. La *Lune*, épouse ou frère du soleil, joue un rôle plus effacé ; elle peut se réduire à n'être qu'un vase rempli du *breuvage de vie* et de fécondité, le *sôma*, le *haoma*, dont on peut rapprocher l'hydromel qui remplit le merveilleux chaudron magique des Celtes ; comme déesse elle exerce une grande influence sur les femmes (*Artemis*) ; parfois l'astre des nuits est le séjour des morts. — Le *dieu de l'orage*, génie à la fois brutal et bienfaisant, est le principal représentant de cette race de géants en qui les Indo-Européens personnifiaient les phénomènes effrayants de la nature, et il matérialise l'admiration de ces races guerrières pour la force (*Thor*, *Indra*, *Thraetaona* et autres héros iraniens, *Cuchulain* irlandais, *Héraklès* et *Persée*) ; il tue, en le vidant, le lugubre serpent des nuages, ce que la mythologie a transformé en combats des dieux contre des dragons, des Titans, etc. De puissantes femmes armées interviennent aussi dans les mythes de l'orage, comme les *Walkyries* germaniques, et *Athéna* elle-même, qui paraît être une sorte de Walkyrie à l'origine ; ou bien ce sont des *femmes-cygnes*, etc. — Les divers dieux indo-européens les plus archaïques des eaux offrent aussi bien des ressemblances : l'*Océan*, le *Serpent de Midgarth*, qui entourent la terre ; et le vieux dieu des eaux plein de sagesse et suspect aux autres, *Trita* védique, *Mimi* des Germains, *Néreus*, etc. — Le *Feu* était encore plus vénéré ; le foyer protecteur de la famille ou de la tribu, auquel un culte se rend (*Hestia*, *Vesta*), se retrouve dans l'*Agni* indien, l'*âtar* iranien (moins personnel), l'*ugnis* lithuanien, et ailleurs, chez les Scythes, les Germains ; les génies du feu sont souvent renommés pour leurs métamorphoses ou leur habileté : *Héphaistos* grec, *Lug* celtique, *Loki* germanique ; les Celtes et les Germains surtout ont chanté ses ruses ; Lug et Loki paraissent n'être pas sans rapports avec Ulysse ou Prométhée. — Le *Vent*, insaisissable comme le feu dont il agite les flammes, transporte les âmes à travers l'espace ; chez les Indiens, c'est *Vâyu*, et puis *Rudra*

avec son cortège de *Maruts*, qui a de nombreux traits communs avec la figure la plus ancienne d'*Apollon*, entouré de ses *Muses*, déesses chantantes ; *Hermès*, le dieu rapide et conducteur des morts, figure devenue d'ailleurs aussi composite qu'Apollon, a beaucoup d'analogies avec ce dernier. Si les Romains l'identifièrent à leur *Mercurius*, un simple « dieu occasionnel », protecteur des marchés, les « Mercures » celte et germain, *Esus* (Seigneur), et *Wôdan*, qui supplante le grand dieu Ty, tous les deux, comme Hermès, inventeurs des arts, protecteurs du commerce, — Wôdan était aussi psychopompe, — devinrent les premiers dieux du panthéon. — La figure divine de la *Terre* est assez difficile à bien déterminer chez les Indo-Européens, à cause de la contamination qu'elle a subie du fait des déités chthoniennes des anciens indigènes; mais il est certain que les Indo-Européens honoraient la Terre-Mère, comme les races méditerranéennes (*Prithivi* indienne, *Folde* et *Nerthus* chez les Germains, *Sémélé* thrace, *Tellus*, *Cérès*, *Dea Dia* romaines, *Déo* ou *Déméter*, *Danu* ou *Brigantia* celtique). Elle est ordinairement associée à une jeune divinité de la végétation (*Coré*, le *Jarilo* slave, le *Sabazios* phrygien, fils de *Mâ*, *Dionysos*, *Hermès* fils de *Maia* en Arcadie, *Frey* germanique). L'usage de promener au printemps ou en été la déesse de la terre féconde sur un char attelé de bœufs blancs est attesté chez certains Germains et Gaulois. — Les « *Indigetes* » ou « génies particuliers » (*Sondergötter*), se distinguent des dieux proprement dits, aussi haut qu'on peut remonter dans l'histoire ; on les connaît surtout bien dans la religion romaine, où l'un d'eux, *Saturnus*, génie de l'ensemencement, s'est élevé à la dignité d'un grand dieu en s'identifiant à Cronos. A côté d'eux sont les petits génies de la nature (*Pan*, *Satyres* ; *Faunus*, *Palès*, *Flora* ; *nymphes*, *nixes*, *elfes*, *ribhus* de l'Inde), ou ceux du sort, qui s'attachent indissolublement aux hommes, et en forment comme des doubles (*genii* et *junones*, *manes* ; *fravashis* perses). Il faudrait faire rentrer dans cette catégorie les *fées* (fata), qui déterminent le cours des destinées, surtout chez les Celtes (*matronae*, dames blanches, parmi lesquelles on en distingue particulièrement *trois*, analogues aux *Parques* grecques et aux *Nornes* germaniques). — Le *culte des morts* était pratiqué ; l'*âme*, qui n'est pas facile à distinguer toujours des esprits naturistes et des génies, subsiste après la mort, souvent importune pour les vivants ; d'où la grande importance des *rites funéraires*, que l'on peut reconstituer avec certitude (non moins que ceux du mariage) par une comparaison entre les usages grecs et ceux des Slaves et Lithuaniens (pp. 223 et ss.). Les âmes, ordinairement invisibles, et d'une nature pareille à celle du vent qui les charrie (*Hermès*, *Wôdan*), peuvent apparaître comme de petits êtres ailés, ou parfois, — ce qui dans l'Inde s'est développé en métempsycose, — en forme d'animaux, corbeaux, loups, chiens, serpents surtout. Il y a un culte des ancêtres (*héros* grecs, aïeux divinisés des Germains). Sur le *séjour des morts* règne une grande incohérence. Si l'âme ne reste pas dans le tombeau ou aux environs, elle peut d'abord se rendre en des lieux sombres (*Hadès*, *Niflheim* ou *Utgard* scandinave, *Orcus* latin), dont les dieux peuvent cependant, comme chthoniens, prendre le caractère bienveillant de distributeurs de richesses (*Ploutôn*, *Dis Pater*, chez les Celtes *Cernunnos*, *Dagda* ou *Bran*). Mais le séjour des

âmes n'est pas toujours souterrain et désolé ; certains morts peuvent mener une existence idéalisée, bien meilleure que celle d'ici-bas, dans les *Champs-Elysées* ou les *îles bienheureuses*, les pays de *Yama* ou de *Yima* chez les Indo-Iraniens, le *Walhalla* scandinave, le *paradis de Bran* celtique ; très souvent cet heureux pays est en rapport avec l'*arbre cosmique* (*Yggdrasill*, etc.) Quoique l'idée de rétribution fût fort imparfaite, il y avait pourtant dans cette double tradition le germe d'une distinction entre le paradis et l'enfer. — Dans le culte, on constate l'emploi extrêmement ancien d'idoles rudimentaires, de pierres ou d'arbres sacrés, honorés dans des bois ou autres enceintes sacrées ; mais les *temples* pour abriter des statues n'apparaissent que tardivement, les Grecs ont fait les leurs sur le modèle du *megaron* mycénien. Le sacerdoce n'était pas une profession, il appartenait au chef de famille, ou au chef de la *gent*, de la tribu, du peuple; seulement il existait des groupes de *chamanes*, plus versés que les autres dans la magie, et qui élaborèrent certaines doctrines réservées, assez semblables en leurs traits essentiels partout où on peut les constater ; ces corporations professionnelles se développèrent après la séparation, surtout dans l'Inde, l'Iran et la Gaule, avec les *brahmanes*, les *mages* et les *druides*, tandis qu'en Germanie, en Italie, en Grèce, le culte reste plus complètement dans les mains de l'autorité civile, ou de prêtres (*flamines*, etc) qui en dépendaient. Outre ces magiciens-prêtres, existait aussi un bon nombre de sorciers proprement dits, de médecins, d'augures, et la femme, généralement écartée des fonctions sacerdotales, jouait partout un grand rôle dans la divination. — Telle est la synthèse préhistorique de Carnoy ; je ne sais s'il y aura des spécialistes à la juger trop hâtive ; pour notre part, nous risquerions bien quelques objections de détail, concernant par exemple les Iraniens ; mais, nonobstant ce qu'un pareil essai garde nécessairement de conjectural et d'incomplet, nous ne pouvons que nous féliciter de posséder enfin en français un exposé aussi condensé et scientifique que celui du distingué professeur de Louvain.

Faut-il, parmi ces Indo-Européens, ranger les *Hittites ?* Les idées de Hrozny [1] sont généralement reconnues justes en substance ; il est admis que la langue dite « héthéenne », surtout en morphologie, contenait des éléments indo-européens nombreux. Mais était-ce la langue d'une race indo-européenne, dont les cadres se fussent remplis d'un vocabulaire étranger, emprunté aux indigènes ou aux voisins ? ou bien un idiome de famille étrangère, qui eût adapté quelques-unes de ses formes grammaticales à celles d'un parler voisin indo-européen ? On peut consulter Carnoy (*Op. laud.*, p. 42-43), les études ou exposés récents d'A. Debrunner, du P. Dhorme [2]. Cette année, dans le *Mercure de France*, G. Contenau a fourni aux lettrés le premier résumé complet de la question hittite en français. L'influence ou l'apport des Indo-Européens devrait remonter à une époque très reculée, antérieure sans doute

1. Voir bulletin de 1920, p. 419.

2. A. Debrunner, *Die Sprache der Hethiter*, Berne, Paul Haupt, 1921 ; 28 pages. — P. Dhorme, *La langue des Hittites*, dans *Revue Biblique*, oct. 1921, pp. 574-578. — G. Contenau, *Les Hittites*, dans le *Mercure de France*, 1er mars 1922, pp. 379-401.

à leur dispersion vers l'Orient, car le phonétisme se rapproche plus de de celui de l'Occident que de celui du thrace ou autres langues orientales ; le même phénomène a d'ailleurs été noté chez les *Tokhares*, établis en plein centre de l'Asie. On a trouvé, comme on sait, à Boghazkeui, voisinant étrangement avec des noms de dieux chaldéens, ceux de divinités indo-iraniennes, *Varuna*, *Mithra*, *Indra*, *Nâsatyâ*. KONOW [1] a publié une brochure sur les dieux aryens de la population du Mitani, voisine des Hittites [2]. Les Hittites ont plus tard prêté leurs dieux à d'autres peuples. CUMONT [3] en voit un dans le *Zeus Dolichenos*, fameux à l'époque du syncrétisme ; les Chalibes l'auraient importé en Syrie.

Dans son histoire générale des religions, Mgr VALBUENA [4] a consacré le dernier volume aux religions indo-européennes (*Celtes*, *Germains*, *Slaves*, *Grecs*, *Latins*), entre celle des Ibères et celles d'Extrême-Orient et des sauvages.

II. — GRÈCE ET ROME [5]

Egéens. — La question soulevée par Autran [6] sur les « Phéniciens» continue à nourrir les discussions. Des études compétentes comme celles de R. WEILL, de Léonard WOOLLEY [7] défendent les Phéniciens sémitiques, qui seraient bien ceux d'Homère, mais dont la culture se serait développée à partir du XIIIe siècle, lorsque des influences asianiques s'exercèrent en Syrie. W. croit que le nom de « Phénicie » (comme *Kefto* égyptien) était appliqué vers l'an 1000 à tout le monde méditerranéen oriental ; les clans *cadméens*, par exemple, seraient venus de Carie en Grèce, et c'est plus tard, quand le nom de Phénicie fut réduit à désigner une partie de la côte syrienne, que la tradition y eût fait descendre aussi le point de départ de Cadmus. D'ailleurs, sur cette côte de Syrie, l'établissement des Cananéens était bien plus ancien que les colonies égéennes, qui y furent vite absorbées et disparurent. — Les Achéens

1. Sten KONOW, *The Aryan Gods of the Mitani People* (*Publications of the Indian Institute, I, n° 1.*) Christiania, Brœgger, Royal Frederick University, 1921 ; 38 pages in-4°.

2. Le fameux traité de Boghaz-Keui ne serait pas un document de la religion indo-iranienne, encore moins indo-européenne. *Varuna* et *Mithra* y paraissent sans doute comme garants du serment et du contrat, les *Nasatyas* comme protecteurs du mariage royal qui y est stipulé, et *Indra* comme dieu de la guerre. Or le génie indo-iranien Indra n'était devenu dieu de la guerre que dans l'Inde aux phases de la conquête de ce pays par les Aryas ; K. le démontre par sa mythologie jointe à des considérations climatériques et géographiques. Il faudrait donc admettre, dès le XIVe siècle avant Jésus-Christ, une pénétration, pacifique sans doute, de la civilisation indienne jusque dans la Mésopotamie.

(Akaiouasha des textes égyptiens) seraient également, à l'origine des

3. F. CUMONT, *Zeus Dolichenos*, dans *Syria*, 1920, fasc. 3.

4. D. Ramiro Fernandez VALBUENA, *La religion a través de los siglos*, t. III, Madrid, 1920.

5. DEUBNER a publié dans ARW, 1921, H. 3-4, pp. 411-441, un bulletin sur la religion grecque et romaine, de 1911 à 1914.

6. Voir bulletin de 1921, pp. 444-446

7. R. WEILL, *Phéniciens, Egéens et Hellènes dans la Méditerranée primitive*, dans *Syria*, 1921, fasc. 2. — Léonard WOOLLEY, *La Phénicie et les peuples égéens*, dans *Syria*, 1921, fasc. 3.

peuples égéens venus en Grèce continentale ; Agamemnon, etc., leur appartiennent. Plus tard, des Hellènes venus du Nord occuper leur pays prirent leur nom, et, par la confusion d'un effet de perspective, Homère leur a donné pour chefs les Atrides et autres Égéens. Mais les premiers Achéens étaient bien des « peuples de la mer » du même groupe que les Lyciens, les Cariens, etc. Solution élégante d'un problème assez difficile.

Parmi les travaux sur la civilisation préhellénique, remarquons surtout celui d'HAZZIDAKIS sur *Tylissos* [1], à cause de l'autorité du Directeur des Antiquités crétoises, qui, du point de vue archéologique réagissant sur tous les autres, remet en question sur certains points la division rigoureuse d'Evans en minoen *ancien*, *moyen* et *récent*.

Évolution de la religion grecque. — Raffaele PETTAZZONI [2] veut montrer dans le développement de la religion grecque la vérification d'un aphorisme d'Aristote, d'après lequel la croyance aux dieux procède de deux principes, les événements intimes de l'âme et les phénomènes célestes — ou, plus largement, tous ceux de la nature. Cette évolution apparaît solidaire de celle de la vie politique, de la littérature et de l'art. Complexes étaient les influences dès l'origine, puisqu'il y a un dualisme ethnique et social au berceau de la race grecque ; mais c'est une loi chez les Grecs que l'esprit nouveau, celui du mysticisme, ou les retours de l'esprit préhellénique, s'accommodent toujours aux formes dérivées du culte de la nature, qu'Homère systématisa, et qui imprégnèrent la religion de la « polis ». L'*animisme* d'un côté, avec la religion familiale des morts, le culte des héros, puis le *naturisme*, avec le culte préhellénique des dieux crétois (Zeus de l'Ida et de Dicté) et leurs mystères ouverts à tous, représentent les deux courants primitifs dont se forma la *religion mycénienne*, quand les Hellènes vinrent y fondre leurs propres croyances. Ceux d'entre eux qui se déracinèrent pour s'établir en Asie, se détachant des cultes locaux des morts, laissèrent prédominer le polythéisme naturiste, qui trouva sa brillante expression dans l'épopée d'Homère, humanisation idéale du passé mycénien et du présent asiatique. La religion se fond alors pour ainsi dire dans la mythologie, mais ce n'est qu'une religion aristocratique, qui est loin de représenter tout le sentiment et les croyances des contemporains ; car dans la mère-patrie, l'Hellade européenne, le Dipylon continue Mycènes, et les dieux des tribus diverses, apportés par les flots successifs des envahisseurs, s'adaptent, se fusionnent, se fractionnent diversement suivant les localités. Mais Homère passe en Europe ; alors le Moyen Age grec adopte ses dieux esthétiques et humanisés, qui absorbent la multitude des divinités locales ; les jeux et fêtes agonistiques, (anciennement consacrés aux morts), les aident à s'imposer à toute la Grèce. *Hésiode*, qui marque la réaction des cultes locaux, systématise ce syncrétisme au moyen de

1. J. HAZZIDAKIS, *Etude de préhistoire crétoise : Tylissos à l'époque minoenne*' traduit du grec par l'auteur ; introduction et annotations de L. FRANCHET. Paris' Geuthner, 1921 ; gr. in-8°, 86 pp., avec planches et figures.

2. Raffaele PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*. (*Storia delle Religioni*, III, a cura di R. PETTAZZONI) ; Bologna, Nicola Zanichelli, 1921 ; in-12, XIV-416 pp.

ses généalogies divines, dérivées de la religion des morts. *Delphes*, l'ancien oracle chthonien, est passé à Apollon, et exerce plus d'influence encore que Dodone sur la religion des « cités » *(polis)*, qui, se fondant par la réunion des γένη, instituent leur culte propre au-dessus de celui de la famille, et prennent leurs divinités protectrices dans l'Olympe d'Homère. — Pourtant il reste en dehors de la « cité » des thètes, des esclaves, et des paysans répandus dans la campagne ; ceux-là conservent les vieilles idées, ou pratiquent la *religion agraire* de la Terre-Mère, avec son ésotérisme, ses mystères, son attente d'une vie meilleure, ses mythes spéciaux organisés autour de Démèter, de Coré, de Dionysos, déités très effacées chez Homère, et parmi lesquelles *Dionysos* au moins, commun aux Grecs et aux Thraces, a subi l'influence de ce dernier peuple par l'intermédiaire des colonies. C'est un mysticisme d'abord grossier et collectif, se rattachant pourtant à la religion de l'âme. La religion olympique prévaut cependant de plus en plus, parce que la cité attire ces cultes agraires dans son orbite qui s'élargit en même temps que la poésie se démocratise par le lyrisme personnel, puis choral ; et les tyrans vainqueurs de l'aristocratie, comme Pisistrate, favorisent la fusion des courants religieux ; on édifie à grands frais le télestérion d'Eleusis, Dionysos et Sémélé montent dans l'Olympe, non moins qu'Héphaistos, le dieu des forgerons. Alors aussi l'*Orphisme*, religion de salut, mouvement prophétique et eschatologique, s'épanouit avec Onomacrite ; un vent du Nord souffle sur Athènes au VIe siècle, l'Orphisme établit ses théogonies et ses cosmogonies, interpole l'Odyssée, organise ses dogmes et ses sociétés, qui trouvaient en Thrace des modèles spontanés. Mais Orphée trouve en face de lui Homère ; Delphes, dont les tyrans auraient bien voulu s'émanciper, au lieu de résister de front à ce mouvement nouveau, avise plutôt à s'incorporer le mysticisme dionysiaque ; aussi l'orphisme ne réussit-il pas à produire de révolution religieuse, parce qu'il doit s'adapter aux formes du naturalisme polythéiste, culte de la cité. Alors aussi la *philosophie*, née, avec l'histoire commençante, dans l'Asie individualiste, se dégage bien de la tradition, et paraît sur le point d'amener un crépuscule des dieux ; mais, dans la masse populaire, le polythéisme anthropomorphique se sauve par les progrès de la statuaire ; et surtout le sentiment patriotique, exalté par les victoires sur les Perses, ramène les cœurs aux dieux de la cité, qui ont combattu pour la Grèce. L'Orphisme, plus réfractaire que le culte dionysiaque commun, se réfugie dans l'ombre, tandis que les *Mystères d'Eleusis*, annexés au culte de la polis, gagnent de plus en plus d'initiés ; et la religion publique de Dionysos produit la tragédie classique, supplante le lyrisme qui a brillé d'un dernier et radieux éclat avec Pindare. Sous Périclès, la religion de la patrie atteint son apogée d'équilibre et de grandeur. L'Orphisme, qui d'ailleurs prospère hors d'Athènes, attire dans ses sociétés ésotériques, plus accessibles aux femmes impressionnables, la superstition et la magie. La comédie a beau faire opposition aux nouveautés, on voit les étrangers, les métèques, les esclaves, introduire leurs cultes de Cybèle, d'Adonis, de Sabazios, tandis que la *pensée spéculative* ébranle une fois de plus les traditions dans l'élite intellectuelle. C'est l'œuvre des *sophistes*, et même de Socrate, si religieux que

fût personnellement ce grand homme. Le culte d'état baisse devant l'individualisme, surtout à cause des malheurs de la guerre du Péloponèse. L'Orphisme reprend vigueur, les mystères de Samothrace ont du succès, et ils font concurrence à la religion d'Eleusis, pourtant de plus en plus florissante, et respectée même d'Aristophane ; mais l'irréligion grandit aussi, en même temps que la tournure individualiste de la piété. Nous touchons dès lors à la fin de l'hellénisme antique ; Antisthène prêche le monothéisme à peu près pur, et l'exotisme fait des progrès constants. On commence à dédier des statues aux vivants, comme à des dieux ; les thiases se multiplient au IVe siècle, où orphisme et pythagorisme ont dû être très en vogue ; la Béotie est leur centre. Au Pirée s'installent les cultes égyptiens et sémitiques. Enfin vient la domination des Macédoniens, qui, dans les couches populaires, adoraient des dieux parents de ceux des Thraces, pendant que rois et aristocratie cherchaient leurs ancêtres et leurs modèles dans Homère. Olympias, mère d'Alexandre, était orphique, et s'était fiancée à Philippe aux mystères de Samothrace. *Alexandre*, très favorable aux Mystères, établit à son profit *le culte du souverain*. Ce conquérant opère une fusion spirituelle de l'Europe avec l'Asie, et la « religion de l'homme », fondée sur des éléments archaïques des croyances macédoniennes et orientales, comme sur le culte ancien des héros fondateurs, dont Alexandre est le plus grand, prend définitivement le dessus sur celle de la nature, et c'est l'ouverture d'un autre âge, l'âge hellénistique. Alexandre, conquérant de l'Inde, n'est-il pas un nouveau Dionysos ? Pourtant les cadres extérieurs restent ceux d'Homère, adoptés par la polis. — Telle est cette synthèse, certainement bien conduite, mais qui n'échappe pas au défaut d'une certaine artificialité dans ses distinctions trop systématiques. Le naturisme ne formait-il pas une part essentielle des cultes archaïques ou agraires aussi bien que de la religion olympienne, et la religion de l'homme, des héros, n'entrait-elle pas déjà pour beaucoup dans les institutions de la cité ? D'ailleurs, il y a toujours dans la religion d'autres éléments que l'animisme et le naturisme, et Aristote ne l'ignorait pas.

Une synthèse du même genre, mais plus brève, apparaît dans l'ouvrage de C. Toussaint, *L'Hellénisme et l'Apôtre Paul*, 1re partie, livre I, *les Préparations* [1]. L'auteur semble un admirateur du polythéisme grec, vraie religion d'humanité, et regrette qu'il ait été envahi par le mysticisme venu d'Orient. Les colonies grecques, et celles des étrangers en Grèce, ouvrirent la porte de l'Hellade aux religions anatoliennes, (qui avaient de l'affinité avec les cultes locaux préhélléniques), aux mystères thraco-phrygiens ; ce mouvement produit finalement l'Orphisme, et ces intrusions regrettables absorbent ou faussent le bel humanisme grec, qui ne subsiste plus que dans les formes. L'exposé de ce conflit est d'un style aisé et agréable ; mais il est bien superficiel par endroits, car Toussaint, voulant, pour des raisons philosophiques, montrer dans le christianisme de saint Paul l'aboutissement naturel du mysticisme grec, admet sans discussion toutes les thèses romantiques qui ont cours sur

1. C. Toussaint, *L'hellénisme et l'apôtre Paul*. Paris, Émile Nourry, 1921 ; 366 pages. Voir pages 37-94.

les résurrections de dieux, la communion sacramentelle des mystes, la régénération baptismale du taurobole, l'incarnation d'Attis dans un taureau, etc [1]. Partout se découvre le disciple tard venu de M. Loisy, même dans la pure description des religions païennes. Aussi cette thèse, malgré tout le succès qu'elle a eu en Sorbonne, appelle-t-elle, ne fût-ce qu'au point de vue de l'histoire des religions, les réserves les plus graves.

Mythologie, morale. — FRAZER édite, traduit et commente, en deux volumes, la « Bibliothèque » d'*Apollodore* [2], lequel ne serait pas l'illustre grammairien d'Athènes (140 av. J.-C. environ), mais un écrivain dont l'activité se place entre le Ier et le IIe siècle de notre ère ; il nous rapporte les traditions mythologiques d'après ses lectures, sans aucun recours aux traditions orales, sans aucun essai d'explication ni de critique, et Frazer estime qu'on peut se fier à son ingénuité. Celui-ci, dans l'Introduction, exprime l'opinion que bien souvent les anciens héros, comme ceux de Troie ou de Thèbes, au lieu d'être des dieux déchus, ainsi qu'on le croit, ont été des hommes vivants dont l'histoire est devenue légende. Apollodore croit tout, ou du moins en a l'air ; il est précieux pour la transmission de nombreux contes populaires, qu'il mêle aux légendes et aux mythes, sans tirer entre eux aucune ligne de séparation ; Frazer juge que cet élément du « *folk-tale* », (qui originairement, à la différence des mythes et des légendes, ne réclamait aucun titre à la croyance, et ne cherchait qu'à amuser ou intéresser l'imagination), occupe une place considérable dans la tradition grecque. La Bibliothèque d'Apollodore est une espèce de Genèse mythologique, assez froidement et sèchement racontée, qui part de la théogonie pour finir sur l'histoire des personnages de la guerre troyenne, sans même une allusion aux traditions des maîtres du jour, les Romains. Les nombreuses notes de Frazer, et ses treize appendices [3] sont une source très abondante d'informations, comme il fallait l'attendre de l'illustre ethnologue, par les rapprochements innombrables qu'il signale avec les traditions des peuples les plus dispersés à travers le temps et l'espace. Un index très soigné de 90 pages termine cet ouvrage.

Un autre scholar bien connu, FARNELL [4], a publié une série de conférences données en 1920 sur le culte des héros, et les idées des Grecs

---

1. Un seul exemple, p. 73. L'auteur — à moins que ses guillemets ne soient mal placés par inadvertance, — fait d'Aristophane un témoin de l'*omophagie* des Orphiques. Où trouverait-on cette assertion dans les *Grenouilles* ou ailleurs ?

2. *Apollodorus, The Library*, with an English Translation, by Sir James George FRAZER. London, Heinemann, et New-York, Putnam's sons, 1921 ; 2 vol. petit in-8°, LIX-404 et 546 pp.

3. En voici les sujets : La mise des enfants sur le feu ; — la guerre de la Terre et du Ciel ; — les mythes de l'origine du feu ; — Mélampus et les vaches de Phylacus ; — les rochers qui se heurtent ; — le renouvellement de la jeunesse ; — la résurrection de Glaucus ; — la légende d'Œdipe ; — Apollon et les vaches d'Admète ; — le mariage de Péleus et de Thétis ; — Phaéthon et le char du soleil ; — le vœu d'Idoménée ; — Ulysse et Polyphème.

4. L. R. FARNELL, *Greek Hero Cult and Ideas of Immortality*, Gifford Lectures ; 1922.

relatives à l'immortalité. — Friedrich SCHWENN, dans ARW[1] étudie le rôle des démons, esprits, dieux chthoniens intéressés magiquement par le *serment* au sort des guerres, ainsi que l'origine des *Palladia*, propres au monde égéen, puis hellénique; la vertu magique protectrice des poteaux entourés ou surmontés de trophées d'armes s'étendit par contagion à des statues divines du voisinage, qui, comme par exemple celle d'Athèna, deviennent des *palladia*. On les enchaînait, et parfois plusieurs à côté l'une de l'autre, pour empêcher l'ennemi ou les voleurs de les enlever, et c'est en cet usage qu'on peut voir l'origine de l'histoire grivoise d'Arès et d'Aphrodite dans l'Odyssée.

Martin NINCK s'est attaché à découvrir la signification de l'*eau* dans le culte et la vie des anciens[2]. Cet élément a un caractère chthonien, toute humidité étant censée provenir des profondeurs de la terre ; l'eau immobile a un caractère féminin et maternel, l'eau jaillissante est mâle, les images conjuguées de vie et de mort se joignent à cet élément mystérieux, caché et fécondant. Aussi l'eau et ses génies ont-ils de grandes vertus *mantiques (Protée, Thétis, Leucothéa, Nérée, Triton, Amphitrite*, action des *Nymphes*, cf. le *Mimir* germanique) ; Ninck étudie l'hydromantique en Grèce, à Rome et jusque dans le Moyen-Age. L'image de l'homme qui s'y reflète est l'âme détachée, l'*eidolon* ; comme il faut se baisser pour la voir, elle est donc chthonienne, et paraît émaner des profondeurs de la terre. C'est pour cela que les *eidola*, vus dans l'eau, dans les miroirs, dans les songes, mobiles et insaisissables comme le vent, apparaissant et disparaissant subitement, connaissent et révèlent l'avenir, ainsi que les ombres, parce qu'ils viennent de l'abîme où se cache le dernier secret de la vie. Il y a toujours une source ou une eau quelconque près des lieux d'oracles ou d'incubation ; la boisson d'enthousiasme, même chez Apollon, à Delphes, à Claros, à Milet, n'est efficace que par son origine chthonienne, de même les sources inspirant les poètes, dont les plus grands passent d'ailleurs pour fils de quelque nymphe. L'eau agit sur les songes nocturnes ; le *vaisseau des rêves*, ou *des morts* (barque de Charon, navires des Phéaciens, navires transporteurs de morts dans les îles occidentales, chez les Germains et les Gaulois) emporte l'âme par-delà le fleuve des trépassés ou des songes, qui coule entre la vie et la mort, la nuit et le jour. Enfin l'extrême mobilité des images explique le caractère insaisissable, le pouvoir de métamorphose des démons des eaux ; de même le sommeil jette l'âme dans la multiplicité infinie des changements de l'Univers. — C'est une étude sérieuse illustrée par force exemples et rapprochements suggestifs.

Quelle était l'idée de la moralité chez un peuple aussi immergé dans les flots du naturisme ? Kurt LATTE nous le dit dans une étude sur « la

---

1. Friedrich SCHWENN. *Der Krieg in der griechischen Religion*, ARW, 1921, H. 3-4, pp. 299-322 (à suivre).

2. Martin NINCK, *Die Bedeutung des Wassers im Kult and Leben der Alten, eine symbolgeschichtliche Untersuchung*. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1921 ; in-8° VII-190 pp.

faute et le péché dans la religion grecque »[1]. Chez Homère, tout est très simple ; on a du succès par sa force ou ses calculs, ou bien de terribles malchances, causées par l'*até*, une fatalité extérieure qui vous rend fou ou criminel ; mérite et faute n'apparaissent guère, sinon en ceci qu'il faut prendre garde de blesser personnellement les dieux par impiété et négligences voulues ou non. Après Homère, et jusque chez les Tragiques reparaît la vieille conception animiste de l'ἅγος, souillure corporelle causée par des agents mystérieux; les dieux, dont la personnalité s'affirme de plus en plus, attirent cette notion dans leur orbite ; on devient impur à l'égard de tel ou tel dieu, et ainsi *Zeus*, par exemple, devient juge des actions humaines, et gardien de la moralité; toute injustice prend ainsi le caractère d'un péché contre le ciel. Le VIIe siècle voit se fixer des notions comme celle de l'ὕβρις, orgueil ou bonheur insolents de l'homme qui empiète ainsi sur la sphère divine et devient l'objet de la jalousie céleste, avec ses terribles suites. Le rationalisme du Ve siècle fortifie l'idée philosophique de responsabilité, et de justice absolue des dieux, qui lutte péniblement dans les hautes consciences contre celle du destin et des caprices apparents des dieux. Mais entre temps, l'Orphisme a fondu l'idée de l'impureté animiste avec celle de faute morale, en grandissant toujours le rôle des dieux, juges d'outre-tombe ; on ne se sauve que par la grâce de Dionysos, et des purifications d'origine animiste qui prennent une efficacité corporelle et spirituelle. Finalement, à l'âge hellénistique, toutes les conceptions antérieures se syncrétisent, au détriment de la responsabilité ; l'affaiblissement des caractères, le fatalisme astral, l'action des cultes asiatiques, aboutissent à l'identification de la matière et de la vie matérielle avec le mal ; la matière comme telle offense la sainteté des dieux, et l'homme pourtant ne peut s'en dégager que par des rites mystiques et mécaniques, étrangers, au fond, à la moralité ; il n'y a plus, pratiquement, qu'un seul péché, l'impiété à l'égard des dieux ; il faudra le christianisme pour remettre en honneur la morale active, en lui faisant une part essentielle dans les devoirs religieux ; le paganisme, lui, n'avait jamais bien distingué les accidents de la fortune du mal moral. — Cette évolution est décrite d'une manière trop systématique : l'idée de la vraie responsabilité morale n'a jamais été absente de la civilisation grecque, pas plus que des autres ; Homère n'y insiste guère, mais certains traits fugitifs montrent assez clairement, surtout dans l'Odyssée, que la conduite morale et libre des hommes a toujours intéressé Zeus ; et puis Homère était plus un écrivain profane qu'un catéchiste, attentif à la vie religieuse et morale ; le code des préceptes moraux s'est sans doute amplifié et affiné avec le progrès culturel ; les superstitions comme le fatalisme, étaient quelque chose de parallèle, d'étranger, qui a pu, malheureusement, contaminer, étouffer ou dévoyer le sens moral, mais n'a pas eu d'action sur son progrès, encore moins sur son éveil.

Religions à mystères. — L'*Orphisme*, comme on a pu le voir, est

1. Kurt LATTE, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, ARW, 1921, H. 3-4, pp. 254-298.

décidément en vogue[1]. Vittorio MACCHIORO[2] découvre une cérémonie liturgique de cette religion dans les peintures qui couvrent les quatre murs d'une salle de la « Villa Item » à Pompéï. La position de la porte d'entrée dans cette salle retirée lui montre l'ordre dans lequel il faut suivre les épisodes figurés. Ce serait une basilique orphique, dont les peintures représentent l'initiation d'une seule et même personne, une femme qui s'unit par un mariage sacré à Dionysos-Zagreus : elle se pare pour la cérémonie, reçoit l'instruction préliminaire, s'identifie au dieu par une «agape», apprend ensuite la passion de Zagreus qu'elle doit partager ; alors on la flagelle, ce qui est pour elle l'initiation à la mort de Zagreus, à la suite de quoi elle arrive, elle aussi, à la palingénésie, ou résurrection, et, changée en bacchante, finit par danser nue en jouant des cymbales. C'est, non pas une scène profane, ou décorative, ou mythologique, mais la représentation d'une liturgie réelle, dionysiaque, *orphique*, et la preuve en est dans la plinthe sur laquelle repose plus d'un personnage (la « petra agelastos » de Cybèle, passée d'Eleusis aux rites orphiques), le phallus, que la déesse Télétè empêche l'initiée de découvrir avant de l'avoir flagellée pour l'en rendre digne, les chevreaux, les satyres et silènes mêlés à la scène, etc.. Il se peut en effet que le déroulement des scènes soit continu dans l'ordre même indiqué par l'auteur et qu'il s'agisse de quelque cérémonie dionysiaque, à cause des satyres et des silènes, et de la présence, au centre, du couple divin Dionysos et (?) Coré, qui y assiste d'une manière censée invisible aux autres acteurs. Mais pourquoi serait-elle *orphique* ? pourquoi appeler « agape » ce qui n'a l'air que d'un rite lustral accompli par une femme assise ? Comment démontrer scientifiquement que l'allaitement d'un chevreau par une satyresse représente la « communion », l'élévation à la vie divine de l'initiée, identifiée à ce chevreau qui serait lui-même Zagreus ? Qui prouvera, dans la scène de catoptromancie qui suit la « communion », que les prêtres lisent dans le miroir l'histoire de la mort de Zagreus, et que c'est cela qu'ils révèlent à l'initiée ? Nous savons seulement qu'il y avait un miroir parmi les objets sacrés de Zagreus. Enfin, la femme que cherche à (?) découvrir le phallus, celle qui est flagellée, et la bacchante qui se livre à des ébats chorégraphiques sont-elles bien la même personne ? Elles n'en ont pas l'air, dans la reproduction des peintures que nous donne Macchioro. Sur tous ces points, il nous paraît aller loin dans la divination. On ne sait pas du tout si les Orphiques incarnaient Dionysos dans le chevreau et c'est assez peu probable ; enfin, admettons que la scène d'allaitement soit un symbole de la naissance des mystes à une vie nouvelle : « Chevreau, je suis tombé dans le lait. » Mais le propre de l'Orphisme, la promesse de l'immortalité bienheureuse après les

1. On annonce une édition des « Hymnes orphiques » de KROLL, et un nouveau recueil de fragments orphiques d'O. KERN. M. André BOULANGER, professeur à l'Université de Fribourg, prépare de son côté, outre une édition critique et commentée des *Orphica*, une étude d'ensemble sur l'Orphisme. Ce dernier travail ne sera pas une tentative de restitution, mais un inventaire critique de ce que l'on sait, ou plutôt de ce qu'on l'on croit savoir, de l'Orphisme.

2. Vittorio MACCHIORO, *Zagreus, studi sull' Orfismo. (Biblioteca di cultura moderna)*, Bari, Laterza, 1920 ; in-8° de 271 pp.

transmigrations, n'est figurée dans tout cela par aucun clair symbole — à moins qu'on ne veuille prendre pour tel la danse de la bacchante. Macchioro, pour justifier son interprétation, disserte longuement (pp. 185-231) contre cette opinion commune que les mystères opéraient en partie par des « drames sacrés », qui eussent été de vraies représentations dramatiques ; pour lui, ce n'eussent été que des pantomimes sacramentelles, très simplifiées, jointes à de véritables *extases* où s'opérait, sous la suggestion des prêtres, à l'occasion de quelques symboles schématiques qu'ils montraient, une véritable substitution psychologique de personnalité, par laquelle l'initié se croyait devenu le dieu ; et il apporte en preuve un grand renfort de parallèles ethnologiques. Observons au moins ceci, que la généralité et la régularité de pareilles extases collectives est bien difficile à admettre, psychologiquement, là où les initiés étaient foule. Enfin cette « liturgie orphique » lui paraît dérivée des « petits mystères » d'Agra, encore si peu connus, qui étaient préparatoires à ceux d'Eleusis ; il veut prouver par un texte de Nonnus, et des inductions sur l'usage du miroir, des plinthes, du phallus, et par la flagellation — toutes choses qui *devaient* se retrouver aux Mystères d'Agra, — que les dits mystères étaient consacrés à Zagreus en même temps qu'à Coré. C'est ce qu'il faudrait démontrer beaucoup mieux pour convaincre le lecteur. Le livre contient aux dernières pages les couplets de rigueur sur l'origine du christianisme dogmatique, dérivé des mystères — ici ceux de Zagreus. Nous ne croyons pas que cet ouvrage aide beaucoup à deviner les origines de l'Orphisme.

Syncrétisme. — L'*Adonis* de Frazer vient d'être traduit en français par Lady Frazer [1]. On sait tout l'intérêt de ce livre, dont la première édition anglaise date de 1906. — Cumont [2], expliquant un monument publié par Dussaud, fait ressortir une fois de plus l'influence de l'astrologie sur les cultes syriens, et de la semaine planétaire sur la théologie des prêtres du Jupiter d'Héliopolis. — Gobillot continue ses recherches sur les prétendus moines égyptiens de Sérapis [3] ; il démontre que les vierges chrétiennes n'étaient pas des imitatrices des femmes consacrées aux dieux d'Egypte, et que les κάτοχοι enfermés au Sérapéum n'étant ni des possédés, ni des incubants, on ne peut savoir au juste ce qu'ils étaient. Saint Pakhôme n'a pas été moine de Sérapis avant son baptême, et son monachisme n'est pas d'origine pagano-égyptienne.

Reitzenstein a publié en 1920 une édition nouvelle de son ouvrage sur les religions à mystères hellénistiques [4] ; elle est notablement diffé-

1. J. G. Frazer, *Le cycle du Rameau d'or : Adonis, étude de religions orientales comparées* ; traduction française, par Lady Frazer. *Annales du Musée Guimet*, bibliothèque d'études, tome 29 ; 1921. In-8° VIII-312 pp.

2. F. Cumont, *Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes*, dans *Syria*, 1921, fasc. 1. Paris.

3. Philippe Gobillot, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris ; mai-août 1921 ; sept.-déc. 1921 ; janv.-avril 1922. Voir bull. de 1921, p. 451.

4. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grund-*

rente de celle de 1910. On sait qu'il a maintenant découvert un moyen inédit pour expliquer la mystique hellénistique — et le christianisme par voie de conséquence — en exhumant de vieilles traditions *iraniennes*. Il y a toujours beaucoup à apprendre, et aussi beaucoup à rejeter (notamment presque tous les essais de synthèse), dans les écrits de Reitzenstein ; la richesse confuse de son érudition, et ses innombrables parenthèses, le rendent d'ailleurs très difficile à résumer. Cette louange et cette critique valent pour une étude qu'il a publiée en son dernier ouvrage (*Das iranische Erlösungsmysterium*, dont nous reparlerons plus bas au chapitre Iran) sur l'*Eon et la Ville éternelle*. Le « dieu de l'éternité », Αἰών, (d'abord un Dieu du temps, puis Cronos-Hélios dans la Syrie hellénistique) apparaît pour la première fois comme figure bien déterminée à Alexandrie, dont il est l'ἀγαθός δαίμων ; ses ressemblances avec Zervan, et des inductions sur divers textes *manichéens* et autres, portent l'auteur à en rechercher les origines très haut, non en Syrie, ni dans la philosophie, ni à Babylone, mais dans le monde iranien et indien (*Prajâpati*). L'Eon alexandrin passe à Rome au Ier siècle après Jésus-Christ ; il influe entre autres sur la figure de *Janus*, et fournit aux Romains une nouvelle garantie pour la durée et la domination universelle de la Ville aux sept collines (Jeux séculaires). L'Eon est le dieu de Rome ; il prête de ses caractères aux empereurs « éternels », et, d'après Reitzenstein, au Christ. Il en fait force applications au développement du judaïsme et du christianisme. Dans cette étude, relevons des considérations intéressantes sur la « mystique des nombres. » Elle nous amène au culte impérial.

Culte impérial. — W. Déonna [1], étudiant *la légende d'Octave-Auguste*, traite de l'assimilation d'Octave à Apollon, sur une coupe contemporaine de son règne et découverte il y a dix ans en Haute-Savoie. Octave descend des dieux, comme Alexandre et Jules César ; la maîtrise de l'univers lui revient de droit. En Suétone et ailleurs, les prodiges de sa naissance et de son enfance, ses marques physiques, ses songes, son regard, ses miracles, les présages qui annoncent sa mort, son ascension au ciel, nous révèlent un Messie romain, inaugurant une vie nouvelle; figure mythique qui transparaît dans la littérature et jusque dans l'art figuré. Rapprochements continuels, où D. ne se montre pas bien difficile, avec l'histoire du Christ.

L. Cerfaux, dans cette Revue [2], établit que le titre de κύριος ou « *dominus* », donné aux empereurs, n'appartenait pas proprement à la langue religieuse ; car il était appliqué couramment aux rois syriens, nabatéens, palmyréniens, pour ne désigner en eux que le maître humain (*mari*, *maran*, *marana*, différent de *elaha*). *Kyrios Caesar* aurait donc,

---

gedanken und Wirkungen, 2e éd. ; Leipzig et Berlin, Teubner, 1920 ; in-8o, VIII-268 pp. (Voir bull. de 1911, pp. 613-617.) L'auteur a ajouté des appendices sur *Apulée et le baptême des morts* ; — *Le concept hellénistique de « Pistis »*, — *Les hommes divins* ; — *Mystère et religion primitive* ; — *Un chant de Zarathustra*, etc.

1. W. Déonna, *La légende d'Octave-Auguste, dieu sauveur et maître du monde*, RHR, nov.-déc. 1920 à juill.-oct. 1921.

2. L. Cerfaux, *Le titre « Kyrios » et la dignité royale de Jésus*, dans *R. sc. ph. th.*, janvier 1922, pp. 40-71.

en soi, un sens plus politique que religieux. Bien que nous ayons cru le contraire, nous nous rangeons volontiers à l'opinion de Cerfaux, mais sans oublier cette réserve, que « *dominus* », surtout depuis Domitien, pouvait, en certains cas déterminés, prendre la valeur d'un titre divin. C'est le contexte qui en fixe chaque fois la portée.

III. — EUROPÉENS DU NORD

Pour ce que les religions des peuples du Nord ont eu de commun avec celles des autres Indo-Européens, voir ci-dessus, CARNOY, *op. laud.*, passim. Mgr VALBUENA *(supra)* a traité en espagnol de la religion des Celtes, des Germains et des Slaves.

Celtes. — Puisque les Gaëls sont les Celtes les plus anciens de l'Europe occidentale, et ceux qui nous ont laissé le plus de documents, il y a lieu de s'intéresser particulièrement aux dieux de l'Irlande. La *Revue Celtique* résume une étude où WESTROPP [1] les classe suivant les localités et les tribus qui les adoraient. Il en trouve, dans le Munster, qui existaient aussi chez les peuples brittoniques et gaulois : ainsi *Lug*, *Nuada*, et autres. Beaucoup cependant, dans cette province et ailleurs, étaient spéciaux à l'Irlande ; les uns comptent parmi les *Tuatha de Danann*, mais il en est aussi, — des dieux locaux dont les noms sont même des noms de lieux, comme *Cliu*, *Câin*, *Cuil*, *Sinann*, — qu'on peut regarder comme les plus anciens dieux du pays, étant préceltiques. Les sanctuaires, qui sont un objet spécial de cette étude, consistaient en enceintes entourant des tumulus, ou rentraient dans cet ordre-là.

L'Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études de Paris rend compte de conférences intéressantes, dont l'une est consacrée au fameux *chaudron de Gundestrup*. Cet objet, découvert dans le Jutland en 1891, date de la seconde époque de la Tène; il est orné de figures de dieux qui sont très certainement celtiques, et qu'on connaît bien, comme certaines parties des costumes et des armements ; on n'y voit pas un objet d'importation; est-il l'œuvre de Celtes demeurés jusque-là en Scandinavie, ou de Germains celtisés ? Quoi qu'il en soit, c'est certainement un chaudron sacré, comme ceux de Gaule, de Bretagne ou d'Irlande. Il servait à quelque sacrifice de haute importance, et les figures extérieures représentent la réunion des dieux qui y assistent, au nombre de huit, correspondant deux par deux aux quatre grandes fêtes de l'année celtique, et, un par un, à huit demi-saisons dont le souvenir est conservé par les calendriers irlandais. — Une autre conférence traite des *colonnes au Cavalier*, monuments nombreux dans les provinces rhénanes, dans l'E. de la France et en Belgique, et qui se retrouvent même en Armorique et en Auvergne ; à leur sommet, un cavalier foule au galop un génie aux membres serpentiformes. Ils sont de l'époque gallo-romaine ; le dieu est le dieu à la roue, parfois Jupiter. Ces monu-

1. WESTROPP, *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1917-18, vol. XXXIV. Voir *Revue Celtique*, 1922, I, pp. 117-118.

ments, qui ont été comparés à l'Irminsul germanique, avaient une valeur cosmique [1].

René CAGNAT a renseigné les lecteurs de la *Revue des Deux Mondes* sur *les récentes fouilles d'Alésia*, cette ville de Bourgogne où la liberté gauloise fut vaincue avec Vercingétorix [2]. On y a retrouvé les ruines d'un temple ou d'une chapelle — d'époque gallo-romaine, mais de plan gaulois — dédiée, comme le montre un ex-voto, à *Ucuetis* et *Bergusia*, couple de divinités locales dont le nom seul nous est resté. Un grand sanctuaire accompagné de bains, et rempli d'offrandes, était consacré à *Moritasgus*, un des nombreux dieux gaulois identifiés à Apollon, mais à Apollon guérisseur rival d'Esculape ; parmi les ex-votos qui représentent des membres humains, une cuisse de pierre porte l'inscription : « A Apollon Moritasgus Catianus, fils d'Oxtaius. » Une découverte importante, faite en Alsace, est à ajouter à celles qui illustrent les usages funéraires des chefs gaulois, qui se faisaient ensevelir avec des chars attelés, comme plus tard les Wikings avec leurs bateaux [3].

Germains. — MOGK a donné, en modifiant le titre, une seconde édition de sa petite mythologie germanique [4], allongée d'une quinzaine de pages. Le charme et la divination sont maintenant traités tout-à fait en dehors du culte. Ce qui est de bonne méthode. Remarquer, entre autres chapitres intéressants, ceux qui sont consacrés aux âmes et au culte des morts. L'âme (*fylgja*, ou « suivante ») peut se séparer de l'homme encore vivant, et celle de certains individus prendre une quantité de formes, d'où la croyance aux loups-garous, etc... Mogk ne rapproche pas la fylgja, comme le faisait Carnoy, *(op. laud.)*, des *genii* ou des *fravashis* ; mais des âmes princières peuvent devenir protectrices de toute une race ; et certains ancêtres sont des demi-dieux ; comme des dieux, ainsi Odin, peuvent avoir une postérité humaine de chefs distingués. Les dieux, avant d'avoir des temples, étaient honorés d'abord dans des enceintes sacrées, sur des montagnes au Nord, dans les bois au Sud, où ils étaient représentés par leurs emblèmes, Nerthus par un char, Wodan, comme chthonien, par l'image d'un serpent, Freyr par un phallus, Thor par son marteau, etc., jusqu'à ce que, peu avant l'ère chrétienne, l'usage s'introduisît de leur faire des statues humaines, pour lesquelles on construisit des temples, surtout en Scandinavie Le *Walhalla*, ou paradis d'Odin, fut imaginé par les Germains nordiques comme le lieu où Odin, conducteur des morts devenu dieu de la guerre, rassemblait les guerriers tombés sur les champs de bataille, car c'étaient

---

1. *Annuaire* 1920-21 de l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses, pp. 49 et suiv. ; Paris, Imprimerie nationale.

2. René CAGNAT. *Les récentes fouilles d'Alésia*, dans *Revue des Deux-Mondes* 15 nov. 1921, pp. 358-379.

3. R. FORRER, *Un char de culte à quatre roues, et un trône découvert dans un tumulus gaulois à Ohnenheim en Alsace*, Paris, Geuthner, 1921 ; in-4°, 56 pp. figures.

4. Eugen MOGK. *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, zweite, umgearbeitete Auflage. (*Sammlung Göschen*) Berlin, Leipzig, 1921, 144 pp. — Voir bull. de 1908, p. 596.

comme des victimes qui lui avaient été offertes — absolument de même que *Ran*, déité marine, s'emparait avant lui des noyés pour les garder dans un lieu sous-marin.

Deux études linguistiques de Maurice CAHEN [1] fournissent des informations précieuses sur les religions scandinaves. L'une a pour objet les vocables qui signifient « Dieu ». Le vocabulaire païen n'avait qu'un mot « dieu » qui comportât un singulier, à savoir *gudha* (d'où *God*, *Gott*, etc.) ; c'est pour cela qu'il est devenu le nom du Dieu unique du christianisme ; à l'origine, il signifiait probablement : « (Celui) à qui on fait une libation ». Le nom *Tyr*, correspondant à l'indo-européen *deiwos*, « dieu », était le nom propre de l'ancien dieu de la guerre ; mais le pluriel *tivar* était seul appellatif. Un autre nom appellatif, comme « *regin* » signifiant « dieux » ou « décisions », analogue au latin « *numina* », montre que chez les Germains comme chez les Latins les dieux n'étaient pas conçus à l'origine proprement comme des *personnes*, mais comme des *puissances* directrices de la destinée humaine ; d'autres noms communs, très intéressants, sont les pluriels des substantifs neutres *band* et *hapt*, désignant les dieux comme les « liens » qui enserrent le monde. — Un autre livre du même auteur est consacré au culte. La *libation* de bière était une partie importante du sacrifice chez les Scandinaves ; elle opérait la communion rituelle des participants entre eux et avec le dieu, aux grandes fêtes saisonnières, comme aux fêtes occasionnelles des naissances, des noces, des funérailles. Quand l'Église eut supprimé les sacrifices sanglants, elle laissa subsister, en leur donnant un sens civil ou chrétien, les usages rituels relatifs à la boisson, et même des rois chrétiens de Norwège les ont réglementés et imposés. C'est pourquoi le mot « boire » a été associé à tous les noms de fêtes, d'associations, qu'on a dit « boire la guilde », « boire la noce », etc. Le toast, qui était le moment solennel de la libation, fut porté au Christ ou à saint Olaf, avec la bière bénite par un prêtre, après l'avoir été à Odin ou à Thor. Nous savons quelle affaire quasi religieuse c'est encore que de porter une santé, un *skal*, à la table hospitalière des Norwégiens. L'étude de Cahen, très savante et très documentée, éclaire tout un côté de la vie sociale du Nord.

Slaves. — Louis LÉGER, dans son opuscule sur *Les anciennes civilisations slaves* [2], résume en quelques pages son grand ouvrage sur la mythologie slave, paru en 1901. Les Slaves avaient, à l'époque historique, des sanctuaires et des idoles, plutôt barbares. Le plus ancien témoignage sur leur culte est celui de Procope, l'écrivain byzantin du VIe siècle. Ils offraient des sacrifices au dieu de la foudre et aux autres. Le mot qui signifie « dieu » dans toutes leurs langues est *bog* (cf. le sans-

1. Maurice CAHEN, *Le mot « Dieu » en vieux-scandinave*, 82 pages in-8° — Du même *Etudes sur le vocabulaire religieux du Vieux-Scandinave. La libation*, 325 pp. gr. in-8°. (volumes X et IX de la *Collection linguistique publiée par la Société linguistique de Paris*). Paris, Champion, 1921.

2. Louis LÉGER, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, *Les Anciennes Civilisations slaves*, Paris, Payot, 1921 ; in-8° 124 pp.

crit *bhagas*, le persan *bag*), désignant tout ensemble la divinité et la richesse, le bien. Ils semblent avoir connu un dieu suprême : chez les Russes *Peroun*, (dieu du tonnerre, avec le chêne pour arbre sacré), dont l'idole s'élevait à Kiev et à Novgorod, et auquel était associé, d'après certains textes, *Volos* ou *Veles*, dieu des troupeaux ; chez les Slaves des rivages Sud de la Baltique, c'était *Svantovit* à quatre têtes, célèbre par ses oracles, et dont les chevaux sacrés étaient prophètes ; on lui sacrifiait des bœufs, des moutons, mais la victime qu'il préférait, c'était encore un chrétien. Tous les Slaves rendaient aussi un culte à des dieux domestiques. Le prêtre semble avoir été primitivement le chef de la cité ou de la famille ; mais l'institution du sacerdoce se développe plus tard, chez les Slaves de la Baltique et de l'Elbe plus que chez les Russes et les Balkaniques. On pratiquait à la fois l'incinération et l'ensevelissement, avec les dons habituels aux morts, attestant la croyance à une survivance, au moins matérielle. On faisait au mort des sacrifices d'animaux, et souvent on « persuadait » à sa femme, même à sa fiancée, de sacrifier sa vie sur sa tombe, parfois même le médecin d'un grand personnage devait le suivre pour le soigner dans l'autre monde. Le séjour des morts s'appelait *nav* (ce qui semble impliquer l'idée de « lassitude »,) c'était un lieu où se réunissaient les « fatigués de la vie », *defuncti vita*. Les rites du mariage sont aussi assez bien connus ; la monogamie avait prévalu. Ceux de la naissance ne le sont pas autant.

IV. — IRAN

Mazdéisme. — PETTAZZONI a publié sur le mazdéisme un livre intitulé, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran* [1]. Pour décrire une telle évolution, il faudrait situer dans le temps et dans l'espace les origines du zoroastrisme. P., dans son texte ou ses notes, renvoie d'une façon qui nous paraît complète à tous les documents qui permettent de juger la question. Voici la solution qu'il apporte à ce sempiternel problème : Zarathustra a bien existé, les *Gâthas* de l'Avesta le démontrent ; il eût sans doute prêché sa religion en Médie, où, assez probablement, le prosélytisme des Israélites déportés après la prise de Samarie, au VIIe siècle, eût introduit des idées monothéistes. Zoroastre eût cherché alors à réformer l'ancienne religion iranienne, dont le dieu suprême céleste (pareil au *Varuna* des Indiens) était déjà doué de hauts attributs moraux ; il l'eût rendu unique, de suprême seulement qu'il était, en remplaçant son nom primitif (inconnu) par la désignation plus spiritualiste d'*Ahura Mazda* (esprit sage). Pas encore de dualisme. Mais le prophète échoue dans sa lutte contre le polythéisme ; les sacrifices sanglants et celui du *Naome* subsistèrent malgré ses efforts. Cependant sa réforme pénétra, grâce à un parti des Mages, dans les pays iraniens voisins, et en Perse, où, sous les Achéménides, nous la voyons mêlée à l'ancienne religion populaire : ainsi Darius Ier est *mazdéen*,

1. R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran. (Storia delle Religioni,)* Bologna, Zanichelli, 1920 ; XIX-260 pages.

mais sans être monothéiste ni zoroastrien ; l'anthropomorphisme s'introduit même par le culte de la déesse Anêhata. Après la conquête d'Alexandre, le mithraïsme, qui est un syncrétisme perso-babylonien, ainsi qu'anatolien, se répand dans l'Asie antérieure, c'est lui qui est le développement de la religion perse populaire; quant au zoroastrisme, d'universaliste qu'il voulait être à l'origine, il se concentre en Perse, et devient strictement rationnel et intolérant quand les Sassanides, au retour de l'indépendance, en font une religion d'État ; seulement, il a dû pour cela faire des compromis avec la religion traditionnelle ; en face des Gâthas, le reste de l'Avesta présente des croyances et des rites très différents ; beaucoup des anciens dieux sont entrés dans le zoroastrisme définitif, à titre, non plus de dieux proprement dits, mais de Yazatas ; les *Amestras Spertas*, de personnification qu'ils étaient des attributs d'Ahura-Mazda, sont devenus des êtres personnels ses ministres. L'Islam est venu détruire à peu près cette religion, mais non sans se pénétrer, en Perse, de l'ancien esprit national dont elle était devenue le soutien le plus fort. Nous ne saurions discuter ce livre si dense de documentation et d'idées. Répétons seulement ce que nous avons dit maintes fois dans ces bulletins. Les rapports des Gâthas avec les données des Grecs, et le reste de l'Avesta, s'expliqueraient tout aussi bien, sinon mieux, si on prenait leur mazdéisme spirituel et quasi philosophique pour une réforme tardive tentée à l'époque des Arsacèdes, et qui n'a pu réussir sans un compromis avec la religion ancienne ; les Gâthas seraient le témoignage, conservé tel quel, de ce premier effort. Il reste bien la présomption d'antiquité donnée par leur langue et leur prosodie ; mais tout l'Avesta n'est-il pas l'œuvre artificielle de prêtres réformateurs qui n'écrivaient pas dans leur langue usuelle ? Les plus anciens, les auteurs des Gâthas, nous auraient laissé, dans une langue particulièrement traditionnelle et sacrée, le souvenir de leurs luttes réelles, sous le masque du légendaire Zoroastre.

Alfaric continue à étudier *Zoroastre avant l'Avesta* [1]. Nous avons déjà parlé des renseignements légendaires qui couraient chez les Grecs, et qui remonteraient, d'après lui, à un poème cosmogonique (grec) du VIe siècle, où le Temps (Zervan) est le père d'Oromasdès et d'Areimanios. Il conclut que la vieille théologie prétendue de Zoroastre est une œuvre de syncrétisme grec, faite en partie avec des éléments étrangers, mais parente de celles d'Orphée, de Musée, de Phérécyde, etc. Cumont [2] a critiqué cette étude et montré par quelles voies la doctrine de Zervan était arrivée en Grèce. [3]

---

1. P. Alfaric. *Zoroastre avant l'Avesta,* suite et fin dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.* juin 1921. Voir bull. de 1921, p. 459.

2. F. Cumont, *Zoroastre chez les Grecs et la doctrine zervaniste,* dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.* janv. 1922.

3. Pour Cumont, la théorie du *temps infini (Zervan)* serait un produit de syncrétisme perso-babylonien, au IVe siècle, et les Grecs l'auraient connu par les « *Maguséens* » d'Asie-Mineure, sans qu'il y ait à imaginer ce vieux poème, contemporain des débuts de l'Orphisme, dont nous parle Alfaric.

Mithraïsme. — L. PATTERSON [1], voulant comparer la religion de Mithra et celle du Christ, pour le plus grand avantage de la nôtre, étudie les origines et les attributs de Mithra, le sacrifice, la morale, la liturgie et les ordres, les sacrements, l'eschatologie, l'âme et la vie future. Mithra apparaît dans le Rig-Veda comme un dieu de lumière, associé à Varuna, et son nom signifie « l'ami » ; passé en Perse, il y garde sa relation avec la déité suprême, Ahura, et le Zend-Avesta les invoque ensemble. C'est un Yazata, qui ne fut que plus tard identifié avec le soleil. Nous le trouvons déjà invoqué (avec Varuna et Indra) dans le contrat des Hittites avec le Mitanni, au XIVe siècle. Les Achéménides l'adoraient, et le reconnaissaient peut-être dans l'Apollon grec (*Darius*, *Artaxerxès Mnémon*), comme dieu de vérité ; associé à la déesse Anahita, et passant à Babylone, de là en Syrie, en Anatolie, il a pu être identifié à Shamash, à Attis. Au Ier siècle avant notre ère, il est représenté sur le monument d'Antiochus de Commagène, et passe à Rome avec les pirates de Cilicie vaincus par Pompée. La première inscription qui lui est dédiée en cette ville, par un affranchi des Flaviens, (entre 69 et 96 de notre ère), l'appelle *Sol Invictus Mithra*. Stace est le premier littérateur latin qui le nomme, dans sa Thébaïde (80 ap. J.-C). Il était *né d'un rocher* (*asman*, en sanscrit et en perse, signifie « rocher » et « ciel »), et des écrivains arméniens le font fils d'Ormuzd ; mais sa naissance ne peut être appelée « virginale », pas plus que celle du Saoshyant dans le Bundehesh. L'Avesta l'invoque — ainsi du reste que Sraosha — comme « la Parole incarnée », sans doute une émanation d'Ahura-Mazda. Il était *intermédiaire* entre la lumière suprême et les ténèbres, d'après Plutarque. (Notons ici que μεσίτης ne paraît pas du tout avoir le sens, que Patterson est disposé à admettre, de *médiateur* au sens théologique ou moral, si ce n'est dans des documents tardifs, manichéens). Le sacrifice cosmique du taureau, signifiant la vie sortant de la mort, (comme dans les mythes solaires et les mythes de la végétation), était au centre du culte mithraïque. On ne peut affirmer qu'il ait admis des sacrifices humains (pp. 24-27) ; quant au *taurobole*, il ne faisait pas partie intégrante des mystères de Mithra, il faut en chercher ailleurs les origines. Une seule fois (*Mihir yasht*, XXII, 86), Mithra lui-même est appelé « taureau » ; (mais ce paraît être dans un sens métaphorique car il apparaît dans le même texte comme seigneur des pâturages et pasteur). Moralement Mithra est avant tout le dieu de la vérité, qui, dans ce système dualiste, lutte continuellement contre l'esprit du mal. Patterson défend contre Cumont le caractère mithraïque de la « Liturgie » publiée par Dieterich ; mais il ne suffit pas de relever, dans cette œuvre syncrétique, quelques coïncidences de terminologie. Puis il caractérise les sept grades des initiés. Quant aux « sacrements », ils n'avaient qu'une ressemblance bien lointaine avec ceux de l'Église chrétienne ; les ablutions mithriaques n'étaient point le baptême, et le vin de leur « communion », était un substitut occidental du *haoma*. La doctrine perse, influencée par l'astrologie babylonienne, de l'âme préexistante qui descend à son corps à travers les sept sphères des cieux, et retourne

1. L. PATTERSON, *Mithraism and Christianity*. Cambridge, University Press, 1921 ; IX-102 pp.

par la même voie au séjour bienheureux, s'était conservée et développée dans le mithriacisme ; et la croyance à la résurrection corporelle de toute la communauté complétait celle de l'immortalité de l'âme ; mais, ajouterons-nous, il n'est rien moins que certain que les anciens Perses aient cru déjà à la résurrection, et les textes d'Hérodote, de Théopompe ou de Plutarque ne nécessitent pas cette interprétation (cf. pp. 60-61). Du reste, l'eschatologie à couleur chrétienne n'est développée que dans la littérature pehlvie du Moyen Age (Bundehesh) tandis qu'en Occident Mithra n'était que le juge des morts, garantissant l'immortalité à ses fidèles. — Nous avons négligé la partie apologétique de ce livre, qui mérite des éloges, mais n'est pas du ressort de ce bulletin. Le reste nous paraît un bon exposé de la religion de Mithra, se recommandant surtout par le résumé des origines. Sur certains points cependant, l'auteur me paraît être trop respectueux des idées de Loisy (ainsi pour le prétendu Dionysos-taureau des mystères, p. 32, n. 6), ou partager de vieilles erreurs, comme celle qui fait de Mithra le sujet de la phrase de Tertullien sur les vierges et les continents (p. 41) [1].

Manichéisme. — Nous avons plus d'une fois signalé la haute importance des manuscrits récemment trouvés en Turkestan. Reitzenstein a déjà découvert dans les grimoires de Tourfan la clé qui lui ouvre l'accès à la solution de tous les mystères touchant aux origines chrétiennes : c'est la conception *iranienne* — ou qu'il croit telle — d'un être cosmique et divin qui est soit l'Ame du Monde, soit l'Homme-dieu primitif, ou l'Homme intérieur, qui descend, comme sauveur, des sphères célestes pour éveiller les âmes individuelles, qui sont quelque chose de lui-même, ses parcelles engourdies et endormies dans la matière. Il est vrai que cette conception ne provient pas du mazdéisme orthodoxe, celui de l'Avesta, mais Reitzenstein la trouve si universellement répandue chez les sectes mi-iraniennes des premiers siècles de notre ère, Mandéens, Manichéens, ainsi que dans certains apocryphes juifs (et Daniel), chez les gnostiques, dans l'hermétisme, les livres d'oracles ou d'astrologie, la mystique hellénistique, chez Philon lui-même etc.., sans pouvoir l'expliquer ni par la philosophie grecque ni par la Bible, qu'il ne doute pas qu'on ne se trouve là en face d'un mythe des anciens Perses, dont on n'aurait plus dans l'Avesta que des traces obscures et fugitives. Cet envoyé divin s'appellerait tantôt l'« Homme » ou le « Fils de l'Homme », tantôt Ormuzd lui même, ou bien « Manda d'Haije » (« Gnose de Vie », chez les Mandéens), Adam ou Adakas (« Adam caché ») chez les Mandéens, « l'homme intérieur », Zoroastre, Baruch, etc. etc. La doctrine mandéenne aurait pénétré en Palestine avant l'apparition de Jésus, elle eût été celle des disciples de Jean, et Jésus, à leur contact, aurait recomnu en lui-même ce « Fils de l' Homme » ou cet « Homme Sauveur » ; c'est pourquoi ses disciples l'ont proclamé Dieu. Après avoir déjà publié deux livres sur « *la déesse Psyché* » et « *le Seigneur de la Grandeur* » des Mandéens [2], R. nous a donné l'année dernière le couronnement de ses

1. C'est certainement par distraction que l'auteur, bien informé, a fait de Flavius Clemens un évêque de Rome, p. 6.

2. R. Reitzenstein, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen*

érudites recherches dans un troisième ouvrage, *Das iranische Erlösungsmysterium* [1], où il se fait fort d'avoir enfin mis la main sur ce vieux mystère perse qui devait avoir tant d'action sur le christianisme et sur la marche du monde. Le document révélateur est un fragment d'hymne *manichéen*, écrit dans le dialecte du Nord du royaume des Arsacides — et déjà traduit dans *Die hell. Mysterienrel.* p. 125 et s. —, dans lequel nous entendons *Zoroastre* en personne, le Sauveur, le véridique convier son esprit (qui serait son *corps*, ou *Srosh*, d'après une strophe, qui, selon R., contiendrait des interpolations), à secouer son sommeil d'ivresse. L'auteur y voit une vieille formule de mystère, émanant de cercles zoroastriens, et que des manichéens auraient remaniée, et introduite dans leurs livres. Il étudie comparativement divers autres documents manichéens, un fragment de ce qu'il appelle la « messe des morts », où il s'agit de la fin du monde, et où Mani est le Sauveur, puis un poème conservé en sept manuscrits, et qu'il nomme « le grand mystère de rédemption », lequel toucherait le point central du manichéisme, enfin l'enseignement de Mani, dans le *Fihrist*, sur le sort des âmes. Ensuite il étudie le « livre des morts » mandéen, dans le Genza gauche, et partout il retrouve sa figure de l'Homme-Dieu qui réveille les âmes du sommeil de la matière, ou de la mort, s'appelant suivant les cas Mani, Manda d'Haije, Seth, Adam, etc. Partout on aurait affaire à la même religion de salut, plus ou moins modifiée suivant les pays et les sectes;

Literatur, Heidelberg, Winter, 1917. — *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, ibid. 1919. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss., philol.-histor. Klasse, Jahrg. 1917, 1919, Abh. 10 et 12). — Dans le premier ouvrage, il part d'un fragment sogdien de Tourfan (Ms. 583 à Berlin), et, par de multiples rapprochements, construit un mythe iranien de la Création où intervient une Déesse-Ame, qui, passant dans l'Asie antérieure et voyant s'obscurcir de plus en plus son sens primitif, aurait fini dans le roman d'amour d'*Eros et Psyché* chez Apulée, mais en laissant partout des vestiges de sa portée première. — Le livre du « Seigneur de la grandeur » (*Mara derabotha*, le plus haut des 360 êtres célestes qui procèdent de Dieu chez les Mandéens, ou d'autres fois le Seigneur de tous les mondes) est une collection de quatre textes qui se trouve maintenant à la tête du *Genza* droit (on distingue dans ce livre sacré des Mandéens le « Genza droit » et le « Genza gauche », parce que les textes se suivent de page gauche en page gauche, et de page droite en page droite). C'est un chant de louange au Roi de lumière, un récit de la création, une instruction pour Adam et Eve, et enfin une apocalypse, décrivant le sort de la communauté mandéenne jusqu'à la fin du monde. Ce dernier morceau décrit la descente d'*Enosch* («l'Homme») avec 360 prophètes, pour combattre le faux Messie Jésus de Nazareth, proclamer à Jérusalem le salut du Seigneur de la grandeur ; avant la fin des temps, l'envoyé divin visite les âmes des morts et les délivre. R. veut faire dater les éléments de cette apocalypse d'une époque suivant d'assez près la ruine de Jérusalem, quand les Mandéens, en contact avec les Juifs, auraient vu dans le jeune christianisme un rival, un parent dévoyé, lequel eût encore passé pour une fondation juive. Rien n'est moins prouvé que cette antiquité de la secte mésopotamienne des Mandéens, dont le nom même signifie « gnostiques », et qui semblent n'être qu'un des nombreux produits du gnosticisme judéo-oriental, n'apparaissant guère dans l'histoire avant les Manichéens, mais qui a subsisté, avec ses livres, jusqu'à nos jours, au Sud de l'Irak. Leur langue sacrée est un dialecte araméen. Le missionnaire du XVIIe siècle qui les a révélés à l'Europe les appelait « chrétiens de saint Jean », parce qu'ils ont un « livre de Jean », et, par quelques-unes de leurs traditions légendaires, veulent se rattacher au Précurseur.

1. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium, religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn, Marcus. u. Weber 1921, XII-272 pp.

dès les temps préchrétiens, elle aurait pénétré jusqu'en Judée et en Egypte. D'où venait-elle ? De la Perse mazdéenne, comme l'établit définitivement le fragment de Zoroastre par lequel R. a commencé cette étude. Mais cette théorie soulève tout de suite de nombreuses objections. D'abord cet « Homme Primitif » ou cette « Ame du monde » sont des entités cosmiques et panthéistes ; des Juifs et des chrétiens les auraient-ils adoptées avec cette facilité-là, puisqu'il aurait fallu, pour les adapter à leurs croyances, en changer radicalement le sens ? Et puis, qu'est-ce qui lui permet d'affirmer que le fragment *manichéen* de Zoroastre est antique et zoroastrien ? L'idée qu'il exprime est tout à fait manichéenne et absente de l'Avesta et de tous les documents anciens ; car on ne saurait considérer comme péremptoire le rapprochement fait, à la page 11, avec le texte *Yasna* 28, 4, en admettant même que la traduction donnée par R. soit la bonne [1] ; le rapport est extrêmement lointain, et l'expression serait isolée. On sait que les Manichéens usaient volontiers du nom de Zoroastre, qui était, comme Bouddha, comme Jésus, un des précurseurs de leur Maître ; ils ont bien pu l'introduire dans un hymne composé par eux, pour le rendre plus vénérable par un air d'antiquité. Il n'y a donc pas lieu jusqu'ici de croire au caractère antique et mazdéen de ce « mystère » découvert par Reitzenstein, et que le mazdéisme orthodoxe ne laisserait pas soupçonner. L'ancien professeur de Strasbourg est un érudit prodigieusement informé ; mais si le mot de dilettantisme a été prononcé à propos de ses théories, nous n'oserions affirmer que ce soit toujours à tort ; ainsi, il veut tout expliquer dans la Bible, et il est visible qu'il n'en possède qu'une connaissance tout à fait superficielle. Il rapproche les documents avec une aisance déconcertante, pour en faire une chaîne, sans éprouver bien critiquement la solidité des anneaux intermédiaires. Il n'est pas difficile sur le choix même des documents ; comme le montre, par exemple, ce qu'il dit d'Aristide l'apologiste à la page 120. Bref, chacun de ses ouvrages soulève une foule de problèmes intéressants ; mais ses constructions font l'effet d'un roman. Pour rendre vraisemblable que la sotériologie du Nouveau Testament soit née sous l'influence des disciples de Jean, — lesquels auraient été des Mandéens — lesquels seraient héritiers des vrais zoroastriens, d'avant l'Avesta, — il faudra certes encore à Reitzenstein beaucoup de temps et de travail.

V. — INDE ET EXTRÊME-ORIENT

Religions propres à l'Inde. — P. Masson-Oursel a donné à la fin de 1920, un bulletin des religions de l'Inde dans la *Revue de l'Histoire des religions* [2], et y traite notamment des histoires de l'Inde et de méthode.

1. Reitzenstein écrit par erreur *Yasht* au lieu de *Yasna*. C'est Zarathustra qui parle à Asha et à Vohu-manah ; dans la traduction de Darmesteter, il n'est pas question d'« éveil de l'âme ». — De même dans le *Yasht* XXII, il reste très douteux et contesté que le mot *daena* veuille dire l'âme, le moi, (comme l'« *atman* » hindou), et non pas plutôt la religion ou la conscience religieuse. C'est pourtant sur le sens d'âme que R. base le rapprochement de l'eschatologie zoroastrienne orthodoxe avec celle des manichéens, pages 30-31.

2. P. Masson-Oursel, *Bulletin des religions de l'Inde*, RHR, nov.-déc. 1920.

On signale, en 1921, une troisième édition des *Upanishads* de DEUSSEN, et une traduction anglaise des treize principales Upanishads par R. E. HUNE, avec un aperçu de leur philosophie. — Alfred HILLEBRANDT a traduit en allemand dix-sept passages caractéristiques des *Brahmanas* et une soixantaine des *Upanishads* [1]. Les penseurs qui les ont écrits étaient encore engagés dans les questions de rituel, et c'est d'une psychologie primitive et superstitieuse qu'ils partaient dans leurs efforts pour s'élever aux plus hauts problèmes qui intéressent l'esprit humain ; les Brahmanas sont même exclusivement ritualistes, tout en faisant pressentir l'esprit des Upanishads futures. Même en celles-ci, les idées sur l'âme, les cosmologies, contiennent beaucoup d'éléments se rattachant aux croyances des races les plus arriérées. Leur valeur consiste en ce qu'elles nous donnent les plus anciens témoignages, en grande partie antérieurs au Bouddha, du mouvement mystique et théosophique qui fut plus tard celui des néoplatoniciens, des Soufis persans — sans parler de tel ou tel mystique médiéval ou moderne. On y voit se faire l'identification progressive de l'*Atman* (souffle, âme, siège de toute vie), avec le *Brahman* (force magique et créatrice des paroles et des rites). On y discute sur les rapports de l'âme avec le Brahman; et, en bien des passages, au lieu de la perte de l'individualité dans l'Absolu, comme l'a enseignée le Védanta, il est question de l'immortalité individuelle dans le paradis, le monde de Brahma. De même l'idée de la *Maya*, de l'« Illusion », n'a point de place dans les Upanishads anciennes. La moralité des actes est secondaire ; c'est la *connaissance* qui délivre, favorisée, dans le Yoga, par des moyens magiques comme la prononciation de la syllabe *Om*. On y arrive par l'enseignement des sages et la vie solitaire, même malgré les dieux jaloux. Les Upanishads ne tombent d'ailleurs pas généralement dans les exagérations ascétiques des sectes hindouistes qu'on vit tant se développer plus tard ; comme elles ne sont pas, tant s'en faut, l'œuvre exclusive des cercles de brahmanes, et qu'il y a des membres d'autres castes, des Kshatriyas, parmi leurs docteurs les plus vénérés, elles montrent déjà, par échappées, un peu de la largeur d'esprit du bouddhisme, même à l'égard des castes inférieures.— Dans la même collection a été traduite la *Bhagavad-Gita* [2] ; après Garbe, il faut considérer les points de vue contradictoires juxtaposés dans cet écrit fameux, non comme les marques d'une philosophie de transition, mais comme des amplifications et des remaniements faits par les écoles postérieures. L'incertitude du texte est encore plus grande dans les Upanishads.

CARPENTER a publié des conférences sur le *Théisme dans l'Inde médiévale* 3. MASSON-OURSEL a étudié dans un article « *la physiologie mystique de l'Inde* » 4, l'idée que les mystiques indiens se sont faite des forces

1. A. HILLEBRANDT, *Aus Brahmanas und Upanisaden. (Religiose Stimmen der Völker. Die Religionen des alten Indien I)*. Iena, Diederich, 1921 ; in-8°, 180 pp.

2. L. VON SCHRŒDER. *Bhagavadgita, des Erhabenen Sang, (Rel. des alten Indien II)*. Iena, Diederich, 1922 ; in 8°, XVI-87 pp.

3. J. E. CARPENTIER. *Theism in medieval India, (Hibbert Lectures)* 1921, 561 pp.

4. P. MASSON-OURSEL, *La physiologie mystique de l'Inde*, RHR, novembre-décembre 1921.

vitales, et les procédés qu'ils ont enseignés et pratiqués pour s'en rendre graduellement maîtres, afin d'acquérir la libération spirituelle par des efforts de plus en plus énergiques de concentration. Il y a eu plusieurs types ou phases de cette physiologie mystique, dont l'évolution se confond, dans l'ensemble, avec l'histoire du Yoga. — L'illustre poète, RABINDRANATH TAGORE, est maintenant presque aussi connu en Europe que dans sa patrie. A Paris, à l'*Association française des amis de l'Orient*, sous la présidence de M. Senart, il a donné en anglais une conférence qui a été traduite et publiée[1], sur une secte de religieux mendiants du Bengale, nommée les *Baouls*. Ce sont des gens très pauvres et très simples, qui savent pourtant composer des hymnes où leurs sentiments mystiques s'expriment de la manière la plus pure et la plus prenante ; R. Tagore en cite beaucoup d'extraits, dont l'inspiration et même le ton se rapprochent beaucoup de ceux de ses propres œuvres. Les Baouls, dans leur théologie, ne croient à aucune incarnation particulière, « car ils savent que Dieu est particulier à chaque individu », et que « l'humanité est un facteur nécessaire à la perfection de la Vérité divine » (p. 44). Ils n'ont ni temples, ni idoles, n'ayant « d'autre but que de révéler la très intime proximité de Dieu ». D'après l'exposé de Tagore, ce ne semble pas être des panthéistes; cependant, comme dans la religion de Vishnou, ils croient que l'homme complète Dieu, et que « l'amour de Dieu trouve sa cause finale dans l'amour de l'homme » (p. 48). Très intéressant, mais la crainte subsiste que le grand charmeur n'ait, sans le vouloir, un peu embelli.

Bouddhisme. — L'activité littéraire des bouddhistes est toujours grande en Asie. Ainsi, chaque année, des savants siamois traduisent dans leur langue quelque livre sacré des divers canons. Mais cela est un peu loin de nous. En Europe, T. W. et C. A. RHYS DAVIDS ont continué leur traduction du *Digha Nikaya*[2], Nous ne connaissons malheureusement rien, à part le titre, d'un gros ouvrage anglais en plusieurs volumes, publié par Ch. ELIOT sur l'*Hindouisme et le Bouddhisme*, des origines à nos jours.

Une époque marquante dans l'histoire du Bouddhisme et du monde oriental fut le règne du grand empereur *Asoka*, petit-fils du conquérant Chandragupta qui avait éliminé les Macédoniens de l'Inde après la mort d'Alexandre, et s'était soumis les immenses régions du Nord de la péninsule. Vincent A. SMITH, l'historien de l'Inde, a donné une troisième édition, revue et augmentée, de son histoire d'Asoka[3]. Ce réformateur religieux, né dans le brahmanisme, fut converti à la Bonne Loi par les remords que lui inspira une guerre sanglante. Devenu membre fervent de la communauté, la tradition dit qu'il prit la robe de moine, tout en continuant à tenir la cour et à remplir toutes les obligations

1. RABINDRANATH TAGORE, *Une religion populaire de l'Inde, les Baouls* ; dans *Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient*, juin 1921, pages 33-54, Paris, Éditions Bossard.

2. T. W. and C. A. RHYS DAVIDS, *Digha Nikaya*, Dialogues of the Buddha, translated from the Pali, *(Sacred Books of the Buddhists*, vol. IV), 1921.

3. Vincent A. SMITH. *Asoka, the Buddhist Emperor of India*, third edition, revised and enlarged. Oxford, Clarendon Press, 1920 : in-8°, 278 pp.

d'un empereur ; ses qualités de souverain furent même aussi grandes que sa piété. Mais, parmi les plaisirs impériaux, il supprima la chasse, et remplaça les tournées de plaisir de ses prédécesseurs à travers leurs états, par de pieux et très solennels pèlerinages aux lieux les plus saints ; il remplit l'empire de monuments religieux, monastères, *stûpas* ou coupoles, sculptures, piliers monolithes, dont les restes, malheureusement trop précaires, montrent que les arts plastiques, sous son règne, avaient atteint un haut degré d'excellence ; leur style général révèle l'influence des motifs perses et alexandrins, mais le sujet, l'esprit, les détails, sont purement indiens. En outre, il multiplia sur les rochers et les piliers des inscriptions édifiantes d'édits par lesquels il exhortait ses sujets à suivre la voie du salut, leur recommandant l'obéissance aux parents, le respect de la vie des animaux, (dont il protégea certaines espèces par des ordonnances très sévères), et d'autres vertus. Ces inscriptions sont très importantes pour l'histoire du bouddhisme antique. Il n'en est qu'une seule il est vrai, l'édit rupestre de Bhâbrû (traduit et commenté pp. 154-157), probablement le premier de tous en date, qui allègue l'autorité du « Vénérable Bouddha » comme la base de la doctrine éthique du monarque, mais tous les autres prêches des rochers ou des piliers reposent certainement sur cette base-là. Cet édit prescrit une liste de bonnes lectures, qui est extrêmement importante pour l'histoire du canon bouddhiste. Un autre (Douzième édit rupestre, pp. 182-185), recommande la tolérance ; que chacun exalte sa propre secte par ses vertus. Car Asoka honorait, et dotait même, des communautés d'ascètes étrangères au bouddhisme ; mais il veillait en même temps avec un soin jaloux à ce que cette dernière église, la sienne, ne fût pas divisée. Il avait institué des agents et des missionnaires pour lui amener des adeptes ; et non seulement dans ses états, car l'édit rupestre XIII (p. 186), nous apprend que Sa Sacrée Majesté en envoyait « parmi tous ses voisins à la distance de six cents lieues, où demeure le roi des Grecs nommé Antiochus (A. Theos, en Syrie), et au nord de cet Antiochus (simplification géographique) aux quatre rois respectivement nommés Ptolémée (Philadelphe, en Égypte), Antigone (Gonatas, Macédoine), Magas (Cyrène), et Alexandre (Epire), et au sud » (suivent des noms moins connus). L'empereur Asoka fit du bouddhisme, qui n'était au début du IIIe siècle avant Jésus-Christ qu'une secte locale indienne, la religion dominante de l'Inde pour plusieurs siècles, il en fit parvenir quelque notion jusqu'en Europe, et c'est par lui principalement qu'elle a commencé d'être une des religions maîtresses du monde. Smith, après avoir résumé son histoire et décrit la culture de son règne, décrit, traduit et commente ses monuments et ses inscriptions. Le livre se termine par les légendes ceylanaises et indiennes relatives à cet empereur. Il faut noter, dans ce bouddhisme officiel du IIIe siècle, qu'il ignore, sans la nier, l'idée d'une Divinité suprême, mais que le culte des « premiers Bouddhas », dont l'origine est fort obscure, y apparaît déjà.

Pour répandre leur religion, les moines bouddhistes chinois, comme l'a montré HACKMANN, usaient beaucoup de l'argument du miracle [1].

1. H. HACKMANN. *Religiöse Erfahrung in Buddhismus*, dans *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, 1922, I, Haarlem.

ANESAKI, le savant japonais, a fait au Collège de France, l'année dernière, des conférences pleines d'intérêt [1], sur l'histoire religieuse du Japon ; le prince Shotoku, le premier pionnier de la civilisation japonaise, qui a eu un rôle religieux assez pareil à celui d'Asoka vers la fin du VIe siècle de notre ère ; Dengyo et Kobo, organisateurs de la hiérarchie bouddhique ; Honen, le saint piétiste ; Nichiren, le prophète ; l'introduction du bouddhisme *Zen* (école de contemplation, opposée à l'autorité scripturaire, et établie en Chine au VIe siècle par l'Indien Bodhidharma), et ses effets sur la civilisation japonaise ; enfin sur une phase du mouvement religieux dans le Japon moderne.

Le Bouddhisme actuel est une forêt d'écoles et de sectes, spécialement dans les pays du Nord de son domaine, où s'est répandu la doctrine du « Grand Véhicule ». Pour s'y reconnaître, il serait besoin d'un bon manuel ; or, un professeur de langues chinoise et japonaise à l'école d'études orientales de l'Université de Londres, W. Montgomery MAC GOVERN, vient de publier un ouvrage (dédié à Mrs C. A. Rhys Davids) qui peut répondre à ce besoin [2]. C'est une introduction au Bouddhisme Mahâyânique, dans ses phases chinoise et japonaise spécialement ; l'auteur pour l'avoir écrit, a été fait prêtre — honoraire — du Nishi Honganji, cathédrale de Kyoto, aussi pouvons-nous espérer avec lui que son étude représente bien ce que les bouddhistes japonais considèrent comme exact. Ajoutons que ce prêtre honoraire est fort objectif, et ne fait aucun essai d'apologétique. Il décrit dans une introduction, l'évolution doctrinale du bouddhisme ; puis, en six chapitres, l'épistémologie et la logique ; la nature de l'Absolu et sa relation à l'Univers ; le Trikâya, ou Trinité bouddhique ; la nature et les pouvoirs de l'état de Bouddha ; la psychologie; la roue de la vie et le chemin du Nirvâna. Il conclut par une courte histoire du bouddhisme et de ses principales sectes, et un appendice traite de la littérature sacrée dans les différents pays. Il manque un Index, qui serait pourtant bien désirable pour des lecteurs européens. Au moins l'auteur, par de nombreux diagrammes, s'est-il efforcé de leur faciliter l'intelligence des détours subtils de la pensée des théologiens d'Extrême-Orient. Le chapitre sur la « Roue de la Vie » (pp. 153-179) peut donner une idée de l'effroyable complication théorique du chemin qu'il faut suivre pour atteindre le Nirvâna, où les mêmes phases de progrès, subdivisées à l'infini, classées en ordres divers par les diverses écoles, reparaissent souvent les mêmes, semble-t-il, sous différents noms. Recommandons aussi aux logiciens, au ch. Ier, (p. 40 s.), le syllogisme des philosophes mahâyânistes, où la majeure s'appelle « l'exemple », parce qu'elle consistait anciennement, non dans une vérité générale, mais dans une énumération d'objets ou de cas analogues à celui qui était en cause. — Les stages du bouddhisme concernant la nature de la Réalité dernière, sont résumés comme suit

1. Ces conférences ont été publiées en un volume : Masaharu ANESAKI, *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*. Paris, Edm. Bernard, 1921 ; IX-172 pp.

2. William Montgomery Mc GOVERN, *An Introduction to Mahâyâna Buddhism* with especial Reference to Chinese and Japanese Phases. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, et New-York, Dutton 1922 ; in-8°, VI-234 pp.

(pp. 54-55) : 1° le *bouddhisme primitif* était un agnosticisme psychologique, qui ne faisait aucune spéculation sur le Noumène ; 2° le *Hînayâna* enseigne un réalisme matérialiste : l'univers consiste en un certain nombre de petits éléments incréés, qui entrent en combinaisons diverses, par l'effet de la loi des causes, mais sans aucun législateur ; quand l'Arhat a atteint le Nirvana, et qu'il meurt, il n'est plus question pour lui d'aucune espèce de survivance ; 3° et 4° les écoles mahâyânistes indiennes *Mâdhyamika* et *Yogâcârya* (celle-ci postérieure à l'autre), enseignent : la première, qu'il n'est aucun élément subsistant, et qu'il n'existe qu'un courant de vie toujours fluide et changeant ; et la seconde, que ce courant est l'Essence de l'Esprit, dont l'évolution produit l'Univers phénoménal ; 5° enfin, le Mahâyâna *chinois et japonais* (spécialement les sectes *Tendai* et *Kegon*, qui procédèrent des deux précédentes au VIe et au VIIe siècle), développe la théorie de l'Absolu latente dans le mahâyânisme indien, et établit que la Réalité absolue *(Bhûtatathâtâ)* est à la fois d'un côté Norme, Forme pure, Idée suprême, et de l'autre l'essence foncière de toute vie. C'est cette théorie de l'Absolu qui distingue le plus nettement le Mahâyâna du Hînayâna. Au reste, les théologiens mahayanistes admettent et commentent le « Petit Véhicule » comme une forme inférieure de la « Vérité relative », c'est-à-dire de celle qu'on peut formuler en paroles et en écrits, et qui va progressant et changeant toujours, d'un temps à l'autre, d'un état mental à un autre, chez la même personne, tandis que la Vérité absolue, qu'on n'atteint que dans le Nirvâna, est toujours la même, et pour tous. Le Mahayana est à la fois monothéiste et panthéiste, car pour lui, l'Absolu, le Divin n'est pas l'Univers, mais la raison suffisante de l'Univers, et l'Univers est une manifestation du Bouddha éternel *(Dharma* ou Loi, *Dharmakâya* ou corps de la Loi, *Essence du Bouddha)*, il fait partie de lui en quelque manière, car toute vie a cet Absolu pour essence, comme toutes les vagues ont pour essence l'eau de l'Océan, mais l'Absolu n'est affecté en son essence par aucun phénomène. Au reste, il y a des manières très variables, suivant les sectes, d'exprimer les rapports du monde phénoménal avec l'Absolu, et les diagrammes cherchent à les représenter tant bien que mal. Une doctrine intéressante, tout à fait étrangère, naturellement, au Hînayâna et au bouddhisme primitif, est celle du Trikâya, des trois corps ou trois aspects du Bouddha, qui a une certaine analogie superficielle avec celle de la Trinité (Ch. III). Ces trois corps ou aspects sont le *Dharmakâya*, ou Absolu, Norme de l'Existence, essence de ce que nous pourrions appeler la « bouddhité » (en anglais on a le mot « Buddhahood ») ; le *Sambhogakâya* ou « corps de gloire », le Bouddha idéal glorifié, l'être divin que sont devenus, par évolution, Çakya-Muni et tous les autres Bouddhas entrés dans le Nirvâna, enfin le *Nirmanakâya*, ou Bouddha sous forme humaine. Dans le troisième état, les Bouddhistes enseignent aux hommes mortels le sentier de la lumière ; dans le second, où il semble qu'ils se confondent tous, et sont souvent aussi comme une personnification de l'Essence absolue, ils illuminent les Bodhisattvas. Voilà la doctrine commune du Mâhâyana, mais dans le détail, il y a une variété infinie dans l'explication des

rapports de ces trois Corps entre eux et avec les créatures. L'idée a évolué en Chine ; au Japon, où le Bouddhisme a atteint ses dernières conséquences, on est arrivé à cette conséquence logique que chacun des trois Corps est immanent dans chaque phénomène, et que dans une fleur, par exemple, dorment les trois personnes de la trinité bouddhique (p. 112). Il n'y a pas de substance propre dans les êtres changeants, mais la loi du Karma, en réglant les transmigrations, permet de dire qu'il y a une certaine personnalité qui dure. La Terre Pure, ou le paradis d'Amitabha, est pour beaucoup de fidèles un lieu réel où ils jouissent personnellement de l'immortalité bienheureuse avec le « Corps de gloire » du Bouddha, mais, pour les derniers philosophes mâhâyânistes, particulièrement dans la secte *Zen* ou *Dhyâna*, très influente au Japon, les mondes surnaturels sont purement subjectifs, des états d'âme ; il n'y a que le courant universel de la vie qui subsiste, pas de réincarnation particulière, et chaque individu, par son karma individuel, ne fait qu'apporter sa quote part à l'universel karma qui conditionne la vie des générations futures. — Nous n'avons pas prétendu résumer ce livre, c'eût été trop difficile et trop long ; disons à sa louange qu'il met une clarté relative dans un sujet extrêmement obscur pour nous, et que la conclusion historique, (sur le bouddhisme dans l'Inde, la Chine et le Japon, avec la succession des sectes), ainsi que l'Appendice sur l'histoire du Canon (pâli, sanscrit, tibétain, chinois, celui-ci le plus complet), sont clairs et instructifs. Mais, encore une fois, comment utiliser cette richesse sans l'aide d'un index ou d'une table détaillée ?

Religions de la Chine et du Japon. — En dehors du bouddhisme mahâyânique, il faut compter dans ces pays avec le Confucianisme, le Taoïsme et le Shinto.

Sur cette dernière religion, signalons un article de Th. BATY [1] qui s'efforce de le présenter comme un culte intérieur, symbolique et universaliste, sans dogme ni morale déterminés.

Marcel GRANET a fait une intéressante étude sur les croyances des anciens Chinois concernant la vie et la mort [2]. Le monde et l'homme étant strictement solidaires, — c'est leur idée religieuse foncière, — leurs penseurs se représentèrent les lois de l'évolution naturelle par une mystique des nombres, et expliquèrent aussi par des arrangements numériques le cours de la vie humaine, intégrant autant que possible les observations d'ordre empirique dans un système du monde. Le sinologue en apporte de curieux exemples : au moyen de douze caractères disposés en cercle, et représentant l'année, avec ses douze mois, (ou le jour avec douze heures doubles et douze arcs égaux de l'horizon), on démontrait apodictiquement, par le jeu numérique des principes constitutifs de l'harmonie du monde, *Yin* féminin et *Yang* masculin, (chaque caractère étant yin ou yang), que le garçon donne son cœur à 25 ans, se marie à 30, que la fille est fiancée à 15 ans, etc., bref, la néces

1. Th. BATY, *Shinto*, dans *The Hibbert Journal*, avril 1921.

2. M. GRANET, *La Vie et la Mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*. Annuaire 1920-1921 de l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses, pp. 1-22.

sité de tous les faits physiques, dentition, puberté, etc., ou de ceux qui regardent les usages sociaux, majorité, fiançailles, mariage, retraite, etc. La puissance génératrice venait des eaux, et l'hiver, saison retirée et saison sèche, est consacré à l'eau parce qu'alors elle fait retraite pour reconstituer ses énergies latentes. Les sentiments inspirés par les anciennes fêtes agraires et saisonnières ont fait considérer l'hiver comme le temps où le *yang*, principe actif, se repose dans le *yin*, principe d'inertie et de vie repliée. Le *yin* est Nord ; c'est dans les profondeurs de l'eau septentrionale, d'où jaillira au printemps le renouveau, que se retirent aussi les *morts*, dans les *sources jaunes*, qui sont aussi les sources de la vie, en attendant une réincarnation ; c'est pourquoi, quand on enterrait définitivement un cadavre, on le plaçait la tête au Nord, du côté où l'ombre s'en va. Les « sources jaunes », d'abord localisées dans quelque endroit souterrain de la région même, se concentrèrent au pôle boréal. Là résidaient aussi les Maîtres du Nord, puissances les plus redoutables après celles du Ciel, et d'ailleurs le siège du Souverain d'en-Haut est au pôle céleste, et près de lui aussi est un pays des morts, des morts glorieux, auxquels se rend un culte princier. Telles étaient, avant l'essor des cultes astronomiques, les idées sur le pays des morts, réservoir de vie.

Pour la Chine des temps classiques, mentionnons deux articles de L. Maisonneuve, l'un sur la *Morale de Confucius*, honnête, mais purement coutumière, étroite, formaliste, sans bases philosophiques ; et l'autre sur le *Taoïsme*[1], une des « trois religions » qui ont succédé à l'ancien culte du Ciel. L'auteur décrit la vie de son fondateur, Lao-tse, d'après l'histoire et la légende ; c'était un homme si mûri pour la sagesse qu'il naquit vieillard, après avoir été porté soixante-dix ans dans le sein de sa mère ! Le Tao-te-king, et les autres livres taoïstes anciens, sont analysés. Le système, contrairement à celui de Confucius, est une gnose procédant de spéculations métaphysiques panthéistes ; le Tao est la règle, la raison et le principe substantiel de tous les êtres, qu'il contient virtuellement. Le mal et l'erreur sont identifiés. Cette philosophie, compliquée de mythologie au IIIe siècle avant Jésus-Christ, devint une religion, ayant son culte et sa hiérarchie, et versa dans la magie et les superstitions de toute sorte, tout en gardant une tendance juste vers l'Unité ; chez beaucoup de Chinois, elle se résume même dans un monothéisme, l'adoration d'un Etre suprême résidant au Ciel, d'où il surveille et dirige le monde par les astres.

Mais il n'y a pas en Chine que des adeptes des Trois Religions. Si les chrétiens y sont malheureusement encore trop peu nombreux, les *Musulmans* y sont encore près de neuf millions, de vingt-cinq à trente qu'ils étaient, et l'Allemand Hartmann[2], se demandant l'influence qu'ils peuvent avoir pour l'heur ou le malheur de la Chine, a étudié une période

1. L. Maisonneuve, *La morale de Confucius*. — Du même : *Une religion chinoise : le Taoïsme*, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, novembre-décembre 1920 et janvier-février 1922.

2. M. Hartmann, *Zur Geschichte des Islam in China (Quellen und Forschungen zur Erd-und Kulturkunde*, Band X), Leipzig, Wilhelm Heims, 1921 ; gr. in-8°, XXIV-152 pp.

récente de leur histoire, les troubles qu'ils ont causés en 1850 et 1877, lors des révolutions des Taï-pings, du Yunnan, du Kansou et du Turkestan. Il traduit à cet effet deux relations des Français d'Ollone et Bonin, qui ont rempli des missions officielles dans le Kansou et l'Asie centrale et les fait suivre d'une étude géographique, historique et sociologique sur le monde musulman chinois, tirée de l'Encyclopédie de l'Islam. Il termine par trente pages de remarques sur ces textes, et des Index. Les musulmans chinois se sont associés assez étroitement à la vie de leur peuple ; et leur petit nombre d'ailleurs les rendrait tranquilles et tolérants, si Abd-ul-Hamid (c'était écrit en 1914), n'avait envoyé chez eux ses émissaires. Ils seraient actuellement bien disposés à l'égard du nouveau régime ; mais ils ne peuvent espérer jouer un grand rôle, tant que la civilisation de la Chine restera chinoise.

Fribourg. E. Bernard Allo, O. P.

BULLETIN D'HISTOIRE
DES
INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES

Immunités ecclésiastiques. — Ce n'est qu'après bien des vicissitudes et de nombreuses déceptions que l'Église parvint à faire reconnaître et sanctionner par le pouvoir civil le droit pour les clercs de comparaître en matière civile et criminelle devant un tribunal ecclésiastique, soit comme défendeurs, soit même comme demandeurs. L'histoire de l'établissement et des développements successifs de cette institution n'avait pas encore été étudiée d'une façon très précise ; aussi sommes-nous heureux de signaler deux travaux tout à fait remarquables sur cette importante question. Le premier est celui dans lequel M. G. Lardé retrace les premières manifestations du privilège du for ou privilège de clergie, dans l'Empire romain et la Gaule franque jusqu'au temps de Charlemagne [1].

Ignorée d'abord du pouvoir civil, la communauté chrétienne s'administre elle-même et, sans avoir de for privilégié, exerce la juridiction criminelle sur les premiers chrétiens. Les peines sont purement canoniques (jeûnes, prières, aumônes, excommunication). Mais les persécutions viennent troubler cette tolérance et arrachent les fidèles au for ecclésiastique pour les faire comparaître devant les tribunaux séculiers.

Avec l'avènement de Constantin, l'Église se trouva dans une situation très favorable. Elle en profita pour faire reconnaître, avant toute chose, sa juridiction sur les *affaires religieuses*. Ce fut relativement facile. Dès 376, les empereurs Valens et Gratien permirent aux synodes de connaître des affaires se rapportant à la religion. En 384, en 399 surtout, ce privilège est définitivement confirmé par les empereurs.

Forte de ce premier avantage, l'Église revendiqua bientôt le droit pour les *clercs* d'être jugés par des ecclésiastiques et non par des juges civils. Et en effet, dès 412, Honorius et Théodose le Jeune proclamaient que *clericos non nisi apud episcopos accusari convenit*. Le privilège du for en matière criminelle était créé. En 425, une constitution impériale l'étend aux causes civiles, et en 438, cette constitution est incorporée dans le code théodosien (Lib. XVI, Tit. II, loi 47) (p. 81).

Ce triomphe fut éphémère ! A peine institué, ce privilège était aboli en Occident par Valentinien III, en Orient par les empereurs Marcien et Léon. Il avait à peine duré quarante ans.

---

1. G. Lardé, *Le Tribunal du Clerc dans l'Empire romain et la Gaule franque*. Moulins, Imprimerie régionale, 1920, in-8°, 230 pp.

Ainsi donc le résultat de ces longues négociations était, en somme, assez pauvre ; mais enfin le principe était posé. Après la novelle de 452, qui supprimait le privilège de clergie, la situation des clercs était la suivante : en matière civile, le clerc pouvait porter sa cause devant l'évêque, pris comme arbitre, à condition d'être accepté par la partie adverse ; si celle-ci refusait le compromis, le clerc devait comparaître devant le juge laïque. En matière criminelle le clerc devait se soumettre aux tribunaux civils. Telle était la situation du clergé à la fin de l'Empire romain.

Fut-elle favorisée dans les Gaules ? C'est ce que M. Lardé examine dans la seconde partie de son livre. Dans la Gaule mérovingienne, l'évêque conserve la juridiction arbitrale en matière civile, mais en dépit de bien des efforts, il n'est pas reconnu comme juge. Les conciles francs enjoignent aux clercs de demander au supérieur ecclésiastique l'autorisation de comparaître devant les juges civils ; ils défendent à un clerc d'assigner un autre clerc devant le tribunal séculier, mais ni ces dispositions, ni ces défenses ne sont reconnues par le pouvoir. Ce n'est qu'après le concile tenu à Paris, en 614, que le roi Clotaire II publie une constitution reconnaissant aux clercs le droit d'être jugés par leur évêque en matière civile ; en matière criminelle ce privilège n'était accordé qu'aux prêtres et aux diacres. Quant aux clercs inférieurs, ils obtenaient une garantie de procédure qui, tout en restant encore imparfaite, marquait un progrès sur la législation antérieure. C'est sous Charlemagne seulement que l'Église put faire attribuer nettement le privilège du for en matière civile comme en matière criminelle à tous les clercs quel que soit leur rang dans la hiérarchie ecclésiastique. Le Souverain organisa même une juridiction d'appel à deux degrés : appel de l'évêque au métropolitain et du métropolitain au Souverain. L'Église avait atteint son but : elle était en possession du privilège de clergie, d'origine romaine, mais pleinement réalisé en Gaule par Charlemagne.

Il faut savoir gré au distingué Secrétaire de la Société d'Histoire ecclésiastique de France d'avoir mis au point une question très discutée et de l'avoir fait avec une connaissance parfaite des sources et une méthode précise. Son livre est une discussion très serrée des textes, un peu aride par le fait même, mais claire et la plupart du temps décisive.

Mais si grâce au travail de M. Lardé nous sommes à peu près renseignés sur l'histoire du privilège du for jusqu'à Charlemagne, il n'en va plus de même pour les siècles suivants. On ne sait presque rien et il ne sera sans doute jamais facile de savoir grand chose de précis sur le sort de ce privilège durant les Xe, XIe et même XIIe siècles. Ce sera le mérite de M. R. Génestal, directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études d'avoir fait connaître cette histoire depuis le Décret de Gratien jusqu'à la fin du XIVe siècle [1].

L'ouvrage complet comprendra trois volumes; seul le premier a paru. « Préciser pour une époque donnée et pour la France l'étendue du *privilegium fori* et du *privilegium canonis* (du moins pour ce dernier en tant

1. R. Génestal, *Le Privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du XIVe siècle*. Dans *Bibl. de l'Ecole des Hautes Études* ; Sciences Religieuses ; 35e volume. Paris, Leroux, 1921, in-8°, XIX-246 pp.

qu'il fait obstacle à l'action du juge lai), tel est le but du présent travail. » Mais avant d'étudier la nature du privilège, les progrès qu'il a pu réaliser à partir du XIIIe siècle et les causes générales qui les déterminèrent, M. Génestal se contente de chercher ici quels étaient les *privilégiés*, c'est-à-dire ceux qui avaient la qualité de clerc ou qui, bien que laïques, étaient assimilés aux clercs, et pouvaient à des titres divers, invoquer le privilège du for : clercs véritables et assimilés comme les religieux et religieuses, convers, chanoinesses, tiers-ordre, lépreux, femmes des clercs, ermites, Hôtels-Dieu, *familia clericorum*. (ch. I et II).

Avec le chapitre troisième commence en réalité une nouvelle section; elle n'est que marquée par l'auteur et cependant elle s'impose : quels sont parmi les clercs ceux qui sont déchus du privilège de clergie : clercs bigames, clercs mariés, apostats. Cette dernière partie de l'ouvrage de M. Génestal nous a semblé du plus haut intérêt non pas seulement par la méthode de tous points excellente qu'il a employée, mais surtout à cause des multiples renseignements que l'on y trouve sur les métiers les plus variés, sinon les plus nobles de cette société médiévale : histrions, *goliards* etc..

Une des remarques d'ordre général qui se dégage de l'étude du privilège du for après le Décret de Gratien et qui différencie nettement cette période de la précédente, c'est que, entre la juridiction civile et la juridiction ecclésiastique, il n'y a pas, sur cette question, d'opposition de principes comme on est trop porté par un « inconscient anachronisme » à le croire. « Si au XIIIe et au XIVe siècles, on a parfois disputé âprement au clergé sa compétence *ratione materiæ* sur la personne des laïques (douaire, testaments, contrats, usure etc.) le *privilegium fori* est resté inattaqué dans son principe. Les ligues de barons ne l'ont pas contesté et la littérature politique la plus hostile à l'autorité ecclésiastique se garde de mettre en question ses droits sur la personne cléricale » (p. VI).

A première vue, il peut paraître arbitraire de prendre l'année 1400 comme limite des recherches. L'auteur le reconnaît. Il l'explique en faisant remarquer que la période qu'il étudie est « la plus ancienne période fournissant des documents assez abondants pour donner une idée précise de l'institution. D'autre part elle est assez longue pour que l'on puisse déjà y saisir une évolution et en marquer le sens. » Du reste lorsque l'on considère avec quelle minutieuse exactitude l'auteur a étudié les sources — tous les registres du parlement, ceux du conseil ont été examinés — on comprend que le travail eût été trop considérable d'ajouter encore une nouvelle période à celle qui a été si bien étudiée. Souhaitons de voir bientôt paraître la suite de ce beau travail.

Signalons dans le fascicule 54e du *Dictionnaire de théologie* un article synthétique sur les Immunités ecclésiastiques par M. Magnien professeur de droit à l'Institut catholique de Paris.

Monachisme. — L'on sait le beau succès que rencontra le livre de Dom Berlière sur l'ordre monastique des origines au XIIe siècle [1]

1. D. U. Berlière, *L'Ordre Monastique des origines au XIIe siècle*, 2e édition revue et complétée. (Collection « *Pax* »). Paris, Lethielleux, 1921 ; in-12, 276 pp.

où l'auteur, « un des maîtres de l'histoire bénédictine », étudie tour à tour les origines monastiques depuis les solitaires d'Égypte, les missions des moines à l'époque mérovingienne, leur œuvre civilisatrice au point de vue matériel, intellectuel et social, la réforme de Cluny et son influence sur toute l'Église, enfin la fondation de Cîteaux. Ces deux dernières parties sont tout à fait remarquables et l'on ne peut plus s'occuper de l'histoire de l'Église au XIe siècle sans en tenir compte. Aussi depuis longtemps cet ouvrage était-il épuisé. Une deuxième édition vient de paraître. Le texte n'est pas sensiblement modifié mais l'annotation est très riche et mise au courant des recherches les plus récentes. La bibliographie, elle aussi, est plus abondante « mais elle n'est pas complète ; elle le sera, pour autant que faire se peut, dans un *Manuel d'histoire bénédictine*, si les circonstances me permettent de l'achever et de le publier ».

Liturgie. — Les fortes études de Mgr Batiffol sur les origines de l'Église et sur l'Eucharistie avaient forcé le protestantisme libéral à rabattre de ses prétentions premières et même à modifier sur des points essentiels, ses théories sur le Sacrement de nos autels. Mais voici qu'une école nouvelle, celle de Bousset, soulève avec une méthode toute différente — la méthode d'histoire comparée des religions — les mêmes difficultés. Ainsi dans un livre tout récent [1], un disciple fervent de Bousset, M. Gillis WETTER, s'efforce de montrer que notre liturgie eucharistique actuelle, à base de sacrifice, n'est que la déformation fort ancienne d'une liturgie primitive qui avait cours au premier siècle.

Il part de ce principe que pour juger d'une religion, quelle qu'elle soit, il ne suffit pas d'étudier ses représentants les plus marquants, les écrivains par exemple, mais qu'il faut également tâcher d'atteindre la masse profonde des fidèles qui vivent leur foi et l'expriment par des prières et des signes extérieurs de piété, c'est-à-dire par la liturgie. Or, dans les liturgies anciennes des IIIe et IVe siècles, il est possible de démêler sous les formules déjà changées et alourdies par la spéculation dogmatique une forme plus primitive de la croyance populaire à l'Eucharistie. A ce premier stade l'Eucharistie n'est pas encore un sacrifice ; c'est une sorte de manifestation, d'épiphanie et de parousie telle qu'on en trouve dans les mystères païens, où le Seigneur apparaît accompagné de ses anges dans l'assemblée des fidèles réunis pour le repas commun. Ce Seigneur, c'est le Christ crucifié et ressuscité ; aussi les anaphores les plus anciennes célèbrent-elles sa mission rédemptrice et sa glorieuse résurrection. L'Eucharistie est ainsi, pour les premiers chrétiens, la fête de la mort et de la victoire du Seigneur. Ceux qui participent à cette fête, participent également à la vertu de la mort et de la résurrection du Dieu. Le Christ est présent, non par la vertu d'un changement substantiel — le rappel des paroles n'a pas cet effet magique, elles commémorent simplement l'institution — et cependant il est réellement présent dans

1. Gillis P. WETTER, *Altchristliche Liturgien : Das christliche Mysterium, Studie zur Geschichte des Abendmahles*. Göttingen, Vandenhœck u. Ruprecht, 1921, in-8°, VI-196 pp.

l'assemblée, comme il l'était aux disciples d'Emmaüs au moment de la fraction du pain. Cette présence du Seigneur crucifié et ressuscité, cette participation au repas pris avec lui qui est toute l'Eucharistie primitive, réalise entre les fidèles et le Christ une union si étroite qu'elle va chez certains jusqu'aux charismes : ils parlent au nom du Seigneur.

Telle est la thèse exposée par M. Wetter dans la première partie de son ouvrage. Dans une seconde et troisième parties il cherche un confirmatur de ses idées dans les sources non liturgiques : actes de Thomas, Clément d'Alexandrie et dans les écrivains des premiers siècles. Pour l'auteur, saint Jean et saint Paul lui-même témoigneraient clairement en faveur de cette forme primitive de l'Eucharistie. Mais sentant bien tout le paradoxe d'une si audacieuse affirmation, M. Wetter croit la rendre plus acceptable en citant un passage de Loisy qui pourrait bien être le passage inspirateur de toute la thèse : « Les éléments de la cène sont le moyen d'une participation réelle au Christ-esprit, au Christ mort et ressuscité. Comment la chose est possible, une raison un peu exigeante peut se le demander ; mais la foi de Paul ne se le demandait pas ; et c'est pourquoi Paul n'y trouvait aucune difficulté. »

Il est impossible de suivre M. Wetter dans la discussion des nombreux textes recueillis un peu partout dans les anciennes liturgies orientales et occidentales. Il y a là une érudition peu ordinaire. Mais comme tout cela paraît systématique ! On part d'une idée à priori et on veut la trouver partout. Il est difficile également de ne pas être en garde contre ce cumul de citations prises des contextes les plus divers en leur donnant la même signification. Que penser du procédé qui veut éclairer ces réelles difficultés que présentent certains textes à l'aide de doctrines aussi peu connues que les mystères ? Ce ne sont là que des remarques portant sur la méthode ; il serait à désirer qu'un spécialiste catholique reprenne l'étude des textes liturgiques pour montrer tout l'arbitraire des conclusions que l'on en tire.

Tous ceux qui en France s'intéressent aux questions liturgiques seront reconnaissants à Dom André Wilmart d'avoir pris la peine de mettre à leur portée l'étude du savant liturgiste anglais E. Bishop sur le Génie du rite romain [1]. « Cette « lecture » est probablement sous un titre heureux, l'exposé le plus suggestif qu'on ait encore fait de la liturgie et de la messe romaines et l'aperçu le plus judicieux qu'on ait présenté de leur histoire. » Publié une première fois en 1899, le travail de E. Bishop parut en seconde édition en 1902, puis en 1904 ; en 1918 avant de mourir, l'auteur fixait le texte définitif de son ouvrage. C'est ce dernier que D. Wilmart vient de traduire. Traduire, n'est pas le mot juste, car le gracieux petit livre qu'il présente est un véritable travail d'adaptation française d'une pensée « foncièrement et résolûment anglaise ». D. Wilmart qui a vécu dix années durant dans l'intimité du savant anglais et qui est lui-même un liturgiste distingué était tout désigné pour rendre fidèlement la pensée du Maître en l'adaptant au public français. De

1. E. Bishop, *Le Génie du rit romain*. Édition française annotée par Dom A. Wilmart, bénédictin de S. Michel de Farnborough. Paris, Art catholique, 1920; in-12 103 pp.

nombreuses notes, brèves mais très suggestives, donnent les explications indispensables et augmentent encore la valeur du livre. Est-il utile de signaler que la pagination de la table ne correspond pas à celle de l'ouvrage lui-même ?

En 1915, H. A. Wilson publiait une édition du sacramentaire grégorien tel qu'il se présentait au temps de Charlemagne. L'on sait, en effet, que désireux de réformer la liturgie dans son royaume, Charlemagne demanda au pape Hadrien (772-795) de lui faire parvenir le texte liturgique dont on se servait à Rome, et ce pape lui envoya un exemplaire du Sacramentaire composé par Grégoire-le-Grand. Le manuscrit fut déposé à la Bibliothèque du palais à Aix-la-Chapelle ; il devait servir de modèle pour la correction des livres liturgiques déjà existants ; être copié et expédié aux églises du royaume qui en étaient dépourvues. Plusieurs de ces copies sont parvenues jusqu'à nous, et grâce à une comparaison méthodique des exemplaires, il est possible de retrouver le texte primitif du manuscrit d'Aix-la-Chapelle. C'est le mérite de M. Lietzmann d'avoir entrepris ce travail dans un volume qui vient de paraître dans la Collection des « *Liturgiegeschichtliche Quellen* [1] » dirigée par Dom Mohlberg O. S. B.

Tandis que Wilson avait pris pour base de son édition le manuscrit Vat. Reg. 337 et en avait reproduit le texte en renvoyant en notes les variantes du ms. de Cambrai 164 et Vat. Ott. 313, M. Lietzmann, mieux inspiré, distingue deux catégories. La première composée des ms. copiés *immédiatement* sur l'original d'Aix-la-Chapelle ; ils sont facilement reconnaissables à la mention *ex authentico libro bibliothecæ cubiculi scriptim ;* le plus ancien exemplaire connu est celui de Cambrai (p. XVI-XVII). Une seconde série de ms. se reconnaît à deux traits communs : l'absence du mot *ex authentico* dans le titre et l'addition du prologue *Hucusque* ajouté par Alcuin. L'*Ottobonensis* est l'exemplaire le plus autorisé de cette deuxième série (p. XXII). Et voici trouvé le principe critique de l'édition de M. Lietzmann : Toutes les fois que les deux séries indépendantes l'une de l'autre coïncideront, l'on pourra regarder le texte comme conforme à l'original ; y a-t-il divergence entre les deux séries, alors l'on fera appel au Cod. Vat. Reg. 337 à l'Ottob. 313, aux textes imprimés, celui de Pamelius par exemple. On s'inspirera avec prudence des passages parallèles dans les autres sacramentaires.

Malgré tout, cette base de contrôle est assez étroite. Aussi malgré la pénétration critique de M. Lietzmann et un heureux choix dans les variantes et les corrections proposées, son édition reste encore défectueuse. Elle nous donne certainement le texte du ms. d'Aix-la-Chapelle dans toutes ses parties essentielles et dans ses principaux détails, mais il y a aussi des passages obscurs ou incertains qu'une information plus large aurait sans doute fait disparaître. Signalons parmi les heureuses restitutions de l'auteur celle proposée à propos de la fameuse postcommunion de la messe de l'aurore qui, telle que le missel actuel nous la présente, est à peu près intraduisible. Voici la restitution suggérée :

---

1. H. Lietzmann. *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar.* Münster i. W., Aschendorff, 1921 ; in-8°, xlvi-186 pp.

« *Hujus nos, Domine, sacramenti semper natalis instauret, cujus* novitas *singularis humanam reppulit vetustatem.* »

L'année 1922 a vu paraître trois volumes du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* publié sous la direction éclairée du R^me^ Dom F. CABROL et du R. P. dom H. LECLERCQ. On ne peut qu'admirer l'intrépide activité de ce dernier qui, à côté d'autres occupations, trouve encore le temps et les lumières nécessaires pour écrire sur les matières les plus diverses de l'Archéologie et de la Liturgie. Sauf une dizaine d'articles, c'est lui qui a signé les six nouveaux fascicules qui viennent de paraître. Relevons également les études de Dom CABROL sur l'Epiclèse, sur les Fêtes chrétiennes ; de Dom G. GODU sur les Épîtres de la messe. La publication en est arrivée au mot : Fibules.

Sur le point d'envoyer ces pages à l'impression nous recevons l'ouvrage du professeur Jos. DÖLGER sur le poisson, animal sacré dans les anciennes religions et dans le Christianisme [1]. A tous les points de vue ces deux volumes s'annoncent comme remarquables ; nous ne faisons que les signaler aujourd'hui, nous réservant d'en faire une étude approfondie dans notre prochain Bulletin des Institutions.

Le Saulchoir. P.-M. SCHAFF, O. P.

---

1. DR. J. DÖLGER, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum.* Band II : Text, XII-656 pp. ; Band III : Tafeln, CIV pp. Münster i. W., Aschendorff, 1922 ; grand in-8°.

BULLETIN D'APOLOGÉTIQUE [1]

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique [2]. — Le plan et la manière adoptés par les auteurs du dictionnaire sont depuis longtemps connus ; on sait comment ils ont rendu leur travail indispensable à l'apologète, en lui fournissant, plus ou moins élaborés, toujours puisés à bonne source, les innombrables renseignements historiques, psychologiques, philosophiques, etc... dont il a besoin. Dans les trois derniers fasc. on trouvera, parmi beaucoup d'autres, un article du R. P. Y. DE LA BRIÈRE sur la révocation de l'édit de Nantes : après avoir raconté les événements, l'auteur avec beaucoup de sagacité et de sagesse apprécie les responsabilités ; dans toute la mesure où la révocation de l'édit fut un acte malheureux, l'explication fondamentale en est fournie par les conceptions politiques alors régnantes dans toute l'Europe, catholique et protestante ; un article ,un traité plutôt sur la Papauté ; le sujet, comme on pouvait s'y attendre, est traité à fond, et rien de ce qui intéresse l'apologétique n'y est oublié. Le R. P. Y. de la Brière étudie la primauté de saint Pierre dans le N. T. Après avoir décrit la place de saint Pierre parmi les apôtres, il soumet à une critique serrée et concluante les textes qui prouvent la primauté, notamment le texte *Tu es Petrus*. M. A. d'ALÈS continue la preuve ; appuyé sur une documentation historique abondante et sûre, il montre comment le développement des faits répond aux intentions de N.-S. et comment l'affirmation de plus en plus appuyée et précisée de la monarchie pontificale est appelée, dès les premiers siècles, par l'aspiration de l'église universelle vers l'unité qu'a voulue le Christ. Aspirations chrétiennes, aspirations humaines, à tout cela à la fois répond ce grand fait humain qu'est la papauté ; c'est, en somme, ce qu'établit le R. P. NEYRON qui conclut : nul ne saurait contester aujourd'hui que la Papauté jouisse d'un prestige incomparable dans le monde entier. Parmi les privilèges du Pape nul n'attire plus le regard et ne soulève plus de questions que celui de l'infaillibilité : aussi le R. P. HARENT lui consacre-t-il un article très fouillé, très documenté, exhaustif, pourrait-on dire. Dans le fasc. XVIII, le R. P. PRAT écrit l'article sur saint Paul. Il l'écrit d'un point de vue strictement apologétique. Il se propose d'étudier les principales déformations infligées à la pensée de l'Apôtre par une critique prévenue ou

1. On trouvera dans le présent bulletin le résumé d'ouvrages pris dans la production apologétique des deux dernières années, production un peu ralentie, semble-t-il : doit-on le regretter, faut-il s'en réjouir ? l'attention et le travail des « hiérologues » paraissent attirés plutôt par la psychologie religieuse et l'histoire des religions que par l'apologétique proprement dite.

2. Paris, Beauchesne, Fasc. XVI, 1920 ; XVII, 1921 ; XVIII, 1922.

peu clairvoyante. Et sur ce sujet (description du *paulinisme*, explication des différences entre Paul et Jésus, sources de la pensée de saint Paul) il dit, avec concision, avec compétence, tout ce que l'apologète souhaite de savoir. En étudiant la genèse psychologique du paulinisme, l'auteur est amené à étudier le miracle de la conversion de saint Paul. Ce fait, si souvent utilisé par l'apologétique, ne méritait-il pas un examen, on ne dit pas plus juste, et plus critique, mais plus développé et plus approfondi ? Le R. P. X. LE BACHELET écrit l'article sur le péché originel. Il expose la doctrine catholique et résout les objections qu'on lui oppose. Il en résout 12. Fond et forme, c'est tout classique.

Manuels. — Il n'a point, croyons-nous, paru d'ouvrage d'ensemble qui égale en importance le *De Revelatione* [1] dont le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE a donné une seconde édition : « *emendata* », dit-il. Assez peu, à vrai dire. Le changement se traduit par une différence comme imperceptible de pagination : 3, 4, 5, (1re édition) ; 3, 4, 4 bis, 4 ter, 5, (2e édition). Dans ces premières pages de la seconde édition, l'auteur précise son idée sur la nature et la méthode de l'apologétique.

Mais l'essentiel de sa conception demeure. Même manière de poser le problème. L'apologétique est-elle le sommet de la philosophie chrétienne, et comme une Philosophie de la religion, ou bien est-elle le commencement de la théologie, c'est-à-dire une théologie fondamentale ? Il ne s'agit point ici seulement d'une étiquette ; l'auteur le fait avec raison remarquer, il y va de la méthode et du sens même de l'apologétique. Même manière de poser le problème, malgré les précisions que le R. P. apporte à sa notion de la Philosophie religieuse. D'après quelques auteurs récents, écrit-il, l'apologétique est une manière de Philosophie religieuse qui, après *la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme*, etc... [2]. Tel serait donc l'objet assigné à la Philosophie religieuse. On pourrait ajouter : démonstration du devoir qui incombe à l'homme comme tel de rechercher et de pratiquer la vraie religion. De cette Philosophie religieuse l'auteur écrit, dans ses deux éditions : « *ou plutôt, comme le disent souvent les protestants libéraux, une philosophie de la religion, une recherche philosophique sur la religion, un essai sur la religion* ». Voudrait-on insinuer que la Philosophie religieuse est d'essence protestante et qu'on ne peut défendre la conception rationnelle de l'apologétique sans être soupçonné de protestantisme libéral ? La Philosophie religieuse, comme telle, pourvu qu'elle soit correctement définie et étudiée, n'est ni protestante, ni catholique, elle est humaine, comme la Philosophie dont elle est une partie intégrante. Quant à l'apologétique, les auteurs auxquels le R. P. G.-L. fait allusion ne la confondent point avec la Philosophie religieuse. Il s'en rend compte puisqu'il ajoute, dans la 2e édit. : « une manière de Philosophie religieuse qui, après la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, *prouverait... l'origine divine*

1. Reg. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*. Rome, Ferrari ; Paris, Gabalda, 2e édition 1921 ; 2 vol. gr. in-8° de XVI-564 et 490 pp.

2. *Ouv. cit.*, p. 2.

du Christianisme et de l'Église catholique. » Ce sont là deux objets bien différents. La Philosophie étudie la Religion qui serait la vraie si l'homme était dans l'ordre naturel ; l'apologétique étudie la Religion qui est la vraie puisque l'homme est dans l'ordre surnaturel. Entre les deux il y a toute la question du surnaturel : c'est un abîme. Non seulement, pour les apologètes auxquels le R. P. G.-L. s'attaque, l'objet de l'apologétique n'est pas l'objet de la Philosophie religieuse, mais ils ne prétendent point soumettre l'Apologétique à la Philosophie. Pourquoi veut-on que l'Apologétique soit soumise ou à la Philosophie, ou à la Théologie ? Pourquoi ne serait-elle pas autonome, soumise non à une autre science, mais à son objet ? On pourrait dire tout aussi justement que, sans se soumettre ni la Philosophie, ni moins encore la Théologie, l'Apologétique est Pré-philosophique et Pré-théologique (si on parle de priorité de nature et d'objet, non de genèse) puisque toute la question pour l'apologète est de savoir si la vue réelle du monde et l'organisation réelle de la vie sont d'essence philosophique ou d'essence théologique. Posé de la même manière au fond, le problème reçoit dans les deux éditions la même solution. « L'apologétique classique et traditionnelle est plus qu'une juxtaposition d'arguments philosophico-historiques destinés à prouver la crédibilité de la prédication évangélique. Elle a son ordre, son unité, sa hauteur, sa profondeur. » Certes, et tout apologète qui se respecte en conviendra, tout en se rendant compte qu'il est bien difficile d'atteindre à ce bel ordre et à cette complète unité. Mais nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'admettre avec notre auteur : « Elle n'a point ces perfections qui lui sont dues si elle n'est dirigée de haut à sa fin supérieure par la foi, et cela positivement. » Nous pensons tout aussi orthodoxe et plus fondée en raison la méthode que le R. P. G.-L. critique. Il en donne une juste idée quand il écrit : « L'apologétique, tout comme la philosophie est sous la direction extrinsèque de la Foi » ; et une qui n'est point vraie quand il dit : « l'apologétique est une manière de Philosophie religieuse qui prouverait... d'une manière purement rationnelle et *sans direction supérieure* » [1]. Que l'auteur, dont nous admirons la puissante construction, veuille bien nous pardonner l'insistance de la critique. Il sait bien et il dit [2] l'importance du débat. Il s'agit en somme de la nature même de l'apologétique, et donc, au fond, de sa valeur probante et aussi, ajouterons-nous, de ses possibilités d'adaptation et de renouvellement.

Tout, dans le manuel de M. l'abbé A. Boulenger [3], est fait pour donner une impression d'ordre et de clarté. Divisions claires, définitions claires, argumentations claires. Toute la matière apologétique, et au-delà, est contenue et résumée dans ce volume. L'auteur commence par le problème de la certitude pour aboutir à la démonstration catholique. Il passe par tous les intermédiaires : préambules rationnels de la Foi (Dieu, l'homme, rapports de Dieu et de l'homme) ; recherche de la vraie

1. *Ouv. cit.* p. 2.

2. *Ouv. cit.* p. 4ter.

3. A. Boulenger, *Manuel d'Apologétique.* Paris et Lyon, Vitte, 1920 ; in-12 de 488 pp.

religion (fausseté des religions non chrétiennes; vérité du christianisme); démonstration catholique (recherche de la vraie église, constitution de l'Église, apologie de l'Église.) Les chapitres commencent par un tableau synoptique où tout le développement est visible d'un regard ; ils se terminent par de soigneuses bibliographies qui permettront aux élèves de compléter l'enseignement forcément rudimentaire du traité. La documentation de l'auteur est de bon aloi. C'est un bon et solide manuel.

L'Apologétique du R. P. H. Felder O. M. Cap. [1] se développe, elle aussi, selon le plan « classique ». Ce n'est point un ouvrage improvisé. Il se présente comme le fruit de 25 années d'enseignement. Cette longue maturation donne au travail du R. P. F. une clarté et une plénitude de sens qui sont une jouissance pour l'esprit. L'auteur définit d'abord sa méthode. « Apologetica, sive Theologia fundamentalis », écrit-il ; et encore : « Theologia apologetica. » Ces expressions feraient croire que pour lui l'apologétique est partie intégrante de la théologie. Non pourtant. L'apologétique est une science rationnelle : « ne in circulum vitiosum incidat, materias suas non ad lumen revelationis considerare, sed meræ rationis ope investigare [2]... Objectum formale apologeticæ est ratio naturalis » [3] ; et un peu plus loin, il revendique pour l'apologétique l'autonomie : « apologetica est scientia sui generis, distincta ab omnibus disciplinis tam profanis quam theologicis ». L'auteur divise son ouvrage en deux parties, correspondantes à ses deux volumes. *Démonstration chrétienne.* Le dernier effort de la Philosophie est la démonstration de la religion naturelle. Le premier effort de l'apologétique est de rechercher la religion révélée. Et cela d'une double manière : rationnellement : c'est l'étude de la théorie de la révélation ; historiquement : c'est l'étude du fait de la révélation. L'auteur fait successivement ces deux études. Il réduit la seconde à la démonstration de la divinité du Christ : il est vrai que cette démonstration est capitale et qu'elle est ici bien conduite. *Démonstration catholique.* L'exposé est ici plus touffu, moins logique. Apologétique et théologie sont parfois confondues. L'auteur divise cette partie de l'ouvrage en trois parties. L'institution de l'Église par N.-S., la constitution de l'Église, la recherche de l'Église, c'est-à-dire la théorie et l'application des notes. Tout cela constitue une première section qui est proprement la démonstration catholique. L'auteur ajoute à cette apologétique de l'Église un traité complet *De locis.* Ce que le R. P. F. écrit est solide, clair, bien informé, d'une langue harmonieuse et un peu oratoire (même dans les questions difficiles on le lit sans fatigue). Il n'écrit pas tout. L'apologétique interne est absente de son œuvre. Il lui est nettement antipathique. « Criteria inepta », dit-il [4]. Ces critères « non aptes » sont le sentimentalisme apologétique des protestants qui ne mène qu'au subjectivisme, et l'immanentisme apologétique des modernistes, qui n'établit pas la révélation mais la détruit en en faisant une exigence

1. Dr Hil. Felder. *Apologetica,* Paderborn, Schoeningh ; Rome, Pustet, 1920 ; 2 vol. in-8° de VI-278 et VIII-359 pp.

2. *Ouv. cit.* p. 13-14.

3. *Ouv. cit.* p. 15.

4. *Ouv. cit.* I. p. 60 et suiv.

de nature. Voilà tout de même un jugement bien sommaire sur l'œuvre des Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière, « viri quidam catholici » — et de Loisy, Blondel, Laberthonnière, Tyrrell — qualifiés en bloc de « auctores modernistæ ». Téméraire accusation contre laquelle M. Blondel, on le sait, proteste avec indignation. Décidément il valait mieux ne point du tout parler de cette partie de l'apologétique, si c'était pour en dire cela. De plus quelques thèses auraient pu être plus poussées et plus approfondies, par exemple, la thèse sur la constatation du miracle [1]. Ces défauts prouvent ce que l'on savait par bien d'autres exemples: la difficulté pour un seul auteur de mener à bien cette entreprise difficile qu'est la construction d'un traité d'apologétique.

Le plan suivi par le Dr Étienne SZYDELSKI [2], professeur d'apologétique et d'histoire des religions à l'université de Lemberg, est le plan habituel. *La religion en général.* L'auteur sait bien que ce traité relèverait plutôt de la philosophie religieuse, mais il l'introduit ici néanmoins, parce que, dit-il, et non sans raison, rares sont les professeurs de philosophie qui fournissent à leurs étudiants ces notions indispensables au point de départ de l'apologétique [3]. *De la divine mission et de la divinité de J.-C. De la vraie Église de J.-C. Les lieux théologiques.* M. E. S. s'appuie sur une abondante érudition. Il cite beaucoup et de bons auteurs. Il en appelle fréquemment aux faits, ce qui par moments donne à son livre comme un aspect d'enquête. Si l'ouvrage n'a pas le mérite de la nouveauté, du moins il a celui de bien exposer et synthétiser ce que l'on savait. Il laisse de côté toutefois l'apologétique interne, et c'est une lacune. Sans elle, croyons-nous, il n'y a point d'apologétique intégrale.

Le souci de la forme ne gâte rien, même quand on écrit d'apologétique : il est de mise si l'on écrit pour des jeunes. C'est le cas de M. l'abbé P. BUYSSE [4]. Encore faut-il que la truculence du style et l'abondance des ornements littéraires ne voilent point la simplicité et la claire austérité de la doctrine. M. P. B. a tout de même mis trop de littérature dans son exposé. Mais la doctrine est solide et juste. C'est d'ailleurs, adaptée et appliquée, la doctrine du P. de Poulpiquet auquel l'ouvrage est dédié et dont l'auteur se dit le disciple. On sait combien le P. de Poulpiquet tenait à l'apologétique interne, et quelle place il lui accordait dans son enseignement. M. P. B. s'en est heureusement souvenu. Il ajoute d'ailleurs, à la doctrine du maître, son tour personnel, qui n'est pas que dans le style.

Voici un tout petit volume [5], qui sera le bienvenu de ceux qui ont à subir ou à faire subir un examen. L'apologétique y est mise en menus et

---

1. *Ouv. cit.* I, p. 78 à 83.

2. Steph. SZYDELSKI, *Prolegomena ad sanam theologiam*, Lemberg, Drukarni, 1920. 2 vol. in-8° de 522 et 410 pp.

3. *Ouv. cit.* p. 6.

4. P. BUYSSE, *Vers la croyance*. Bruxelles, L'action catholique, 1921 ; in-8° de IX-300 pp.

5. P. Virg. WASS, *Repetitorium theologiae fundamentalis*. Innsbruck, Rauch, 1921 ; in-16 de 328 pp.

clairs résumés et en tableaux synoptiques. Ainsi triturée, quel élève ne la retiendrait ? Bien entendu l'ouvrage, original au moins quant à la forme, du R. P. WASS, O. M. Cap. sera utile principalement à ceux qui ont étudié l'apologétique dans des traités plus développés. C'est pour eux d'ailleurs qu'il est fait. Comme les ouvrages précédents il suit le plan classique : démonstration religieuse, démonstration chrétienne, démonstration catholique.

Ouvrages divers. — De plus en plus l'apologète a à compter avec ces nouvelles et passionnantes sciences que sont l'histoire des religions, la psychologie religieuse, etc... Mais les préoccupations nouvelles ne sauraient lui faire oublier les anciennes luttes et il ne peut se désintéresser du progrès des sciences naturelles. C'est pourquoi M. l'abbé SENDERENS [1] a été heureusement inspiré en refaisant l'ouvrage vieilli de Mgr DUILHÉ DE SAINT-PROJET. Depuis 1885, date de la 1re édition de l'*Apologie scientifique*, les sciences ont progressé. Ou plutôt, c'est la position même des problèmes scientifiques qui a changé. Elle change continuellement. C'est pourquoi l'œuvre de Mgr. de S. P. se modifie d'édition en édition. L'édition de 1921 corrige et complète l'édition de 1908, qui corrige l'édition de 1903, laquelle était le premier remaniement tenté par M. S. La célèbre apologie est trop connue pour qu'il soit utile d'en résumer le plan et la doctrine, et trop appréciée pour qu'il soit nécessaire d'en recommander la lecture aux apologètes.

La Société d'édition *Vita e Pensiero* publie, sous la direction du R. P. GEMELLI, une Collection d'*Essais Apologétiques* qui rencontre dans les milieux italiens le plus excellent accueil. Le premier volume est de M. Francesco OLGIATI [2]. Sous ce titre général *Religione e Vita*, il comprend toute une série de monographies sur les points que voici : Le Catéchisme de Serradi et l'Apologétique populaire ; le dilettantisme de Renan ; Nicolas Simon et l'Eucharistie ; l'Anarchie ; Robert Argidò et les scandales ecclésiastiques ; la prétendue imbécillité de saint Louis de Gonzague et la théorie pédagogique de Förster ; la morale du désintéressement chez Marc-Aurèle et chez Kant ; le problème de la douleur chez le Bouddha, chez Schopenhauer et chez Leopardi. Le second et le troisième volumes de ces Essais, intitulés respectivement *Religione e Scienza, Scienza ed Apologetica* [3], portent la signature du R. P. Gemelli. Le premier de ces deux ouvrages commence par étudier de façon théorique et générale les rapports de la religion et de la science. Mais tout aussitôt il passe à l'examen de problèmes particuliers : l'intelligence des animaux ; les miracles de la biologie ; spirites et spiritisme ; la diffusion d'une épidémie par la pratique religieuse (la peste de Milan au

1. M. l'abbé SENDERENS. *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, d'après l'ouvrage de Mgr DUILHÉ DE SAINT-PROJET, Paris, de Gigord ; Toulouse, Privat, 1921 ; in-12 de XX-492 pp.

2. Francesco OLGIATI, *Religione e Vita*. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero » ; 1922 (4e éd.) ; in-16, VII-326 pp.

3. Agostino GEMELLI, O. F. M., *Religione e Scienza* ; 1920, in-16, XII-348 pp. ; *Scienza ed Apologetica* ; 1920, in-16, XII-360 pp.

temps de saint Charles Borromée) ; le procès et la condamnation de Galilée. L'ouvrage suivant aborde tour à tour ces questions-ci : névrose et sainteté ; la faillite de la psychologie expérimentale dans l'étude du mysticisme ; la suggestion et l'hystérie dans les guérisons miraculeuses ; l'Eucharistie et Lourdes ; les prohibitions alimentaires des Hébreux et l'origine du jeûne ecclésiastique ; l'éducation du caractère et les résultats de la psychologie moderne ; considérations autour du problème de l'origine de l'homme ; l'intelligence des singes ; l'intelligence de l'homme primitif.

Le simple énoncé de ces sujets dit assez l'abondance et la variété d'une pareille matière apologétique. L'on peut d'abord en demeurer surpris, prendre même quelque ombrage d'une activité scientifique que l'on voit se disperser de la sorte. Les auteurs ont prévu qu'on leur chercherait cette querelle. Aussi ont-ils bien soin de nous avertir, en de vives et suggestives préfaces, que leurs Essais ne sont disparates qu'en apparence et qu'un fil idéal les joint solidement les uns aux autres. Si diverses qu'elles soient, leurs études n'ont pas été poursuivies au hasard, ni réunies sans dessein. Leur procédé même, qui s'attache à ne rien traiter que dans le détail, de manière à n'avancer que par des monographies successives, dénote toute une méthode et tout un programme. M. O. et le R. P. G. s'en expliquent à tour de rôle, dans une belle ardeur d'initiative et d'entreprise qui leur fait certainement grand honneur. Ils sont en réaction avouée contre une certaine façon d'apologétique, celle qui se complaît en des vues d'ensemble, en de grandes synthèses de doctrine ou d'histoire, en des concordances approximatives : ce genre leur semble plus facile et brillant qu'il ne peut être scientifique ni sérieusement efficace. Leurs ambitions, à eux, sont tout autres, plus modestes peut-être, mais plus sûres. Au lieu de s'égarer sur les infiniment grands, leur regard s'applique de préférence aux infiniment petits. C'est, comme ils disent, du travail au microscope. Ils voudraient que chaque savant s'y livrât dans le champ de ses propres recherches et suivant sa spécialité, et que l'œuvre apologétique se composât seulement d'études particulières, minutieusement et savamment conduites. C'est d'après cette méthode que sont conçus les Essais.

De plus, il est indéniable qu'un même esprit les anime et lui assure, de ce chef, plus d'unité qu'il n'y paraît. Le but de l'apologétique, écrit le R. P. G., est la démonstration scientifique de la crédibilité du dogme. Et si l'on veut connaître à cet égard toute sa pensée, il faut lire, avec ses deux préfaces, le premier chapitre de son livre « Religion et Science ». Le R. P. G. s'y exprime avec beaucoup de force et de netteté. Il est temps d'en finir, déclare-t-il en substance, avec les soi-disant conflits de l'esprit scientifique et de l'esprit de foi ; c'est une véritable outrecuidance de se persuader qu'on ne saurait prétendre à l'un sans renoncer à l'autre. Au contraire, une intelligence bien faite doit chercher à se donner de l'univers une vision intégrale. Or il y a dans la réalité autre chose que le monde de la nature ; il y a aussi le monde spirituel, et encore l'ordre surnaturel. Ce n'est pas faire preuve de beaucoup d'esprit positif que de se fermer, par parti-pris, l'un ou l'autre de ces domaines. Sans doute il faut se garder de les confondre ou de se figurer que l'on puisse

porter de l'un à l'autre une même investigation. Mais, tout en conservant à chacun d'eux son autonomie et aussi son rang, il faut se garder de croire qu'ils puissent plus difficilement se concilier dans les préoccupations des chercheurs et des penseurs qu'ils ne s'accordent dans la réalité. C'est à revendiquer effectivement, sur des points bien définis, ces harmonies profondes de la science et de la foi que s'essayent le R. P. G. et son école ; ils le font avec une originalité et une compétence que personne ne pourra leur contester.

Comme il ne nous est pas possible de les suivre de point en point, nous nous bornerons à signaler celles de leurs études qui nous ont paru d'un intérêt plus spécifiquement apologétique. C'est, d'ailleurs, sans préjudice de ce qui se peut également rencontrer dans les autres.

L'on sait que le R. P. G. s'est beaucoup occupé des événements de Lourdes. Les connaissances spéciales qu'il possède des choses de la médecine et de tout ce qui touche à la psychophysiologie, jointes à une philosophie très avisée, lui confèrent, en cette matière toujours délicate, une grande autorité. Aussi l'on est heureux d'avoir son avis sur le rôle que peuvent jouer la suggestion et l'hystérie dans les guérisons miraculeuses. Le R. P. G. connaît très bien les faits ; il est au courant de tout ce qui s'est dit ou écrit là-dessus. Il exerce sur tout cela une critique rigoureuse, à laquelle n'échappe pas le livre de Bertrin. Mais on n'en a que plus de sécurité à partager la manière de voir du R. P. G. Les guérisons miraculeuses présentent, selon lui, des signes qui ne permettent pas de les confondre avec celles que l'on obtient chez les hystériques par le moyen de la suggestion. Dans un ordre tout voisin de recherches, l'apologète fera son profit d'une autre étude du R. P. G. (au 2e vol. de la Collection) sur les prétendus miracles de la biologie. Si la culture, en dehors de l'organisme, de certains tissus, voire de certains organes, avait fait espérer que l'on pût fabriquer de la vie sans recourir à un principe vivant, les résultats qu'analyse le R. P. G. montrent que nous sommes encore loin de compte, et qu'il serait bien chimérique de tenir pour un vrai phénomène vital ce qui n'en est qu'une certaine survivance physico-chimique. Nous croyons, sauf meilleur avis, que le R. P. G. est très expert en ces sortes d'examens. Nous l'écoutons volontiers. De même, l'étude qu'il fait du spiritisme nous paraît très pénétrante : le R. P. se demande premièrement quelle est la psychologie des spirites et quelle réalité l'on peut accorder aux phénomènes spirites ; et c'est seulement après cela qu'il tâche de discerner les éléments qui les expliquent, et s'ils sont d'ordre préternaturel ou s'ils sont simplement naturels.

Deux chapitres du R. P. G. (au 3e vol. de la Collection), sur les faits extraordinaires de la vie mystique, et un de M. O. sur le cas de saint Louis de Gonzague sont de fins modèles de la manière dont il convient d'employer à l'étude apologétique de la sainteté les procédés de la psychologie expérimentale, et, au besoin, ceux de l'histoire. M. O. qui ne paraît pas avoir de compétences aussi spéciales que son maître le P. G., apporte en compensation un remarquable esprit de finesse, et cela fait de lui un excellent analyste de la vie morale et religieuse. Notons encore, du même auteur, deux études fort curieuses concernant l'usage populaire de l'apologétique. M. O. sait tirer parti, très adroitement, des habiletés

de la propagande doctrinale organisée par M. Serrati nommément, en faveur du rationalisme ; il examine de près la façon dont M. Ardigò a exploité les scandales ecclésiastiques au bénéfice d'une morale positiviste. Ce sont deux chapitres où l'on trouvera de précieuses observations et toutes sortes de vues ingénieuses.

La condamnation de Galilée, déclare le R. P. G., reste le cheval de bataille de l'anticléricalisme. Le dernier chapitre de *Religion et Science* nous offre un excellent exposé de ce problème d'histoire, tout appuyé sur les documents. Il faut indiquer sur cette même question une étude plus complète par Mons. Rodolfo MAIOCCHI [1]. Toutes les péripéties de ce « douloureux épisode » y sont retracées avec une parfaite impartialité et d'après les meilleures sources. Le travail historique y est, presque partout, de première main. Des citations nombreuses et bien choisies, tirées des œuvres mêmes de Galilée, font revivre sous nos yeux la physionomie véritable de cet homme, qu'on finirait par ne plus bien distinguer, tellement il s'est fait de polémique autour de lui. M. M. a su s'élever au-dessus de cette agitation troublante et se tenir dans une sérénité qui n'est pas sans mérite.

Pareillement M. C. WILLEMS, professeur au grand séminaire de Trèves, reprend la biographie de Galilée et l'histoire de son conflit avec le Saint-Office ; puis il précise la leçon qui s'en dégage pour la foi, pour la science et pour la théorie de la connaissance [2]. Leçon de modestie à tous égards. Car de part et d'autre, la discussion ne portait que sur des apparences, par la faute, ici, d'une exégèse trop étroite, et, là, d'une science trop ambitieuse. M. W. eût peut-être nuancé ce jugement s'il eût pris connaissance des travaux de Duhem sur Galilée.

Le cinquième volume des Essais est du R. P. Emilio CHIOCCHETTI, sous ce titre : *Religione e Filosofia* 3. Il contient notamment une étude sur les sources du modernisme philosophique ; une autre, sur la théosophie. Dans cette apologétique en collaboration, le R. P. C. fournit sa part spéciale, qui est celle du philosophe.

Un même esprit anime en effet les ouvrages et les articles de cette collection qu'on vient de résumer. Un même esprit plutôt qu'une méthode rigoureuse. Et sans doute tout n'est point dans la rigueur de la méthode. Encore faut-il constater que cette question est d'importance et offre un grand intérêt. Les ouvrages suivants nous y ramènent. Il s'agit de Pascal et de son apologétique.

Voici tout d'abord une brochure de M. Arnold REYMOND 4, doyen de la Faculté des Lettres de Neufchâtel. Pascal, est aux yeux de M. R., la plus parfaite réalisation de l'apologétique. Si le christianisme est

1. Mons. R. MAIOCCHI, *Galileo e la sua Condanna*. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1919 ; in-16, 224 pp.

2. C. WILLEMS, *Die Galileifrage. Ihre Bedeutung für Glauben und Wissen*. Trier, Paulinus Druckerei, s. d. (1919), in-8, 31 pp.

3. R. P. Émilio CHIOCCHETTI, O. F. M., *Religione e Filosofia* ; 1921, in-16, VIII-232 pp.

4. M. Arnold REYMOND, *Pascal et l'Apologétique chrétienne* (Extrait de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 35, juin-juillet 1920). Lausanne, Édition La concorde, 1920, 49 pp.

réellement croyable, nul mieux que ce grand et fervent génie n'a de quoi nous le faire croire. Si Pascal a échoué dans sa tentative, c'est que le christianisme a irrémédiablement vécu. Disons-le de suite : attacher ainsi la valeur et presque le sort de l'institution chrétienne à ce seul homme dénote une certaine outrance d'admiration qui l'eût sans doute scandalisé lui-même. D'ailleurs dans cette manière de formuler ce problème il y a un subtil danger : on magnifie, on surfait Pascal : n'est-ce point parce qu'on espère, inconsciemment, l'ayant pris en défaut, conclure : voyez, même lui ne prouve rien. M. A. R. n'entre pas tout à fait dans cette manière d'envisager le problème ; seulement, dit-il, si on ne veut pas suivre jusqu'au bout les conclusions de l'impitoyable logique pascalienne, où faut-il s'arrêter ? D'une manière générale, il y a dans toute apologétique chrétienne une insoluble contradiction. Et Pascal a fort bien aperçu cette redoutable opposition qu'il y a dans le christianisme entre l'aspect contingent, relatif, qui s'attache à tout fait historique, et le caractère absolu, définitif que la vérité chrétienne prétend revêtir tout en restant étroitement liée à ce fait historique. Quelle est donc la portée de l'Apologétique des *Pensées*, ? M. R. essaye de le préciser, non sans montrer, avec un sens parfait de la psychologie et de l'histoire, ce qu'il y a de délicat, notamment pour un protestant, dans l'exégèse d'un Pascal. Après avoir rappelé brièvement mais avec une netteté remarquable quelles étaient les préoccupations religieuses et philosophiques au temps de Pascal, puis quelles furent les méditations de celui-ci sur la science et sur la philosophie, M. R. aborde le problème de la méthode apologétique. Il s'inspire en cette étude des travaux de E. Boutroux, de F. Strowski, de V. Giraud et de Brunschvicg et n'y ajoute rien de nouveau ni de personnel, sinon ses propres conclusions. Par son appel constant à l'expérience interne et à l'expérience historique, Pascal a inauguré une méthode qui est la méthode moderne par excellence. Rejoignant en ceci les penseurs qui ont le plus profondément médité sur le sens de la vie humaine, Platon par exemple ou Spinoza, Pascal préconise et opère un renversement dans l'ordre accoutumé des connaissances. Ce recours à l'expérience interne et à l'intuition est de plus en plus d'accord avec les tendances de la pensée moderne — M. R. convient aussi que c'est éternel. — Bergson n'a fait que reprendre avec beaucoup moins de profondeur la tentative de Pascal. Car celui-ci n'abandonne la raison que pour s'élever à un ordre de réalités qui la dépassent, celui-là pour retourner aux obscures spontanéités qui la subjuguent, dit toujours M. R.

Mais si la méthode est bonne, étant bien moderne, peut-on admettre aussi toutes les bases de l'argumentation ? L'apologétique pascalienne s'appuie d'aplomb sur la notion du péché originel. Or sur ce point « la pensée moderne » est en train d'évoluer profondément. M. R. juge que les sciences géologiques et naturelles ont montré qu'un état d'innocence a été chose impossible dans les débuts de l'humanité ; un péché aussi grave que celui d'Adam, encore plus. Notre espèce, à ses origines, fut faible, malheureuse et souffrante, mais pas coupable, du moins pas si coupable. Veut-on s'expliquer la déchéance en considérant, non plus le passé, mais l'avenir indéfiniment perfectible de l'humanité ? Ce n'est

pas plus conciliable avec la doctrine traditionnelle du péché de nature et de l'expiation. En conséquence, cette doctrine du salut devra se modifier pour « faire place à des croyances, à des attitudes plus en harmonie avec nos expériences morales et nos connaissances scientifiques. » Mais ce n'est pas la première fois que la croyance évolue si radicalement, (et M. R. pense ici à la Parousie), sans s'en trouver amoindrie ni périmée. « L'espérance chrétienne se transformera profondément peut-être ; elle ne disparaîtra pas ; au contraire, elle se spiritualisera. »

Restent les preuves historiques qui sont l'autre fondement de l'apologétique de Pascal. Là aussi, changement radical. Puisque la « pensée moderne » ne croit plus aux prophètes ni aux miracles au sens où Pascal l'entendait, il faut bien que la foi se plie, sur ce point encore, aux exigences nouvelles. M. R. maintient cependant que le chrétien ne peut pas, au nom même de sa foi et de ses espérances, renoncer à croire que Dieu exerce réellement une action dans sa vie personnelle comme dans l'histoire du monde. Seulement le mode de cette action est autre que celui décrit par Pascal, comme le prouve une étude historique approfondie. Alors, que reste-t-il à l'apologiste du christianisme ? L'Église et les chrétiens, conclut M. R., et c'est aujourd'hui le seul vrai miracle. « A un moment où l'argent est la seule valeur devant laquelle chacun s'incline, le vrai miracle serait l'existence d'hommes désintéressés et dont toute la vie trahirait la réalité de l'invisible. Si l'Église et les chrétiens ne peuvent être ce miracle, c'est qu'alors le christianisme aurait définitivement vécu et que l'apologétique de Pascal en serait le chant du cygne. »

Dans la grandiose construction de Pascal, en même temps que la valeur générale de la méthode, un détail paraît intéresser spécialement certains auteurs, l'argument du pari. « A ces pages mystérieuses et paradoxales, la pensée moderne revient sans cesse, après avoir été rebutée, comme le papillon à la flamme ; or c'est une question de savoir si elles éclairent ou si elles brûlent. » Pour le R. P. A. Valensin [1] elles éclairent. L'argumentation de Pascal est rigoureuse. Si elle ne porte pas toujours contre le libertin, la cause en est dans la mauvaise conscience de celui-ci. Toute la force de l'argument est en ceci : la Foi me demande de sacrifier peu pour gagner l'infini. Or, pour le libertin, ce peu, ce bien créé à sacrifier est devenu, dans sa conscience faussée, le bien infini. L'argumentation de Pascal est donc triomphante, car pour elle c'est également réussir de convaincre celui qui l'écoute, ou de le condamner.

De ce même argument du *Pari*, il paraît chez Beauchesne une petite édition du texte de Pascal, avec un Discours critique par M. Clément Besse, professeur à l'Institut catholique de Paris [2].

Le *Pari* est une pièce de l'œuvre pascalienne qui a été à la fois très célébrée et très calomniée, peut-être précisément parce qu'ellle est mal comprise. « En résumé, dit ici le critique, le *Pari* nous apparaît comme une ruse de croyant par laquelle il s'enchante lui-même. » Un homme

1. A. Valensin, *Le pari de Pascal*, au mot *Pascal* du *Dict. apol. de la F. C.*, Fasc. XVII, col. 1582.

2. Blaise Pascal, *Le Pari*, avec un *Discours critique* par Clément Besse. Paris, Beauchesne, 1922 ; in-16, 70 pp.

vraiment indécis n'y aurait pas recours, et sur de francs incrédules il ne ferait qu'un mauvais effet. « Ce jeu d'esprit n'a de sens et d'intérêt que pour celui dont la vie intérieure est unifiée depuis longtemps et solidement établie dans la foi. Un doute peut l'assaillir, et s'emparer un instant de lui. Mais les assises de sa mentalité habituelle, inconsciente, ne sont pas touchées par cette agitation de surface. Et au contraire le doute, venant à les heurter, rebondira, mué en assentiments, en preuves, en déclarations de foi d'une plus belle violence. C'est tout à fait le cas de Pascal. Il invente des preuves nouvelles, non pour s'assurer lui-même contre une défaillance possible de sa foi, mais pour la satisfaction de multiplier, jusqu'au rassasiement, la joie de croire. » « C'est une question de savoir si ces pages éclairent ou brûlent. » Elles éclairent, dit le P. Valensin. Elles brûlent, semble dire M. Besse. Qui a raison ?

II. — APOLOGÉTIQUE DOCTRINALE.

A la méthode apologétique qu'il critique avec tant de persistance, le R. P. Garrigou-Lagrange reproche, on l'a vu plus haut, de ne présenter qu'une collection d'arguments philosophico-historiques sans lien et sans unité. Le plan ébauché par le P. de Poulpiquet dans son beau livre : *L'objet intégral de l'apologétique* nous paraît au contraire logique et cohérent, en même temps que compréhensif et souple. Qu'on nous permette de donner pour cadre aux recensions suivantes ce plan un peu précisé et élargi. Précisé par quelques-unes des thèses du R. P. G.-L. lui-même, en particulier par ses études décisives sur la distinction du surnaturel en surnaturel essentiel et surnaturel modal. En fait, tous les thèmes qui viennent en apologétique et qu'on ne trouve pas ailleurs sous la même forme sont du surnaturel modal. Le surnaturel modal est l'objet spécifique de l'apologétique comme le naturel est l'objet des sciences philosophiques et le surnaturel essentiel l'objet de la théologie. Le surnaturel modal se présente sous deux formes qui commandent toute l'économie de l'apologétique : le surnaturel modal d'efficience, le surnaturel modal de finalité. Cette théorie très précise est exposée par le R. P. G.-L. dans le 1er vol. du *De Revelatione*, pp. 191 et suiv. Elle est l'introduction indispensable à toute l'apologétique. Oui ou non, y a-t-il du surnaturel ? La « vue du monde » qui doit commander la pensée de tout homme est-elle une Philosophie ou une Théologie ? La conception de la vie réelle doit-elle se résoudre, en définitive, en une morale surnaturelle ? Tel est, sous son double aspect doctrinal et moral, l'unique problème que l'apologétique doit, sous peine de n'être qu'une imitation inconsistante et inutile de la Philosophie religieuse, aborder et résoudre.

La Théorie de la Révélation et des motifs de crédibilité. — S'il y a du surnaturel essentiel en dehors de Dieu, et qui nous soit destiné, nous ne le pouvons savoir que par une intuition directe ou par révélation. Et la révélation n'est abordable à la raison que par son aspect modalement surnaturel. On la peut trouver réalisée dans

deux grands faits, historiques tous deux, et tous deux universels, l'inspiration religieuse personnelle, la tradition religieuse collective ; deux faits qui pourraient n'être qu'humains : le génie religieux n'est ni plus inconcevable ni plus irréel que le génie philosophique, et l'on connaît des traditions religieuses qui ne sont qu'humaines. Tout le problème pour l'apologète est de discerner parmi la foule des inspirés, les vrais prophètes et parmi les traditions religieuses la tradition authentiquement divine. Indiscernable en elle-même, l'action révélante se pourra reconnaître à plusieurs signes : transcendance de la doctrine enseignée, transcendance de la morale vécue, transcendance de l'effet réalisé par le prophète sous l'influence de son inspiration, prophéties et miracles accomplis en preuve de la divine origine de l'inspiration.

M. le Dr Le Bec [1], en complétant par un nouvel ouvrage sa critique médicale du miracle, a apporté une importante contribution à la théorie de cet irremplaçable motif de crédibilité.

Se plaçant avant tout examen de la guérison présentée comme miraculeuse, il se propose de dire comment le médecin pourra et devra se former une conviction sur le caractère miraculeux du fait, soit qu'il ait à donner son avis, comme expert, au juge ecclésiastique, soit qu'il veuille l'étudier de sa propre initiative. Ce ne sont point seulement les médecins qui seront reconnaissants au Dr L. B. de son exposé si précis et si autorisé, ce sont les apologètes. Ils trouveront ici tout autre chose que de vagues généralités : une méthode très détaillée, très scientifique de constatation du miracle. « Ce que le tribunal ecclésiastique qui les consulte demande aux médecins, consiste essentiellement et uniquement à mettre en évidence l'impossibilité d'une guérison naturelle [2]. » Prouver la non-naturalité d'une guérison, c'est l'affaire du médecin. Prouver positivement l'intervention de Dieu, c'est l'affaire du moraliste. L'apologète doit être successivement médecin et moraliste. On ne parle ici que de la tâche du médecin : elle est délicate et demande, en plus d'une conscience loyale, une science avertie, employée au diagnostic de la non-naturalité. La science du Dr L. B., on le sait, n'est point seulement théorique : il écrit d'expérience et les conseils qu'il donne sont d'un familier de la matière. Il s'adresse au médecin traitant (ch. I) puis au médecin expert (ch. II), et donne à l'un et à l'autre, d'après deux exemples, un plan d'examen (ch. III). Tout est pratique en cette première partie de l'ouvrage, trop pleine de faits et de détails pour qu'on puisse la résumer ici. La deuxième partie est de portée plutôt théorique. Le critère principal et le signe le plus accessible de la non-naturalité d'une guérison doivent être cherchés dans l'instantanéité. C'est ce que l'auteur établit d'une manière décisive. L'évolution normale des cellules de l'organisme (ch. I, art. I), l'apparition, le développement et la disparition des microbes générateurs de maladies (art. II), demandent du temps, un temps plus ou moins long, que l'on peut connaître

1. Dr Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*. Paris, Beauchesne, 1920 ; in-16 de 262 pp. avec 4 planches hors-texte.

2. *Ouv. cit.* p. 95.

et qui n'est jamais négligeable. Quand la guérison s'opère en dehors de cette loi du temps, elle ne saurait être expliquée par les lois naturelles. Ces deux articles prouvent ce que l'auteur affirme en son chapitre préliminaire : « Depuis que nous étudions le corps humain, nous constatons que la structure anatomique de nos organes n'a jamais varié. Les cellules microscopiques qui composent ces organes ne changent pas. Les lois physiologiques naturelles qui régissent leurs fonctions sont toujours les mêmes, et, tant que cette structure ne change pas, ce sont les mêmes lois qui sont appliquées... Les cellules constituantes des organes ont leur destination fixe dès l'origine embryonnaire. Il y a adaptation intime de la loi de fonction à la structure. » En modifiant plus ou moins profondément la structure de l'organe, la maladie en modifie la fonction. Quand les cellules des organes reviennent à l'état normal, la fonction physiologique normale se rétablit. « Il est donc impossible de soutenir que l'on découvrira un jour des lois naturelles, actuellement inconnues, qui pourront faire fonctionner les organes du corps d'une manière différente de la manière que nous connaissons, c'est-à-dire d'une manière qui ne serait pas adaptée à leur structure. C'est une impossibilité physiologique [1] ».

... L'hérédité pourtant ? Sans doute (II Part. ch. III), l'hérédité est un fait, quelle que soit l'explication qu'on en fournisse. Nous constatons la réalité des tares héréditaires dans des maladies très répandues, la scrofule, l'arthritisme, les maladies issues de l'alcoolisme. Mais l'hérédité, dans ces cas où la structure des organes est atteinte n'agit point comme une force libératrice, elle n'est point un pouvoir bienfaisant qui, longtemps caché, exploserait en guérison subite, elle est une aggravation de la maladie. Elle ne sert ici qu'à mieux faire éclater la grandeur du miracle, « quand nous voyons brusquement disparaître la lésion locale qui a été constatée et se transformer l'état général mis en déchéance du fait de l'hérédité pathologique [2] ». La solution serait autre s'il s'agissait d'hérédité nerveuse intervenant dans la conscience du (plus souvent de la) malade sous forme d'hallucinations. Mais on sait qu'un traité scientifique du miracle fait peu de cas de ces sortes de faits, que d'ailleurs l'Église ne prend pas en considération dans les procès de béatification.

L'inspiration religieuse et la mission divine du Christ. — Dans la plupart des religions, des hommes se sont rencontrés qui ont enseigné, ou fondé, au nom d'une inspiration qu'ils disaient et croyaient divine. Cette étude de l'inspiration religieuse dans les religions non chrétiennes est négligée à peu près entièrement par les auteurs dont nous avons parlé plus haut. C'est une lacune. Une telle étude n'est point révolutionnaire : saint Thomas la fait pour Mahomet (*C. G.* Lib. I. cap. 6). Et quand elle serait nouvelle, qu'importe ? Que peut bien gagner l'apologétique à s'isoler ainsi des préoccupations religieuses actuelles ? Dites-vous qu'elle est une preuve positive de l'origine divine de la Révélation chrétienne, et qu'elle la prouve *ex ratione* ?

1. *Ouv. cit.* p. 12-13.
2. *Ouv. cit.* p. 202.

Pourquoi ne pas prouver *ex ratione* qu'il n'y a d'inspiration authentiquement divine *que* dans le christianisme catholique ? Dites-vous qu'elle est *munus defensivum theologiæ ?* Pourquoi ne la conduisez-vous pas aux frontières les plus attaquées ? D'ailleurs c'est l'histoire même qui vous présente le Christ dans ce vaste contexte.

Dans notre Bulletin de 1920, nous disions réserver pour celui-ci la recension des récents traités de la divinité du Christ. Le plus important est l'article du R. P. de GRANDMAISON [1] paru dans le Fasc. XI du *Dict. apol.* Ce magnifique travail est désormais trop universellement connu et admiré pour qu'il soit utile d'en parler longuement. Toute la matière de notre traité s'y trouve et rajeunie et mûrie, résultat quasi parfait d'un immense travail et d'une si profonde et si religieuse réflexion. Rappelons seulement la manière dont l'illustre auteur pose le problème du Christ. Le traité apologétique de la divinité du Christ n'a point pour objet le Mystère de l'Incarnation. Réduit par méthode aux seules ressources de la Philosophie générale et de l'histoire, l'apologète établit d'abord la divinité de la mission de Jésus. Et il va au-delà jusqu'à « l'appréhension positive et concrète de la divinité du Christ ». Isolée de son contexte, cette phrase pourrait être mal interprétée. Mais dans le sens où le R. P. de G. l'entend, elle exprime admirablement l'état d'esprit de celui qui a suivi, d'une âme impartiale et d'une intelligence sans préjugés toute la démonstration. « C'est à cette appréhension générale et concrète que nous mène, par surcroît, la démonstration, directement tentée ici, du fait que Jésus de Nazareth s'est affirmé et prouvé Messie et Fils de Dieu. Car beaucoup des paroles et des arguments apportés à l'appui de cette thèse conduisent, si on les pousse jusqu'au bout, à confesser la divinité du Christ. »

C'est bien aussi, en somme, la position prise par deux auteurs que nous n'avons fait que mentionner dans notre dernier Bulletin, M. F. VERHELST et M. A. MOËNNER [2]. « La divinité du Christ est le dogme fondamental du christianisme. Quoique nous l'admettions sur l'autorité de Dieu qui nous l'atteste — sous ce rapport la divinité de Jésus est un objet de notre foi — il nous est possible d'en acquérir la certitude par les méthodes rationnelles logiquement indépendantes de la foi — et, à ce second point de vue, la divinité du Christ est une notion préalable à la foi, un motif de crédibilité. » Ainsi s'exprime M. Verhelst (*ouv. cit.*, p. 6-7.) Et M. Moënner reprenant l'expression même du R. P. de G. : « L'évangile rend témoignage à Jésus, comme Jésus rend témoignage à Dieu... Mais voulant nous tenir exclusivement sur le terrain apologétique, nous nous sommes réduits, par principe et par méthode, aux seules ressources de la philosophie générale et de l'histoire. » (*ouv. cit.* p. X.) Ainsi l'objet propre de l'étude apologétique du Christ paraît fixé. On prouve la mission divine du Christ, l'authenticité divine de son inspiration religieuse : et cette démonstration va au-delà, jusqu'à la trans-

1. R. P. L. DE GRANDMAISON. *Jésus-Christ* ; dans *Dict. apol., Fasc. XI.*, col. 1288 et suiv.

2. A. MOËNNER, *Le témoignage de l'évangile* ; F. VERHELST, *La divinité de Jésus Christ*. Cf. *R. sc. ph. th.* Juill. 1920, p. 468 et 474.

cendance unique de cette inspiration, à l'affirmation générale et concrète de la divinité de Jésus. Quant au contenu du traité, il est le même chez tous nos auteurs, en somme, sous les inévitables différences d'arrangement, et variétés de style. Prenons par exemple l'ouvrage de M. Moënner, plus didactique, et qui vient après l'article du R. P. de G. On y trouve d'abord une étude des sources de l'histoire de Jésus (1re partie : *Autorité du témoignage évangélique*) ; puis un exposé de la vie de Jésus et de son témoignage et de son œuvre (2e partie : *Objet du témoignage de l'Evangile*) ; enfin la preuve de la divinité de Jésus (3e partie : *Portée du témoignage de l'évangile*). « Il y a beaucoup de choses sur le Christ qui ne sont pas enseignées dans l'Évangile : ce qui s'y trouve suffit cependant à lui faire reconnaître une nature transcendante, divine ». (p. 278). C'est ce que Jésus affirme de lui-même (ch. XXVII). Et il dit vrai : La transcendance de son caractère (ch. XXVIII), la sublimité de son enseignement (ch. XXIX), la sainteté de sa vie (ch. XXX), le témoignage de ses prophéties (ch. XXXI), le témoignage de ses miracles (ch. XXXII), le témoignage du fait de l'Église (ch. XXXIII) prouvent qu'il est une personnalité historique transcendante à placer hors de la série humaine. (p. 363). On emprunte à l'histoire sa reconstitution du milieu évangélique, de la personne et de l'œuvre de Jésus, on décrit l'objet de son message, on prouve, par la transcendance de sa doctrine, de sa vie, de son œuvre, par ses miracles, par les prophéties qu'il a faites et qui se sont réalisées, l'authenticité divine de sa mission, et on montre que la preuve porte au-delà sans toutefois rendre évident le mystère de l'Incarnation. Tel est dans ses grandes lignes, désormais classiques, ce traité capital. Classique ne veut point dire démodé. On ne dira point de l'œuvre du R. P. de G. qu'elle est inactuelle, pas plus qu'on ne dira de celle de M. M. qu'elle est incomplète, ou obscure, ou faible.

Après ces traités complets il est bon d'avoir à lire une courte monographie comme celle du R. P. ALLO, O. P. [1] ou celle de M. E. DUPLESSY [2] On ne rejette l'authenticité des récits de miracles dans l'évangile qu'en vertu de préjugés métaphysiques, car la critique impartiale ne peut nier l'historicité de ces récits ; ou alors il faut rejeter, en bloc, tout l'évangile. La distinction entre miracle de guérison et miracle cosmique n'est pas plus justifiée. Il faut ou bien rejeter le bloc, ou bien l'admettre. L'ayant admis il le faut expliquer. Et là on n'évite point le surnaturel ; car si on ne l'admet pas dans les faits, il le faut admettre dans l'extraordinaire conviction des disciples. Tel est le résumé incolore de cette courte, substantielle et forte étude. Le tract écrit par M. E. Duplessy, comprend deux parties : les prophéties de Jésus, la résurrection de Jésus. Sans prétendre à être une œuvre originale, cette étude dépasse, par sa précision, sa clarté, ce qu'on attend d'une apologétique populaire, non toutefois ce qu'on pouvait attendre de l'éminent directeur de la *Réponse*.

---

1. B. ALLO. *Les miracles de l'Évangile*. Bruxelles, Société d'études religieuses, 1920, in-16 de 32 pp.

2. E. DUPLESSY, *Jésus-Christ prophète*. Paris, Bonne Presse, 1921, in-16 de 77 pp.

La Tradition religieuse et la mission divine de l'Église Romaine. — Réalisée dans ces puissantes individualités que sont les prophètes et incarnée dans cette Personne transcendante qu'est le Christ, la Révélation peut se réaliser dans cette collectivité qu'est une Tradition, un Magistère. Là non plus on ne peut la discerner directement. On ne le peut qu'en utilisant des critères qui sont les mêmes, adaptés à ce nouvel objet : critères internes, c'est-à-dire transcendance de la vie de l'Église, critères externes, c'est-à-dire miracles et prophéties orientés à prouver non la mission divine de tel prophète, mais l'authenticité divine de la tradition catholique. C'est l'objet assigné à toute une partie du traité de l'Église par le Concile du Vatican. L'Église est, par elle-même, un motif de crédibilité, par le perpétuel miracle de sa vie.

Le signe de l'invincible stabilité. — « Ob invictam stabilitatem », dit le Concile. Dans une brochure publiée par la « Société d'études religieuses » de Bruxelles, M. l'abbé Buysse [1] expose cet aspect du grand miracle de la vie de l'Église. Il résume à grands traits la stabilité historique, puis la stabilité doctrinale. Puis il montre que cette stabilité ne se peut expliquer naturellement. Unique dans l'histoire, elle avait contre elle trop de forces coalisées. La victoire contre toutes ces forces à la fois, l'invincible stabilité annoncée par Jésus, tout cela constitue un miracle moral qui garantit efficacement la divinité de l'Église. Simple ébauche, mais qui valait d'être signalée : les apologètes étudient rarement ce miracle de la vie de l'Église.

Le signe du martyre. — Ce miracle n'est point indiqué par le texte du concile. Il est pourtant traditionnel en apologétique. Il est vrai qu'il ne peut guère être établi qu'en connexion avec la stabilité de l'Église. Mais appuyé sur l'ensemble, il marque en même temps qu'une sainteté transcendante, une miraculeuse résistance aux forces de désagrégation et de destruction. Quoi qu'il en soit, l'apologète trouvera les éléments de la preuve rassemblés par le regretté P. Allard, dans son article du *Dict. apol.*, Fasc. XIV [2], que nous avions laissé de côté dans notre premier Bulletin. Ce travail est le résultat d'une immense enquête poussée jusqu'aux martyrs les plus récents. On ne pouvait souhaiter plus d'érudion, plus de faits, plus de matériaux rassemblés à pied d'œuvre. Peut-être toutefois la valeur apologétique de ces faits pouvait-elle être mise en plus grand relief.

Le signe de la conversion. — Fait concret, la conversion est un « objet matériel » envisagé sous des objets formels différents par plusieurs sciences. Ici on l'envisage comme miracle moral : merveilleuse expansion de la vie de l'Église. « Ob admirabilem propagationem », dit le concile du Vatican. Cette admirable propagation continue sous nos yeux. Quel-

1. P. Buysse, *L'invincible stabilité de l'Église*, Gand, imprimerie Veritas, 1921 ; in-16, 32 pp.

2. Paul Allard. *Dict. Apol.* Fasc. xiv.

ques exemples, parmi bien d'autres, en sont une preuve. On sait quel mouvement vers le catholicisme s'est produit dans le personnel de l'enseignement supérieur et secondaire. Le R. P. A. Bessières [1] nous apporte un émouvant témoignage sur un mouvement analogue parmi les instituteurs. Pierre Lamouroux, Albert Thierry et quelques autres avec eux font l'expérience de l'impossible neutralité. Pour enseigner la morale à leurs enfants, il leur faut une doctrine de vie. Ils ne l'ont pas. Pierre Lamouroux la trouve dans le catholicisme et il se convertit. Il fut tué le 3 octobre 1915 à Givenchy. Travaillé des mêmes aspirations, et mis en face du même problème, A. Thierry ne conclut pas comme son ami. Il retrouve en matière de mœurs les préceptes de l'ascétisme chrétien. Il fait un effort de loyauté pour retrouver un peu de foi dans son âme et s'appuyer à une doctrine authentique de vie. Mais il n'aboutit pas ; et la mort le surprit le 26 mai 1915 à Noulette. Le livre où se trouve racontée cette double expérience est attachant et neuf, et bienfaisant. Pour l'apologète, c'est un document du plus haut intérêt.

« L'an passé (1919), j'ai dû prendre trois décisions d'une vitale importance pour moi et signifiant l'abandon des convictions que j'avais longtemps considérées comme la base des principales espérances et des énergies de notre vie. En premier lieu j'abandonnai toute juridiction sur le diocèse de Delaware dont j'étais évêque, en second lieu je renonçai aux ordres de l'église épiscopalienne, et en troisième lieu à sa communion. » C'est Mgr F. J. Kinsman [2] qui parle. Comment il en est venu là, comment il s'est converti, c'est ce que ce livre raconte d'une manière détaillée et précise. Un beau livre et un précieux document.

De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes [3], tel est le singulier itinéraire parcouru par le R. P. Wallace. Né d'une ancienne famille presbytérienne du nord de l'Irlande, W. Wallace passe à l'âge de 18 ans par une douloureuse crise de doute. Il en sort, et si bien que, dans l'ardeur de son zèle, il s'en va comme missionnaire aux Indes. Il ne tarde pas à constater que son enseignement ne mord pas sur les âmes hindoues. Il lui manque l'autorité. Elle manque à tout protestantisme. Et c'est pour cela qu'il échoue dans l'œuvre des missions. Il n'y a d'autorité réelle que dans le catholicisme. Après de longs débats, W. Wallace est bien obligé d'y venir. Tout cela, l'auteur le raconte avec une très grande pénétration psychologique. Il se connaît admirablement bien, il s'analyse, lui et son évolution religieuse, avec perspicacité. A travers ce document, il y a toute une psychologie de la conversion. Et c'est la conversion d'une belle et grande âme.

Montrer dans la propagation du catholicisme par la conversion un fait extraordinaire, que les lois de l'humaine psychologie ne suffiraient pas à expliquer n'est point toute la tâche de l'apologète. Il doit conclure

---

1. A. Bessières. *Ames nouvelles*, Paris, de Gigord, 1920 ; in-16 de xlvii-242 pp.

2. F. J. Kinsman. *Salve Mater*. New-York, Longmans, 1920 ; in-8° de x-302 pp.

3. W. Wallace S. J. *De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes*, traduction de l'anglais par Humblet. Bruxelles, Dewit, 1921 ; in-8° de 303 pp.

à une action positive de Dieu. Elle se révèle ici à ce trait que la conversion au catholicisme marque une amélioration, un enrichissement religieux, bref une plus grande union à Dieu, effets à travers lesquels se dévoile la vraie nature de la cause en jeu dans ces conversions.

Par contraste, en montrant l'appauvrissement produit par l'éloignement du catholicisme, les études sur les apostats confirment la preuve. Ainsi l'étude de M. G. Zamboni [1] sur Ardigò. L'auteur divise son travail en deux parties ; valeur de la doctrine positiviste ; valeur de la conversion. Après avoir décrit cette apostasie et fixé sa date (1870), M. G. Z. en étudie de plus près la psychologie et en détermine le vrai motif ; puis il en juge la valeur scientifique, qui n'est point grande. L'ouvrage de M. G. Z. est très fouillé, très étudié, complet, fort suggestif pour l'apologète.

Le signe des miracles. — Se fait-il encore des miracles en faveur de la Tradition catholique ? Y en a-t-il à Limpias ? A cette question répond l'ouvrage où le R. P. Urbano [2] étudie à la lumière de la théologie et de la science, les faits merveilleux. On sait en quoi ils consistent. Fidèles et pèlerins qui se pressent devant la sainte image y aperçoivent des mouvements divers ; ces mouvements sont lents, intermittents, irréguliers. On n'entend point de paroles. Les fidèles ne voient pas tous ; mais ceux qui voient affirment qu'il y a des mouvements. Ils ne voient tous ni de la même manière ni en même temps. Les visions sont tantôt individuelles, tantôt collectives. Elles se produisent généralement sous l'influence des sermons et des cantiques, au milieu des foules accourues en pèlerinage. Les effets de ces visions sont variés. En bien des occasions surviennent, au moment de la vision, ou après, de vraies crises nerveuses. Et dans ces cas s'appliquent avec bon résultat les remèdes thérapeutiques. Par contre on constate aussi des conversions et une guérison. Comment interpréter ces faits ? A la lumière de la théologie (ch. II et III) ; et à la lumière de la science (ch. IV). Celle-ci notamment nous enseigne que dans la vision normale il se peut trouver fréquemment des illusions d'optique qui font paraître mobiles des objets immobiles ; que sous l'effet des maladies nerveuses il se produit des troubles plus ou moins étendus de la vision, et parfois des hallucinations et que ces troubles sont contagieux. Celle-là nous enseigne que les visions, quand elles sont miraculeuses, tiennent le dernier degré dans la gradation des miracles, que leur caractère surnaturel est difficilement constatable et qu'il faut accepter le verdict de la science, quand il est justifié. Après avoir rappelé ces principes élémentaires de la sagesse apologétique, le R. P. U. les applique aux faits de Limpias, (ch. V) et conclut : Le Christ de Limpias ne se meut pas réellement ; ses yeux, ses lèvres, sa chair, son buste demeurent immobiles. Ceux qui affirment

---

1. G. Zamboni. *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua conversione.* Verone, Cabianca, 1922 ; gr. in-8° de 73 pp.

2. R. P. Urbano O. P. *Los prodigios de Limpias.* Barcelone, Madrid, Valence, éditions de « Roses et épines », 1920 ; in-16 de 150 pp.

voir des mouvements réels ou bien sont victimes d'une inconsciente erreur ou bien reçoivent dans leurs organes les impressions que produirait l'image si elle se déplaçait, et un tel effet peut être produit par un ange. Mais beaucoup de ceux qui prétendent voir, sont victimes de troubles de la vue ou de par leur propre tempérament nerveux ou par suggestion. Et il vaudrait mieux ne point faire tant de bruit autour de ces faits dont l'appréciation est si délicate et qui n'ont de bien réelle importance ni aux yeux du savant, ni aux yeux du théologien, ni aux yeux du mystique. Conseils de prudence trop peu suivis. De nombreux articles et brochures et quelques livres ont été publiés sur le sujet. Le R. P. U. les cite, les discute par le menu (ch. VI à IX), et demeure sur ses positions, qui sont en effet bien assurées. L'auteur ne voulait ni lyrisme ni enflure de style ou de pensée, mais tout d'abord l'exactitude et la clarté [1]. Il a réussi et les adhésions qu'il énumère et dont il s'autorise [2] sont justifiées.

La Conclusion de l'apologétique doctrinale. — C'est la crédibilité. L'*évidente* crédibilité établie non par un amas de probabilités, mais par la cohérence et la convergence de multiples preuves de certitude inégale mais très réelle.

III. — L'APOLOGÉTIQUE MORALE

La crédibilité serait, d'après le R. P. G.-L, l'*ultima conclusio ad quam tota Apologetica ordinatur* (*De Revel.* vol. I. p. 43). Mais le chapitre que l'auteur intitule *conclusio* (*id.* vol. II. pp. 215 et suiv.) dépasse, heureusement d'ailleurs, cette formule. « Post considerationem valoris motivorum credibilitatis, agendum est de *obligatione* [3] credendi divinam Revelationem sufficienter propositam, et *in genere de religiosorum officiorum fundamento, prout sola ratione cognosci potest*». C'est là plus qu'une conclusion. C'est un nouveau traité. C'est toute l'apologétique interne ou d'immanence, ou de l'appétibilité. Nous écrivons plus volontiers *morale*, pensant marquer plus nettement par là et son objet propre qui n'est point seulement d'éveiller un désir mais de prouver un devoir, et sa distinction d'avec l'apologétique doctrinale, celle-ci envisageant le catholicisme comme une vérité divinement révélée à l'intelligence, celle-là l'envisageant comme une règle divinement imposée à la vie ; deux aspects inséparables aussi bien dans le catholicisme que dans le catholique et que dans l'apologétique intégrale. Ce chapitre du R. P. G.-L. a d'ailleurs la plénitude de doctrine et la parfaite et superbe clarté qui règnent d'un bout à l'autre de son traité. Peut-être eût-il été moins proche de la Philosophie religieuse et plus spécifiquement apologétique si l'auteur avait plus explicitement appliqué à l'organiser sa notion de surnaturel modal.

---

1. *Ouv. cit.* p. 1.
2. *id.* p. 142.
3. Ce n'est pas le R. P. G.-L. qui souligne.

Théorie de la fin surnaturelle et des mobiles d'appétibilité. — L'Apologétique n'a pas plus, croyons-nous, à démontrer l'obligation pour tout homme de professer la religion *naturelle* qu'elle n'a à démontrer l'existence de Dieu ; et même moins ; car enfin la religion naturelle est une abstraction et toute la question est de savoir s'il faut dépasser la forme naturelle du devoir religieux et adhérer au catholicisme intégral, au surnaturel. Or, de même que, s'il y a une Révélation, Dieu se doit de nous la rendre croyable par des motifs appropriés, de même s'Il nous destine une Fin surnaturelle, Il se doit, non seulement de nous la faire connaître, mais encore de nous la faire désirer, de disposer sur notre route des « mobiles d'appétibilité ». Les motifs de crédibilité sont à chercher dans le surnaturel modal d'efficience ; les mobiles d'appétibilité sont à chercher dans le surnaturel modal de finalité. « Ex parte causæ finalis dicitur supernaturale id quod ordinatur ad finem supernaturalem ab extrinseco, sicut actus temperantiæ etc... » (*De Revel.* vol. I. p. 205). En étudiant l'effet produit il est possible de conclure à l'intervention de la causalité divine. En étudiant nos aspirations et les conditions concrètes où se doit dérouler notre activité n'y pourrons-nous découvrir l'attraction d'une fin supérieure à notre fin naturelle ? N'y a-t-il rien de transcendant dans nos aspirations ? et dans les conditions de fait imposées à notre vie ? Ni les unes ni les autres ne dépendent de nous. Elles nous sont imposées par Dieu, elles sont des signes de sa volonté sur nous, des manifestations de notre devoir, nos mobiles d'appétibilité. C'est la difficile, mais inévitable et capitale question de l'insertion du surnaturel dans notre vie morale.

Le devoir d'adhérer à l'âme de l'Église. — Insensé et hors de son devoir celui qui se désintéresse de son propre salut et ne s'établit point dans la volonté de faire tout ce qui est nécessaire pour y parvenir (*De Revel.* II. pp. 416 et suiv.). Or notre vouloir-vivre le plus profond, requiert et l'immortalité de l'âme et la rémunération de nos actes. Le salut pour nous est dans la vie immortelle avec Dieu.

C'est ce que montre M. le chanoine Delloue [1]. Ce fait brutal de la mort pose l'angoissante question de l'au-delà (ch. I). Ne se point soucier du problème est folie criminelle (ch. II), puisque de sa solution dépend toute l'orientation de notre vie. Il faut une solution, et qui soit certaine (ch. III). La solution matérialiste, en même temps qu'elle contredit la raison, va à l'encontre de nos plus légitimes tendances (ch. IV), et le désespoir du sceptique n'est point justifié : il est possible de résoudre l'angoissante énigme (ch. V). L'auteur s'y emploie dans les chapitres suivants. Il prouve par les arguments traditionnels l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'inanité de la théorie de la métempsychose (ch. VI à XIV). Cette solution rationnelle, légitime, n'est toutefois ni suffisamment assurée ni surtout accessible à tous. Une Révélation est nécessaire (ch. XV) qui ne se trouve ni dans le polythéisme (ch. XVI), ni dans le mahométisme et le judaïsme (ch. XVII), mais dans

1. A. Delloue, *Où va la vie*, Paris, de Gigord, 1922 ; in-16 de 315 pp.

le christianisme seul (ch. XVIII) et sous sa forme catholique (ch. XIX). M. A. D. termine son livre par un exposé de la doctrine catholique des fins dernières (ch. XX à XXIV). L'argumentation, on le voit, est complète. Elle le serait trop s'il ne s'agissait que d'un chapitre de traité ; mais il s'agit d'un livre formant un tout complet et toute une apologétique en somme, rassemblée autour de ce problème de l'immortalité. Et c'est un bon livre.

Le salut pour tout homme est dans la vie immortelle avec Dieu, gardien de nos mérites et rémunérateur de nos actes. Tout homme doit croire cela et organiser sa vie d'après cette croyance. Or cette croyance, en fait, est fille de la Révélation. Dans les conditions concrètes où nous vivons, où tout homme vit, la conviction rapide, et certaine, et exacte ne vient, quand il s'agit du problème de la destinée, que par Révélation. C'est ce que montre après bien d'autres, l'auteur qu'on vient de résumer. Et voilà, sous forme souvent obscure, mais inévitable, le surnaturel. S'orienter vers sa fin, telle qu'on la connaît dans la lumière de la révélation telle qu'elle s'est présentée à l'âme, c'est s'aggréger à l'âme de l'Église. Prouver que cette adhésion est un devoir, et qu'elle inclut l'orientation au moins implicite vers une fin surnaturelle c'est la première tâche de l'apologétique morale.

L'adhésion à l'âme de l'Église, nécessité de salut pour tous : quelle thèse angoissante quand on ferme un livre comme celui que vient de publier M. J. SAGERET[1]. M. J. S. est convaincu, et l'on ne peut pas plus suspecter la sincérité de sa conviction que l'on ne peut nier la sincérité d'un Le Dantec. Et pourtant il n'est point possible d'aller plus directement contre les croyances que nous tenons pour indispensables, et de tourner plus délibérément le dos à ce que nous estimons être la Béatitude. M. J. S. s'adresse aux athées déjà faits. Il veut mettre dans leur esprit, à la place d'une négation instable, quelque chose de positif, un idéal, une morale, une politique, une religion comme il dit. Et il y réussit. Mais d'abord, et beaucoup plus qu'il ne s'en doute, ce contenu positif il le doit à la civilisation et à l'influence chrétiennes. Et puis et surtout, ce contenu positif ne peut combler ce vide laissé dans l'âme par l'absence du *Dieu vivant*. Sans doute, M. J. S. et ses frères en athéisme prétendront ne point ressentir ce vide, et n'en point souffrir. Et leur vie même et leur sincérité, et surtout leur sérénité dans l'athéisme constituent une grave objection à notre thèse apologétique. Mais ces aspirations où nous prenons notre point de départ sont spirituelles et soumises dans leur exercice à la libre volonté. On peut les endormir, les oublier, leur donner le change. Mais ce faisant, on va contre la loi de sa propre vie et l'on s'établit dans une paix fausse et précaire. Nous pensons, et des livres comme celui de M. A. Delloue le prouvent, que c'est là une œuvre antihumaine, et, si elle était consciente de ses résultats, malfaisante et coupable. Votre livre est détaché de vous maintenant. Il ne vous appartient plus. Il est un fait public, et vous n'êtes point maître du sens qu'il prendra dans les âmes auxquelles vous le destinez. Vous le regretterez, il vous

1. J. SAGERET, *La religion de l'athée*. Paris, Payot, 1922 ; in-16 de 255 pp.

pèsera comme un remords[1]. Dans votre intention il est une œuvre d'apostolat légitime et nécessaire. Dans la réalité, c'est une mauvaise action.

Ce livre est une incrédulité qui s'affirme. Le livre de Sir Henry JONES[2] est une foi qui cherche, par de longs et sinueux et parfois obscurs chemins. Une foi qui cherche. Le mot n'est pas tout à fait juste, puisque Sir J. H. veut soumettre la religion à une enquête purement rationnelle. Il s'en explique dans sa préface et dans la première partie de son exposé, (lect. I à VII). La science religieuse n'est pas extérieure à son objet, elle en fait partie intégrante, la croyance étant un élément de la religion. D'où l'importance capitale de la science religieuse. Il est possible et profitable de traiter cette science par la raison seule. Les Églises devraient considérer leurs dogmes comme des objets d'expérience. Ces croyances y gagneraient en vitalité et en profondeur (il s'agit des églises protestantes surtout). Une science loyale et honnête ne peut qu'aboutir à la vraie religion et confirmer notre foi d'éclatante manière. Au début d'une telle étude, la vue religieuse de la vie est une hypothèse, la plus audacieuse, la plus belle, affirmant dans le monde la présence d'un immense amour qui le porte, le remplit, s'exprime et se réalise en lui, et dans lequel nous devons nous confier et nous perdre. Comment Sir H. J. nous conduit-il à admettre cette hypothèse ? Il prend son point de départ et son point d'appui dans une conviction inébranlable de la valeur de la vie morale. Il constate une apparente antinomie entre la moralité et la religion. Faut-il donc rejeter celle-ci et demeurer dans une vie purement séculière ou laïque ou profane ? L'antinomie n'est pas réelle. L'effort moral est un progrès vers la perfection. Cet effort n'aboutit que si nous sommes assurés de la collaboration durable de l'univers, si nous pouvons être protégés du mal et sauvés de la mort. Sans cela l'effort moral est une duperie. C'est cela qui est impossible. Il y a donc dans l'univers une collaboration à notre vie spirituelle. C'est le travail de Dieu. Dieu, immanent au monde, immanent à nous, s'exprime en nous, se réalise en nous, se meut dans l'univers et avec l'univers de perfection en perfection. Ainsi se réconcilient moralité et religion, immanence divine et liberté humaine, Absolu philosophique et Dieu personnel de la religion. Hélas ! cette réconciliation est une contradiction réalisée. Ce Dieu immanent en progrès incessant dont la pensée hante tant d'âmes d'aujourd'hui est impensable, irréel. Et s'il fallait une nouvelle expérience pour prouver la nécessité morale d'une révélation, cet échec de Sir H. J. nous la fournirait. Car son enquête est sincère, minutieuse, pénétrante : et elle n'aboutit pas. Un esprit vraiment critique et droit ne pourra fournir cette adhésion à la Bonté providente et rémunératrice qui est l'essentielle condition du salut, si cette Bonté lui est présentée sous les espèces du panthéisme.

Après de tels ouvrages (dont on ne nie point la sincérité ni la puis-

1. Ainsi Le Dantec regrettait son livre sur l'athéisme.

2. Sir H. JONES. *A Faith that enquiries*, Londres, Macmillan, 1922 ; in-8° de x-321 pp.

sance mais que l'apologète ne pourra utiliser qu'en leur apportant de multiples corrections) il est bienfaisant de se retremper et redresser l'esprit dans la lecture d'un livre comme celui que M. E. THAMIRY [1] vient de consacrer à l'apologétique de saint François de Sales.

On n' a point accoutumé de voir dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, une œuvre d'apologétique. C'est pourtant cet aspect que M. Th. met en relief et révèle. Ce merveilleux ouvrage, livre de prédilection du saint (*ouv. cit.* p. 9), trace l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Or, il entend bien inviter à le suivre non seulement les âmes avancées en la dévotion, mais aussi les gens du monde et les hommes de cour. Pour atteindre les incroyants et persuader davantage encore les croyants il fait une large part aux considérations philosophiques, en notant les aspirations de l'âme vers Dieu, le mouvement qu'elles suscitent et le succès qui les couronne. Tel est le point de vue qu'envisage M. Th. Il divise son étude en trois parties. I. Le saint apologète éclaire d'abord son disciple sur le sens de ses inclinations spontanées afin de le décider à se rendre plus homme par l'épanouissement de ses énergies constitutives. Et il lui révèle que la plus profonde de ses inclinations est son inclination naturelle à aimer Dieu par-dessus toutes choses. II. Ce sens de ces inclinations indique au disciple sa vraie destinée. Il est fait pour être uni et assimilé à la divine Bonté. Cette inclination souveraine vivifie la règle de logique morale qui dirige l'ascension de l'âme vers Dieu, et son étude attentive permet de marquer les limites où s'arrête le mouvement de l'âme avant qu'elle ait la foi. L'exposé de M. Th. devient ici plus intéressant encore si c'est possible. Tout le mouvement de notre vie est orienté vers Dieu, seul objet qui comblera notre souhait de béatitude : l'inclination naturelle d'aimer Dieu sur toutes choses, sise au fond de notre être, le proclame en toute rigueur dès notre point de départ : mais nous constatons que de nous-mêmes nous ne pouvons exécuter cette si juste inclination. Et nous voilà dans une impasse. Le constater, augmente le sentiment de notre détresse, avive le sentiment d'inquiétude qui nous agite au point de départ, accroît le sentiment de notre indigence et insuffisance personnelles, et par là nous dispose à demander et à bien recevoir ce surcroît divin qui nous est nécessaire. Quand il n'y aurait rien d'autre et quand bien même cette inclination n'aurait pour terme que la Béatitude naturelle, dans notre état actuel il nous faudrait un secours divin pour y atteindre. Cette position de saint François de Sales est aussi, comme M. Th. le montre, celle de saint Thomas. Ne pourrait-on voir en cette exigence d'un surcroît divin pour accomplir la plus naturelle de nos aspirations — comme de cette exigence d'une révélation pour acquérir la plus nécessaire de nos connaissances, celle de Dieu — des marques authentiques de cette puissance obédientielle passive où s'insérera, gratuitement d'ailleurs, l'amour surnaturel de Dieu ? M. Th. l'insinue et nous croyons après lui qu'il y a là de réels mobiles d'appétibilité de la fin surnaturelle. III. C'est cette inclination fondamentale que le saint va dégager, développer, et conduire à son aboutissant par toute une ascèse appropriée. Le terme de cette délicate

1. E. THAMIRY. *La méthode d'influence de saint François de Sales ; son apologétique conquérante.* Paris, Beauchesne, 1922 ; in-8° de 147 pp.

et longue éducation est l'amitié réelle créée entre Dieu et l'âme. C'est, pour nous ramener à notre plan, l'adhésion complète et pleine à l'âme de l'Église. Ce livre de M. Th. original, suggestif, d'une clarté et d'une justesse parfaites de pensée et de style est très attachant; il sera lu avec une vive et reconnaissante sympathie par tous ceux qu'intéresse le problème de l'apologétique interne.

Et voilà, réalisée sous des formes diverses et avec un succès bien inégal, (sous sa forme parfaite par le Traité de l'Amour de Dieu) la première étape de l'apologétique morale.

Le devoir d'adhérer au corps de l'Église. — Adhérer à l'âme de l'Église ne suffit point. Ou plutôt on ne peut adhérer à l'âme si l'on n'adhère pas au corps, quand on sait qu'il y a là une volonté positive de Dieu, un précepte. Les choses auraient pu se passer autrement. En fait, notre histoire humaine est telle et les conditions de notre vie sont de telle sorte arrangées que pour voir aboutir à leur achèvement nos aspirations les plus légitimes il nous faut vivre de la vie de l'Église romaine.

C'est déjà vrai pour les aspirations profanes. Nous ne pouvons nous réaliser que socialement. Or les conditions de fait posées à la vie domestique, à la vie nationale, à la civilisation humaine sont telles que cette vie sociale n'a sa parfaite rectitude que dans l'ambiance et sous l'influence de l'Église romaine. C'est ce qu'aidera à prouver l'ouvrage de M. E. Chénon[1]. Fruit d'un labeur opiniâtre et d'une immense érudition, ce livre est l'un de ceux que voit paraître avec avidité l'apologète. S'il n'y trouve point, toute faite, son argumentation, il y trouve une mine inépuisable de renseignements et de faits. Il faut renoncer à résumer une pareille encyclopédie. Donnons-en seulement les grandes divisions afin d'en indiquer la richesse. Après avoir délimité son sujet (influence sociale de la seule église catholique) M. Ch. étudie l'action de l'Église sur les éléments sociaux, qui sont l'individu et la famille, son action sur la société civile (l'Église et les pouvoirs publics, l'Église et les droits individuels, l'Église et les questions économiques) ; son domaine social et ses zones d'influence (l'Église et la science, l'Église et la morale, l'Église et la charité).

Ce qui est vrai des aspirations profanes, l'est à plus forte raison des aspirations spécifiquement religieuses. Ainsi l'on prouve que la religion ne se peut réaliser complètement qu'organisée en Église, et qu'une Église n'est point capable d'orienter efficacement toute la religion si elle n'est munie de trois fonctions essentielles, un Magistère, un Sacerdoce, une Autorité. Que la croyance religieuse ne se puisse maintenir sans un magistère, c'est ce que prouve l'expérience protestante.

Le R. P. H. Pinard[2], dans une substantielle et très instructive brochure, expose le résultat de cette expérience sur un point déterminé. Il étudie l'évolution de la théorie de l'expérience religieuse de Luther à W. James. Cette histoire, prise directement aux sources, et fort bien

1. E. Chénon. *Le rôle social de l'Église*, Paris, Bloud, 1921; gr. in-8° de 559 pp.

2. H. Pinard, S. J. *La Théorie de l'expérience religieuse*. Louvain, Smeesters, 1921; (Extrait de la *Rev. d'Hist. Eccl.*) in-8° de 90 pp.

conduite, est celle d'une dissolution progressive. Cette évolution aboutit en fait à un vague *athéisme mystique*. C'est le dernier mot de l'expérience religieuse érigée en norme souveraine, telle qu'elle se révèle à l'expérience de l'histoire.

C'est ce même problème de la nécessité et de la nature d'un Magistère religieux qu'a étudié Fr. W. FOERSTER[1] dans son livre : *Autorité et liberté*, dont la librairie Fischbacher nous envoie une réédition. L'auteur « ne se pose point pour objet la religion chrétienne, mais , et seulement, le problème de la conservation du contenu religieux, c'est-à-dire de la forme ecclésiastique ». En somme il veut appliquer au problème de l'Église et de la culture ses principes pédagogiques. Après une critique serrée des prétentions de la raison individuelle à l'absolue autonomie (vous parlez toujours des droits de l'homme, pourquoi pas de ses compétences, si limitées ?) qui conclut à la nécessité d'un magistère, l'auteur s'attache à montrer que le développement de la personnalité est conciliable avec la reconnaissance d'une autorité. Puis il étudie et critique la conception protestante de l'autorité : insuffisante est l'exégèse individuelle de la Bible, insuffisante est la conscience intellectuelle personnelle s'exerçant par le libre examen. Ainsi il faut une autorité religieuse. Dans le chapitre qu'il intitule autorité ecclésiastique et autorité politique, M. F. établit qu'il faut à côté de l'État, distincte et séparée de lui, une autorité visible, gardienne des valeurs spirituelles sur lesquelles repose l'État lui-même. Il montre ensuite que cette autorité doit être universelle. L'Église catholique l'est moins qu'au moyen âge, trop concentrée et exclusive qu'elle est devenue, et elle ne respecte plus suffisamment la liberté individuelle. Les critiques faites à l'autorité romaine le sont, trop visiblement, du point de vue protestant. Le problème essentiel n'est pas assez précisé. En quoi au juste consiste cette autorité dont on parle ? Est-ce une autorité humaine quelconque, est-ce une autorité ayant pouvoir de décider et de définir en matière de vérité et d'erreur religieuse (ce qui inclut la prétention à l'infaillibilité). Mais le livre est plein d'aperçus pénétrants et suggestifs et il prouve, dans les limites assez étroites où il s'établit.

Que le Magistère catholique respecte la liberté de la science et l'autonomie nécessaire du savant on en a une preuve dans le grand nombre des savants catholiques créateurs de science ou découvreurs de lois. Le R. P. EYMIEU en donne l'abondante énumération [2]. L'auteur établit une thèse toute positive, une enquête plutôt. Il donne à son travail ce double objectif : montrer dans les grandes orientations nouvelles, la part des croyants ; au-dessous des initiateurs, recueillis au hasard de son information, des noms de savants croyants, pour montrer qu'il y en a, et qui comptent, et qu'on peut en dresser un catalogue. Et qu'entend-il par *croyants*? Ceux qui ont cru pour le moins à l'âme et à Dieu. C'est un minimum, mais il marque déjà une attitude très nette : il

1. F. W. FOERSTER. *Autorité et liberté*. Lausanne, Frankfurter, 1920; in-8° de 205 pp.

2. A. EYMIEU. *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*. Paris, Perrin, 1920 ; 2 vol. in-16 de 272 et 308 pp.

suffit à différencier les croyants d'avec les matérialistes et les athées. Il nous semble que cette définition est trop large et qu'elle affaiblit la preuve. Car le problème capital est de montrer l'accord de cette foi très positive et, prétend-on, très limitante et tyrannique qu'est le catholicisme, avec la science. Encore faut-il dire que la preuve de cette vague croyance laisse parfois à désirer, réduite qu'elle est à quelques textes isolés. L'ouvrage pourtant rendra à l'apologète de réels services, par l'abondance des renseignements qu'il fournit. « Nous avons passé en revue, dans les deux volumes, 432 noms. En écartant de ce nombre les 34 dont l'attitude religieuse nous est inconnue, il en reste 398 qui se répartissent ainsi : 15 indifférents ou agnostiques, 16 athées et 367 croyants » (*ouv. cit.* II. p. 274). Cette longue enquête donne à l'auteur le droit de conclure : il n'y a pas lieu de choisir entre la science et la foi ; il n'y a pas incompatibilité entre l'esprit religieux et l'esprit scientifique, il y a même une réelle affinité entre les deux : les savants les plus savants et les sciences les plus scientifiques sont les plus sympathiques à la religion.

Se soumettre à un magistère capable d'imposer une discipline en respectant la liberté, à un sacerdoce, à une autorité, il faut tout cela. La religion de l'esprit est décidément insuffisante, fût-elle présentée par M. le pasteur W. Monod.

Vers Dieu ou l'Ascension de l'Homme révélé à lui-même en sa dignité de créature spirituelle : tel est en effet le titre complet du petit livre que M. W. Monod offre au public protestant français sous la forme d'un *Catéchisme évangélique*[1]. Les leçons n'y sont point par demandes et réponses ; cependant elles se partagent en paragraphes numérotés, ayant chacun sa rubrique ; de plus, chaque leçon est suivie d'un choix de lectures bibliques, d'un questionnaire, et d'un assortiment de « pensées » qui sont empruntées aux auteurs les plus divers et proposées ici comme *Thèmes de réflexion*. Cela donne à l'ouvrage un heureux dispositif qui probablement ne le cède en rien, sous le rapport de l'enseignement pratique, à la composition de nos meilleurs catéchismes.

Il est à présumer que nul n'ouvrira ce livre sans en recevoir, dès la première vue, une émotion très spéciale. La dédicace est ainsi libellée : « A Blaise Pascal, Alexandre Vinet, Tommy Fallot. A mes Fils. A mes élèves et à mes catéchumènes, victimes de la guerre mondiale 1914-1918. A l'Église future ». Au frontispice se détache une belle planche qui reproduit de profil le masque mortuaire de Pascal ; une autre, un peu plus loin, figure en plein ciel la nébuleuse d'Andromède telle que la révèle un cliché de l'abbé Moreux. A l'intérieur du livre, en deux grandes images hors texte qui frappent le regard, une mappemonde représente « le Site du Royaume de Dieu », puis une carte, où sont marquées sur les cinq continents les zones d'influence du christianisme, du mahométisme et du paganisme, met sous les yeux du catéchumène le « Memento missionnaire ». C'est d'un effet saisissant, qui est évidemment très étudié et tout plein d'intentions. Voilà pourquoi nous y insistons. Il

1. Wilfred Monod, « *Vers Dieu* » *ou l'Ascension de l'Homme. Catéchisme évangélique et Thèmes de réflexion.* Paris, Fischbacher, 1922 ; in-16, xxxi-254 pp.

nous semble même deviner là l'esprit qui commande tout l'ouvrage et qui le pénètre si fortement d'un vif sentiment de religion et du sens des grandeurs spirituelles.

Faut-il ajouter que le livre de M. le pasteur W. M. est profondément empreint aussi de christianisme et de vie proprement surnaturelle ? Oui, sans doute. Encore que l'âme catholique, qui le suit pourtant de page en page avec une ardente sympathie, éprouve à des moments essentiels une angoisse qui la paralyse et la laisse comme en suspens dans la magnifique « ascension ». L'homme est premièrement « révélé à lui-même par la conscience » : c'est la sainte histoire des origines du monde, des premières manifestations de la conscience, du Décalogue et des religions de l'Ancien Testament. M. W. M. appelle cela « Doctrine de Dieu ». Ensuite, « l'homme est révélé à lui-même par le Fils de l'homme » : c'est toute l'histoire du Messie ; et cette seconde initiation se nomme « Doctrine du Christ ». Enfin, « l'homme est révélé à lui-même par le Royaume de Dieu : » ce règne divin s'établit dans les cœurs par le salut que l'on cherche et que l'on trouve, par la Bible que l'on lit, par la prière et par le renoncement ; mais ce règne s'établit aussi dans le monde par l'Église avec son Baptême et sa Cène et avec sa Réforme protestante. Et tout ceci est la « Doctrine de l'Esprit ».

Dans des leçons comme celles qui ont trait au Baptême et à la Cène l'on s'attend bien que M. W. M. ne peut nous dire autre chose que ce qui est devenu de tradition chez nos frères séparés. Sur les origines de la société chrétienne et sur celles de la réforme protestante, on lui sait gré de s'exprimer avec une honorable modération, presque sur le ton d'un homme qui n'est pas sans soupçonner que les choses ont bien pu se passer un peu moins simplement et un peu autrement qu'il ne lui est loisible de le marquer dans son Catéchisme. Mais ce Catéchisme qui, d'un si bel élan de foi, paraissait soulever l'âme jusqu'à poser devant elle, à la fin de la première partie, cette grande question : « Dieu », et, au terme de l'initiation par le Christ, cette autre qu'on ne croyait pas moindre : « Qui dites-vous que je suis ? », pourquoi s'arrête-t-il si court et si découronné ? « Croire en Dieu, ce n'est pas nécessairement posséder une doctrine de la Création, de la Providence, de la Toute-puissance divine ou de la personnalité de l'Éternel... Et, dans la même leçon, ceci encore : « La doctrine de la Trinité, ainsi interprétée en termes d'expérimentation spirituelle, nous permet de considérer, tour à tour, le Dieu que nous adorons tantôt comme le Père universel, tantôt comme notre Frère aîné, tantôt comme notre Moi idéal... » A l'émouvante question posée par le Christ à ses apôtres, voici comme M. le pasteur M. croit pouvoir formuler sa réponse et interpréter celle de Pierre : « Cette profession de foi ne permet pas de définir en son essence la personnalité du Sauveur. Déclarer que Jésus est le Christ, c'est dire ce que l'on pense *de* Jésus et lui décerner un hommage ; mais ce n'est rien dire *sur* Jésus... Les théologiens finirent par promulguer ce dogme : Jésus est Dieu. Persuadés qu'ils pouvaient connaître Dieu par la pensée, ils se figuraient donner ainsi une définition du Rédempteur ; ils croyaient expliquer l'*inconnu* (le Fils) par le *connu* (Dieu) [1]. Aujour-

1. C'est M. M. qui souligne lui-même les mots en italique.

d'hui, la pensée exige des méthodes plus sévères. Nous n'argumentons plus en partant du ciel pour descendre sur la terre ; nous prenons notre point d'appui sur le sol concret pour nous élever vers l'invisible. Dès lors, au lieu d'interpréter Jésus à travers Dieu, nous interprétons Dieu à travers Jésus ; et le dogme : Jésus était Dieu, nous apparaît, non comme un enseignement sur Jésus, mais sur Dieu. Nous serions tentés de retourner la formule. Et sans aller jusqu'à dire : Dieu était Jésus nous répétons avec saint Paul : Dieu était en Christ, ou avec saint Jean : La Parole a été faite chair... »

M. W. M. cite la célèbre pensée de Taine sur « la grande paire d'ailes indispensables » qu'est le christianisme. On connaît la sentence : « Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, dès que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, etc... » C'est bien ici la crainte qui vous vient, que l'aile ne se soit cassée. Il y a une leçon qui porte ce beau titre : « Le Christ vit ». Elle est l'une des plus étranges du Catéchisme. « Christ est ressuscité... Les savants désignent la cause de certains phénomènes énigmatiques par l'expression : Rayons X. De même, derrière la Résurrection, il y a X, des rayons qui touchèrent quelques âmes à travers l'opacité des apparences et l'épaisseur de l'incrédulité ; il y a des énergies ineffables qui transformèrent l'accablement des apôtres en allégresse ; il y a quelque chose qui n'eut pas lieu après la mort du Bouddha, de Confucius ou de Mahomet, car on n'a jamais prêché qu'ils ressuscitèrent le troisième jour... Les narrations qui terminent les quatre évangiles offrent des contours fuyants ; mais c'est ce caractère d'imprécision, de mystère, de brume matinale, qui correspond de la manière la plus adéquate à la réalité. Un mort est apparu vivant ! En un cas pareil, le langage de la poésie, étant le mieux adapté, sera le plus scientifique en même temps que le plus religieux... La plus simple manière de croire à la résurrection du Sauveur, c'est d'adopter à son égard l'attitude qu'on assume envers un contemporain... » C'est, à ce qu'il paraît, l'attitude même, qu'adopta, sans plus, Paul de Tarse, à partir du chemin de Damas. « Et le chrétien répète la même expérience, dans la mesure où toutes les puissances de vérité, de beauté, de sainteté, qui sommeillaient en lui, se cristallisent autour d'un centre actif et constructeur : Jésus-Christ ».

Nous avons tenu à présenter ces quelques extraits afin que l'on aperçût mieux l'état d'esprit qu'ils supposent. C'est une manière de christianisme qui n'est point tout à fait inconnue parmi nous et à laquelle plusieurs, de l'intérieur du catholicisme, ont voulu s'essayer. Est-ce la manière aujourd'hui communément admise dans le protestantisme français ? Nous aurions de la tristesse à nous le persuader. Mais nous n'en sommes pas du tout sûrs, nonobstant la haute autorité dont il paraît bien que M. le pasteur W. M. jouit dans son église. La façon si singulière dont M. W. M. semble se représenter le rôle de ce qu'il appelle si dédaigneusement la théologie, ou même de ce qui, plus naturellement, n'est que la métaphysique, ou, plus simplement encore, de ce qui se peut considérer comme l'exercice de la « pensée religieuse », nous fait douter que celle-ci soit chez lui à la hauteur du sentiment, lequel est incontestablement d'une grande élévation. Tant de facilité et un peu de

candeur à s'incliner et, chose plus grave, à incliner la croyance, devant certaines formes, nous allions dire : devant certaines modes de la science, ou de la conscience, ou des préoccupations dites modernes, cela ne laisse pas de surprendre de la part de quelqu'un qui sait pourtant si bien parler de l'Évangile éternel et de l'Église future, et qui sent si vivement ces suprêmes réalités.

La désagrégation croissante du protestantisme montre par une tragique expérience combien il est nécessaire à l'âme religieuse de s'agréger à une Église vraiment organisée. C'est là une condition de fait posée au développement normal de ses aspirations, et donc un vouloir positif, un précepte de Dieu.

Encore faut-il qu'elle ne se trompe pas et s'agrège à la véritable Église. Elle la reconnaîtra à ses quatre grands signes visibles, aux quatre notes. Et seule l'Église romaine les possède. A elle toutes les âmes doivent venir, à elle toutes les églises doivent s'unir.

On sait l'émouvante actualité de ce problème de l'union des Églises. Dans un bel article M. Goyau raconte les efforts tentés par Benoît XV en vue de cette unité [1] ; et deux petits livres présentent sous ses deux aspects le problème et sa solution. L'un est de M. l'Abbé J. Calvet [2]. L'auteur rappelle d'abord que l'Église fondée par N.-S. J.-C. a été établie dans l'unité, que la mission du Saint-Esprit dans l'Église est une mission d'unité, et que le schisme et la résistance à l'union sont des péchés contre cette unité. Puis il dit comment l'Église romaine pose le problème de l'union. L'Église n'accepte point d'être dissoute en une inconsistante religion de l'esprit ; elle n'accepte point d'être fédérée, d'égale à égale avec les autres églises. Sans doute elle respecte toutes les traditions particulières quand elles sont respectables et les coutumes distinctes des siennes quand elles sont bonnes : elle laisse aux orientaux leurs rites : mais elle ne peut faire de concessions sur le terrain doctrinal et elle ne peut pas ne pas demander la soumission au pontife romain. L'Église romaine n'est point responsable de ces schismes et de ces divisions. Au contraire elle a toujours voulu et cherché, à l'intérieur des limites plus haut décrites, l'union avec les parties séparées de l'Église. M. C. raconte dans les chapitres suivants les efforts tentés près de l'Église anglicane, près de l'Église russe, près de l'Église orthodoxe. Enfin il indique quelques moyens de hâter l'union et essaye d'en deviner l'avenir. Le mouvement vers l'unité religieuse qui s'affirme, sous tant de formes tient à des causes profondes, stables, de plus en plus actives et il mène, c'est la première étape, à un rapprochement des Églises. Sous quelle forme ? Et que viendra-t-il après ? ?

L'autre livre pose le problème du point de vue de l'anglicanisme [3]. Il est écrit par différents auteurs que l'on a choisis parmi les leaders

---

1. G. Goyau. *Sur l'horizon du Vatican.* II. *L'Église et les Églises* dans *Rev. des deux mondes.* 1 Mars 1922, p. 79 et suiv.

2. J. Calvet. *Le problème catholique de l'union des Églises.* Paris, de Gigord, 1921; in-16 de 110 pp.

3. *The problem of christian Unity,* by various Writers. New-York. Macmillan, 1921 ; in-16 de VII-127 pp.

spirituels des différentes dénominations anglicanes et protestantes. Le. R. S. Parkes CADMAN voit dans ce mouvement vers l'unité un travail du Saint-Esprit. Le monde veut n'être ni catholique, ni protestant. Il veut l'union et la paix entre les grandes formes du christianisme.

Il veut la catholicité. Une catholicité fort souple comprenant toute l'assemblée des âmes nées de nouveau, tirées de toutes nations, fondues en une homogénéité spirituelle, animée par la vie intérieure de l'Esprit fondée sur la Personne et l'œuvre de Jésus. (On remarquera qu'il n'est point question de hiérarchie visible). Le R. Thomas GARLAND décrit les progrès de l'unité et la situation actuelle, notamment en Amérique, au Canada et en Australie. Le R. Arthur CUSHMAN Mc GIFFERT fait l'histoire des séparations et des causes qui les ont produites. La plus puissante a été la croyance en une infaillible vérité nécessaire pour le salut. L'unité peut se faire dans la diversité si l'Église abandonne cette croyance, ou si elle la retient de l'agrément de tous. Mais aussi longtemps que cette croyance persistera sans l'universelle reconnaissance d'un infaillible interprète capable d'imposer l'assentiment, la désunion demeurera dans l'avenir comme dans le passé. B. William FRASER Mc DOWELL indique les obstacles actuels à l'union : inertie ecclésiastique satisfaite de ce qui est ; doute réel sur l'utilité de cette union immense ; absence de méthode ; difficulté de se défaire du passé. M. Robert E. SPEER étudie les conditions d'unité dans les missions. Le R. H. Sloane COFFIN expose l'esprit du Maître et offre une conception de l'unité, de la catholicité pareille aux précédentes : une communion spirituelle. Le R. Ethelbert TALBOT termine en disant les plus récents efforts tentés en Amérique vers l'unité et ce qui reste à faire. Il a la même conception de l'unité, au fond, que les auteurs précédents. On le voit, une différence demeure irréductible entre ces deux conceptions de l'unité, la catholique et la protestante. Pour les catholiques, l'union se fera autour du Pontife romain, pour les protestants, autour du Christ invisible. Unité organique et monarchique pour les uns, mystique et fédérative pour les autres. Il n'y a point de concessions possibles ici, car ces conceptions sont essentielles au catholicisme et au protestantisme.

L'ultime conclusion de l'apologétique. — Notre traité de l'Église vient donc dans les deux parties de l'apologétique : dans la première, l'Église est considérée comme motif de crédibilité, comme miracle permanent, comme surnaturel modal d'efficience. Dans la seconde, elle est considérée comme moyen de salut, comme surnaturel modal de finalité. Et on prouve que c'est, pour ceux qui la savent vraie, une obligation de s'y soumettre et d'y adhérer. Hors de l'Église, pas de salut. Telle est l'ultime conclusion de toute l'apologétique. (*De Revel.* II, p. 434).

Le Saulchoir. M.-J. BLIGUET, O. P.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Revue. — Depuis le début de cette année, paraît une nouvelle revue de théologie protestante, intitulée *Theologische Blätter*, que dirige K. L. SCHMIDT, professeur à l'Université de Giessen. Elle semble devoir être une revue d'information et de vulgarisation extraconfessionnelle. (Mensuelle, in-4°, 12 pp.; 15 mk. par semestre; libr. Hinrichs, Leipzig).

Nominations. — A l'Université de Bonn, le Dr. J. P. JUNGLAS a été nommé professeur de théologie dogmatique, en remplacement du Dr. G. Esser, qui a pris sa retraite.

— Le Dr. K. BROCKELMANN, professeur à l'Université de Halle, succède à E. Sachau à l'Université de Berlin ; et le Dr. B. LIEBICH, de Heidelberg, remplace A. Hillebrandt à Breslau, dans la chaire de langue et littératures sanscrites.

Décès. — L'un des bons théologiens catholiques allemands, Joseph POHLE, est mort le 10 février, à l'âge de 70 ans. Professeur de philosophie au séminaire de Fulda de 1886 à 1889, il fut, dans ce milieu intellectuel si actif, l'un des fondateurs du *Philosophisches Jahrbuch* (1888), auquel il collabora longtemps dans la suite. Après un séjour de 5 ans à l'Université catholique de Washington, où il occupa le premier la chaire d'apologétique, il revint en Allemagne, où il professa la théologie dogmatique à Münster, et à partir de 1897, à l'Université de Breslau. Son principal ouvrage est un *Lehrbuch der Dogmatik* (4 vol. 7e éd. 1920), auquel il faut joindre deux travaux d'astronomie : *Die Sternwelten und ihre Bewohner* (6e éd. 1910) et *Die Sternenhimmel* (en coll. avec Plassmann, 1909). Il donna plusieurs articles dans le *Kirchenlexicon.*

— Hermann DIELS, l'un des maîtres de l'histoire de la philosophie grecque en Allemagne, est décédé le 4 juin dernier, à l'âge de 74 ans. La plus grande partie de son activité scientifique s'est exerçée à l'Université de Berlin, où il enseignait depuis 1882. En dehors de nombreuses monographies ou mémoires publiés dans les revues, ses œuvres les plus importantes sont : *Doxographi Graeci* (1879), l'édition du Commentaire de *Simplicius* à la physique d'Aristote (1882-1895), *Sibyllin-Blätter* (1890), *Parmenides* (1897), *Elementum* (1899), *Herakleitos v. Eph.* (2e éd. 1909), *Poetarum philosophorum fragmenta* (1901), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903, 3e éd. 1912), *Didymus* (1904), *Theätetos Commentar* (1905), *Die Handschriften der antiken Aerzte* (1905-1906). Son édition des Doxographes, du Commentaire de Simplicius à la physique, des Fragments des Poètes Philosophes, les éditions successives des Fragments des Antésocratiques, sont actuellement pour les historiens les

plus solides instruments de travail. En même temps que ses nombreux travaux sur le texte et les théories, non seulement des philosophes, mais aussi des mathématiciens ou « mécaniciens » et des médecins et iatrosophistes grecs, ces éditions auront contribué pour la plus large part à renouveler l'histoire de la pensée antique. On ne saurait trop rendre hommage à une aussi prodigieuse activité scientifique, qui récemment encore se manifestait par une série d'études sur Platon, Épicure, Lucrèce, Héron, et par la publication d'Extraits de la Mécanique de Philon.

BELGIQUE. — Nomination. — A l'Université de Louvain, M. Forget a abandonné le cours de dogmatique générale, dont une partie est reprise par M. Noël sous le titre de philosophie de la religion, et M. Bittremieux, jusqu'ici professeur à la schola minor, succède à Mgr Laminne dans la chaire de dogme.

ESPAGNE. — Décès. — Mgr Ramiro F. Valbuena, évêque auxiliaire de Saint-Jacques de Compostelle, professeur de Séminaire pendant de longues années, est mort le 3 mars à l'âge de 75 ans. Le principal ouvrage de cet homme d'étude consciencieux est *La Religión al través de los siglos.*

FRANCE. — Société savante. — Fondée en 1822, la Société Asiatique, dont la tâche fut, en France, de promouvoir les méthodes rigoureuses et de soutenir de nombreuses publications savantes dans les divers domaines de l'Orientalisme, a célébré son centenaire au mois de juillet. A cette occasion, elle a publié un *Livre du Centenaire*, où, après un historique de la société, sont décrits en de brèves notices, les travaux accomplis pendant « Cent ans d'orientalisme en France ». Un volume, 20 fr., 14 fr. pour les sociétaires ; Paris, Geuthner.

Prix. — La Faculté de théologie catholique de Strasbourg décernera un prix de 1000 francs au meilleur travail sur *La théorie conciliaire à l'époque du Grand Schisme d'Occident.* Les manuscrits, rédigés en français ou en allemand, munis d'une devise et d'une lettre cachetée contenant le nom de l'auteur, devront parvenir avant le 1er avril 1923, au secrétariat de la Faculté, 8, place de l'Université.

— L'Académie française a attribué, sur le prix Thérouanne, 1000 frs au R. P. Dudon, pour son livre sur *Michel Molinos* ; et, sur le prix Thiers, 500 frs à M. Berthé de Besaucèle, pour son travail sur *Les Cartésiens d'Italie.*

Nominations. — A l'Académie des Sciences Morales, section de philosophie, M. Thamin, recteur de l'Université de Bordeaux, a été élu au fauteuil de M. Boutroux, par 26 voix contre 7 à M. Lalande. A la séance suivante, M. Lalande, professeur de philosophie à l'Université de Paris, a été élu en remplacement de M. Espinas, décédé, par 21 voix contre 10 au Dr. Dumas, professeur de psychologie à la même Université.

Décès. — Au mois d'avril dernier, est décédé à l'âge de 73 ans, Paul Lobstein, doyen honoraire et professeur de dogmatique à la

faculté de théologie protestante de Strasbourg. Né à Épinal, il fit ses études à Tübingen et à Gœttingen ; dès 1877, il fut nommé professeur à Strasbourg, où il enseigna jusqu'à sa mort. Il avait en effet conservé sa chaire, dans l'Université reconstituée après la guerre. De ses nombreux ouvrages, nous retiendrons : *Die Ethik Calvins in ihr. Grundz. entworfen* (1877) ; *La notion de la préexistence du Fils de Dieu* (1883) ; *La doctrine de la Sainte Cène* (1889) ; *Études christologiques* (1890-1894) ; *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante* (1896) ; *Die altkirchl. Christologie u. die evgl. Heilsglaube* (1896) ; *La connaissance religieuse d'après Calvin* (1909). Il avait collaboré à l'édition des œuvres de Calvin dans le *Corpus Reformatorum*.

— Mgr Louis DUCHESNE, directeur de l'École Française de Rome, membre de l'Académie française, est décédé à Rome, le 21 avril dernier, à l'âge de 79 ans. Formé l'un des premiers à l'École de Rome récemment fondée, il fut reçu docteur ès-lettres en 1877 avec une thèse sur le *Liber Pontificalis*. Mgr d'Hulst lui confia alors la chaire d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris qu'il organisait (1877). En 1882, D. publiait son cours sur *les Origines chrétiennes*, et son fameux article sur *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*. Dès 1880, le *Bulletin critique* qu'il avait fondé et qu'il devait diriger jusqu'en 1895, manifestait avec vigueur quelles méthodes critiques étaient requises pour l'étude historique des origines chrétiennes. On sait quelles vives polémiques furent menées alors, par ceux que surprenaient ces méthodes, puis reprises dans la suite par les défenseurs de l'apostolicité des Églises des Gaules. Cependant les remarquables travaux de D., dans les divers domaines de l'épigraphie chrétienne, de l'histoire de la liturgie et de l'histoire des dogmes, lui ouvraient en 1889 l'Académie des Inscriptions ; en 1895, le Gouvernement français nommait l'abbé Duchesne directeur de l'École de Rome, honneur qui lui fut renouvelé en 1913. Nous ne pouvons signaler ici que ses principaux travaux : *Mémoire sur une mission du Mont Athos* (1877) ; sa magistrale édition du *Liber pontificalis*, accompagnée d'une *Étude sur le Liber pontificalis* (1887) ; *Les Origines du culte chrétien* (1889) ; *Les anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours* (1890) ; l'édition du *Martyrologium Hieronymianum* en collaboration avec De Rossi (1894) ; *Les Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (3 vol., 1894-1915) ; *Le Liber Censuum de l'Église Romaine*, dont P. Fabre avait commencé l'édition ; *Les Églises séparées* (1896) ; *Les premiers temps de l'État pontifical* (1898). De son *Histoire Ancienne de l'Église*, trois volumes seulement ont paru (1906-1910), qui furent mis à l'Index. Enfin de nombreux articles ou monographies, en particulier dans les *Mélanges de l'École de Rome*. Les Académies et sociétés scientifiques consacrèrent par leurs distinctions honorifiques la haute valeur de l'œuvre de Mgr Duchesne, qui fut, en France, le premier représentant et le maître du renouvellement, chez les catholiques, des études d'histoire ancienne de l'Église.

HOLLANDE. — Congrès scientifiques. — Ainsi qu'il a été annoncé, la *Semaine d'Ethnologie religieuse* reprend cette année ses sessions habituelles. La troisième session aura lieu à Tilburg (Hollande) du 4

au 14 septembre. A la partie générale (méthode, linguistique, psychologie) est adjointe une partie spéciale portant cette année sur le sacrifice et les mystères ethniques des peuples antiques. L'ensemble représente une quarantaine de cours et conférences.

Prix. — La *Teylersche Theologische Gesellschaft* a choisi comme objet de concours, pour son prix annuel (400 fl.), le thème suivant : *Der Erlösungs- und Heilsgedanke von freisinnig protestantischen Standpunkt aus*. Envoyer avant le 1er janvier 1924 à la *Fundatihuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Harlem.*

Décès. — G. J. Bolland, professeur de philosophie à l'Université de Leyde, est décédé au mois de janvier dernier. Hégélien fervent, il publia de nombreux travaux dans le but de répandre la philosophie de Hegel, entre autres : *Alte Vernunft u. neuer Verstand oder der Unterschied in Prinzip zwischen Hegel u. E. v. Hartmann* (1902) ; *Zuivere rede en hare werkelijkheid, een boek voor vrienden der wijsheid* (2e éd. 1908), etc. Il donna une édition annotée des *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel.

RECENSION DES REVUES [1]

ANTHROPOLOGIE (L'). 1-2. — H. VAYSON. *L'étude des outillages en pierres.* (Met en garde contre certaines conclusions exagérées que l'on a tirées de l'industrie lithique envisagée comme mesure du degré d'évolution, comme fossile directeur, comme révélatrice des autres industries. Apporte des exemples.) pp. 1-38. — J. DE MORGAN. *De l'influence asiatique sur l'Afrique à l'origine de la civilisation égyptienne.* (suite et fin). (D'une série d'articles étudiant langue, système graphique, céramique, arts décoratifs et arts plastiques, métallurgie, étalon de mesure, architecture, construction, usages, panthéon, l'auteur conclut que tout dans la vie de l'Égypte se ressent de l'enseignement asiatique.) pp. 39-65. — R. ANTHONY. *L'anatomie comparée et la paléontologie humaine.* (Ces deux sciences doivent se prêter un mutuel secours. Illustration par un exemple : l'évolution humaine.) pp. 66-82. — M. DELAFOSSE. *Langage secret et langage conventionnel dans l'Afrique noire.* (Les cas de ces langages secrets et conventionnels sont fréquents. Ils sont livrés souvent lors de la retraite qui précède la circoncision des garçons ou l'excision des filles.) pp. 83-92.

* **ANTHROPOS. 1919-1920, Juil.-Déc.** — M. KÜSTERS, O. S. B. *Das Grab der Afrikaner* (à suivre). (Inventaire minutieux des divers types de tombe usités en Afrique, signalant, de façon précise, l'extension géographique ou ethnographique de chacun d'eux.) pp. 639-728. — V. CHRISTIAN. *Akkader und Sudaraber als ältere Semitenschichte.* (Par voie de comparaisons linguistiques aboutit à la division suivante des parlers sémitiques : 1° Accadien, Minéo-Sabéen, langues abyssines, Mehri ; 2° Cananéen, araméen, arabe. Le premier groupe, le plus ancien, serait parlé par des peuples de type hamitique et provenant de l'Afrique orientale, le second par des peuples de type sémitique apparentés aux populations de l'Afrique du nord-ouest). pp. 729-739. — H. PINARD, S. J. *L'étude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age.* (I. Jusqu'aux controverses néo-platoniciennes ; a) chez les écrivains païens ; b) chez les apologistes et héréséologues chrétiens dans leur polémique contre le judaïsme et le gnosticisme puis dans leur polémique contre le paganisme.) pp. 740-763.

---

1. Tous ces périodiques nous sont parvenus au cours du deuxième trimestre de 1922. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre à la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs, en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Bernard, Chenu, Héris, Lemonnyer, Marguerite, Misserey, Roland-Gosselin, Schaff, Synave, Théry (Le Saulchoir), Vial (Angers).

— M. VANOBERBERGH, C. J. C. *Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.* (Texte et traduction anglaise avec notes.) pp. 793-820. — H. LIGNITZ. *Die künstlichen Zahnverstummlungen in Afrika* (à suivre). (Distingue trois formes-types de mutilation des dents en Afrique, et étudie l'expansion de chacune d'elles en vue de déterminer les rapports de cet usage avec les cycles culturels.) pp. 891-943. — G. PAGÈS. *Au Ruanda, sur les bords du lac Kivou.* (Légendes diverses relatives aux origines.) pp. 941-967. — N. STAM. *Bantu Kavirondo of Mumias District.* (Souvenirs historiques et idées religieuses.) pp. 968-980. — A. WITTE, S. V. D. *Beiträge zur Ethnographie von Togo.* (Fêtes de la puberté, alliances de sang, pratiques médico-magiques, jugement de dieu, vengeance, jugement des morts et fêtes funéraires.) pp. 981-1001. — C. NIMUENDAJU. *Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Sipaia-Indianer.* (Sorciers, Ciel et Terre, démons, âmes des morts et esprits, grands sorciers du passé, légendes diverses, traditions historiques et semi-historiques.) pp. 1002-1039. — K. Th. PREUSS. *Forschungsreise zu den Kagaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.* (suite). (Institutions religieuses, organisation sociale.) pp. 1040-1079. — Fr. RÖCK. *Die Götter d. sieben Planeten i. alten Mexiko u. d. Frage eines alten Zusammenhanges toltekischer Bildung mit altweltlichen Kultursystemen.* (Ressemblances suggérant une parenté historique entre la civilisation spirituelle toltèque et celles de l'Asie du sud-est.) pp. 1080-1098. — Fr. GRAEBNER. *Thor und Mani.* (Parenté des légendes germaniques relatives à Thor avec les légendes polynésiennes de Mani. La civilisation indo-germanique et la civilisation polynésienne appartiendraient à un même groupe culturel.) pp. 1099-1119. — W. SCHMIDT. *Anthropologie, Ethnologie, und Urgeschichte in der Schule.* (Vœux formulés par la *Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* dans la réunion tenue à Hildesheim du 3 au 6 août 1921. Réserves et précisions qu'il convient d'y apporter.) pp. 1120-1129.

ARCHIV FÜR DIE GESAMTE PSYCHOLOGIE. XLII. 1-2. — E. BERNER. *Allgemeine Untersuchung der zwischensubjektischen Beziehungen bei den neueren deutschen Skeptikern.* (Le rapport du conscient à l'inconscient chez les sceptiques allemands contemporains : Stirner, Spir et Schuppe.) pp. 1-58. — K. KORNILOFF. *Dynamometrische Methode der Untersuchung der Reaktionen.* (Expériences sur les principales formes de réactions simples et complexes. A mesure que se complique le processus d'idéation, le temps de réaction s'accroît et la dépense d'énergie, dans les mouvements de l'organisme, diminue en proportion.) pp. 59-78. — O. KLEMM. *Ueber die Korrelation verschiedenartiger Auffassungsleistungen bei Eignunsprüfungen.* (Étude expérimentale de la relation entre l'attention et la rétention immédiate.) pp. 79-90. — J. LINDWORSKY. *Beiträge zur Lehre von den Vorstellungen.* (Note une fois de plus l'évolution de la pensée de l'universel au particulier.) pp. 91-96. — W. MOHRKE. *Beitrag zur Untersuchung der Schmerzempfindung.* (Accommodation de la sensation de douleur à l'excitant.) pp. 97-131. — F. NICOLAI. *Experimentelle Untersuchungen über das Haften von Gesichtseindrücken und dessen zeitlichen Verlauf.* (Recherches expéri-

mentales sur la conservation des impressions visuelles). pp. 132-149. — **3-4.** — M. KIEFER. *Experimentelle Untersuchung über die quantitativen und qualitativen Beziehungen der monauralen und binauralen Schalleindrücke.* (Rapports quantitatifs et qualitatifs des impressions auditives monaurales et binaurales et interprétation de la loi de Weber.) pp. 185-220. — E. MALLY. *Uber die Bedeutung der Bravais-Pearsonschen Korrelationskoeffizienten.* (Rapport du coefficient de corrélation linéaire à la « régression moyenne ».) pp. 221-234. — R. H. GOLDSCHMIDT. *Rückblick auf Nachbildtheorien.* (Les théories sur les images consécutives depuis Helmholtz.) pp. 262-282. — K. GNEISSE. *Die Entstehung der Gestaltvorstellungen.* (Examen des différentes théories sur l'origine de la perception des formes (école de Graz, Linke, Wertheimer) en fonction des expériences faites sur des blessés de guerre atteints de cécité psychique.) pp. 295-334.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. XXXIV. Bd., H. 1. u. 2. — R. EISLER. *Platon und das ägyptische Alphabet.* (Interprète *Philèbe* 18 B et en conclut que Platon a connu directement les 24 signes de l'alphabet égyptien.) pp. 3-13. — M. DAVILLÉ. *Le séjour de Leibniz à Paris* (1672-1676) (suite, à suivre). pp. 14-41. — W. M. FRANKE. *Alexius Meinong. Ein Gedenkblatt.* pp. 41-46.

* **BESSARIONE. Janv.-Août 1922.** — P. JÜGIE. *De Photii morali effigie* (suite). (Met en relief les nombreuses falsifications littéraires de Photius ; son adulation envers le pouvoir et sa versatilité dans les questions doctrinales.) pp. 22-49. — D. P. DE MEESTER, O. S. B. *Le dogme de la Rédemption d'après la théologie de l'Église orthodoxe.* (Comme la théologie occidentale à ses débuts, la théologie orthodoxe ne distingua pas entre la Rédemption et l'Incarnation. L'idée d'Incarnation est le plus souvent confondue avec celle du plan général de la restauration de l'humanité. Tous les théologiens orthodoxes sont d'accord pour affirmer que Dieu s'est librement déterminé à intervenir dans l'affaire de notre salut. Dieu restait également libre sur le choix du moyen. Mais il décréta que la réconciliation se ferait par voie de *satisfaction adéquate.* Dans cette hypothèse, l'Incarnation devenait nécessaire.) pp. 50-63. — DI MASTEO Mons. IGNAZIO. *Il « Talirif » od alterazione della Bibbia secondo i musulmani.* pp. 64-112.

* **BIBLICA, 2.** — A. FERNÁNDEZ, S. J. *Aspecto moral de la conquista de Canaan.* (Défend la conduite des Israélites dans la conquête de Canaan contre deux reproches : la cruauté et la violation du droit des habitants.) pp. 145-164. — H. HÖPFL, O. S. B. *Das Chanukafest.* (Rassemble tout ce que l'on sait sur cette fête de la Dédicace, mentionnée dans saint Jean, x, 22.) pp. 165-179. — *Notes* : A. SNOJ. *Veteroslavicae versionis Evangeliorum pro critica et exegesi sacri textus momentum.* (Apporte quelques exemples pour prouver que l'ancienne version slave des saints Cyrille et Méthode, contrairement à ce que l'on pense souvent, a une grande importance au point de vue de la critique textuelle et de l'exégèse.) pp, 180-187. — A. VACCARI. S. J. *Uno scritto di Gregorio d'Elvira tra gli spurii di San Girolamo.* (Dom Wilmart hésitait à attribuer à Grégoire d'Elvire le *De diversis generibus leprarum*

qui se trouve parmi les œuvres faussement attribuées à saint Jérôme. (P. L. 30, col. 253-256) ; V. croit l'attribution fondée.) pp. 188-193. — Carl MEYER, S. J. *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith.* (Contre l'hypothèse de Gaster, Scholz, Steinmetzer, etc., d'après laquelle Judith serait le développement d'un noyau primitif que Gaster prétendait avoir retrouvé dans un ms. hébraïque du Xe ou du XIe siècle. Ce ms. appartient aux Midraschim et ne peut être à l'origine du livre de Judith.) pp. 193. — P. JOÜON, S. J. *Quelques hébraïsmes de syntaxe dans le* Ier *livre des Macchabées. Exemples de Waw omis dans le texte massorétique*, pp. 204-209. — F. PELSTER. S. J. *Zu den exegetischen Schriften des Alexander von Hales.* (On ne sait qui a composé les commentaires sur saint Luc et saint Marc attribués à Alex. de Halès et à Jean de Rupella.) pp. 209-211.

* **BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. Mars-Avril.** — L. DESNOYERS. *La Syrie au temps de l'institution de la Royauté en Israël.* (I. Rapports de la Syrie avec l'Égypte et l'Assyrie. II. avec les Philistins, Phéniciens, Araméens. III. Un voyage sur la côte syrienne vers 1100 av. J. C.) pp. 99-115. — F. CAVALLERA. *Hieronymia*, 3e série. (II. Chronologie de la controverse origénienne et du pontificat d'Anastase. Deux phases : démêlés avec Jean de Jérusalem 393-396, puis querelle avec Rufin 397-402. Contrairement à l'assertion de Duchesne (Lib. Pont. I. p. CCLI) le pape Anastase n'est pas mort le 19 déc. 401 mais plutôt le 19 déc. 402.) pp. 116-126.

* **CIENCIA (LA) TOMISTA. Janv.** — J. RAMIREZ. *De Analogia sec. doctrinam aristotelico-thomisticam.* (suite). (Les propriétés générales de l'analogie ; les propriétés spéciales de l'analogie d'attribution et surtout de l'analogie de proportionalité. Discute l'interprétation donnée par A. Blanche dans *R. sc. ph. th.*, 1921, pp. 183 ss.) pp. 17-38. — F. MARÍN-SOLA. *La llamada « fe ecclesiastica » según la doctrina de S. Tomas.* (La foi dite ecclésiastique, dont la dénomination est donnée aux définitions infaillibles de l'Église, est une vraie foi divine. Preuves tirées de saint Thomas ; arguments de la raison théologique.) pp. 39-63. — V. BELTRÁN DE HEREDIA. *Actuación del maestro D. Bañez en la Universidad de Salamanca.* (à suivre). (Notes biographiques et chronologiques, en particulier sur sa carrière universitaire.) pp. 64-78. = **Mars.** — A. GETINO. *El primer manuscrito castellano sobre la vida y obras de S. Tomas de Aquino.* (Extrait d'une vie manuscrite de saint Thomas.) pp. 161-167. — R. SCHULTES. *Responsio ad « Respuesta a un estudio histórico ».* (Discute au point de vue historique et au point de vue doctrinal la thèse du P. Marín-Sola, ibid. 1921, pp. 305-333.) pp. 168-176. — M. ARBOLEYA. *Los « errores » de Mons. Pottier.* (Défense du sociologue chrétien contre des interprétations malveillantes de sa doctrine.) pp. 177-193. — G. GRAÍN. *San Ignacio, martir, y el Cristianismo primitivo.* (suite). (Examine la doctrine d'I. sur l'Église,en particulier dans l'ép. aux Eph.; reprend l'exégèse du texte célèbre sur l'église romaine, en se référant aux interprétations récentes.) pp. 194-207.—V. BELTRÁN DE HEREDIA. *Actuación del maestro D. Bañez en la Universidad de Salamanca* (fin). (Retrace, avec nom-

breux documents à l'appui, l'histoire du procès relatif à la chaire de théologie, qui échut enfin, malgré les rivalités, au P. Bañez.) pp. 208-240. = **Mai.** — V. BELTRÁN DE HEREDIA. *La fiesta de S. Tomas en la tradición universitaria española.* pp. 305-321. — F. MARÍN-SOLA. *Si los hechos dogmaticos son de fe divina.* (Après avoir défini le fait dogmatique, et déterminé ce qui est certain sur ce point, précise la nature de la révélation implicite du particulier dans l'universel. Le cas type du livre de Jansénius ; la confusion sur la question de droit et la question de fait. Le fait dogmatique est implicitement révélé par Dieu, comme le particulier dans l'universel ; une fois défini, il est vérité de foi divine, et non seulement de cette foi ecclésiastique dont parlent les modernes.) pp. 322-343. — G. GRAÍN. *San Ignacio, martir, y el Cristianismo primitivo.* (fin). (Les notes de l'Église. Les sacrements, en particulier l'Eucharistie. Autres élements dogmatiques à signaler chez I. : en particulier la vie chrétienne. I. témoin du christianisme primitif.) pp. 344-361. — V. CARRO. *La naturaleza de la gracia y el realismo mistico.* (Les descriptions des mystiques doivent être interprétées dans un sens réaliste, et non minimisées par un symbolisme de pure imagination. Le fondement théologique de cette interprétation réaliste : la doctrine thomiste de la grâce.) pp. 362-375. — A. GETINO. *Fundó el Rosario San Domingo* ? (Enquête critique sur les documents concernant cette dévotion ; en particulier les documents archéologiques. Conclusions sur la formation progressive du rosaire.) pp. 376-392.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES I. et B.-L. Nov.-Déc. — H. ARSANDAUX et P. RIVET. *Étude sur l'Archéologie mexicaine.* (La métallurgie de l'argent et du bronze serait au Mexique précolombien de provenance péruvienne et bolivienne ; le bronze ne se serait introduit au Mexique, où cependant il a réellement pénétré, qu'à une époque assez récente.) pp. 337-340. — ALLOTTE DE LA FUYE. *L'alphabet araméen-sogdien.* (L'écriture sogdienne dont on a constaté la présence aux confins de la Chine sous deux formes, l'une archaïque et l'autre cursive, a dû pénétrer dans l'Asie centrale à une date antérieure à l'ère chrétienne. L'écriture ouigoure qui en dérive ne serait donc pas une importation des missionnaires nestoriens.) pp. 357-359. = **Janv.-Fév.** — P. MONTET. *Lettres au sujet des fouilles de Byblos dans l'automne 1921.* (Rend compte au jour le jour des fouilles importantes qui ont abouti à la découverte d'objets remontant à l'ancien empire égyptien, en particulier au pharaon Mycerinus de la 4me dynastie.) pp. 7-20.

* **DIVUS THOMAS.** — M. MANSER, O. P. *Thomas von Aquin und der Hexenwahn.* (à suivre). (La doctrine de saint Thomas sur la science des démons concorde avec la démonologie de la Sainte Écriture. Par contre, son enseignement est en contradiction avec la sorcellerie, caractérisée par l'exagération de la science et de la puissance des démons.) pp. 17-49. — M. RACKL. *Eine griechische Abbreviatio der Prima secundæ des hl. Thomas von Aquin.* (Analyse de l'extrait en langue grecque, de la Ia IIae, contenu dans le cod. Vat. gr. 433. pp. 50-59. — J. M. SCHNEIDER. *Die Einsteinsche Relativitätstheorie und ihre philosophische Beleuch-*

tung nach thomistischen Prinzipien. (à suivre). (Dans un chapitre préliminaire, l'auteur parle de l'intérêt suscité par les études d'Einstein, dans les milieux les plus divers ; un second ch. dégage les principes et les lois fondamentales de la mécanique classique, celle de Galilée et de Newton ; un troisième expose en regard de la théorie classique de la relativité, les doctrines d'Einstein et les conséquences qui en découlent.) pp. 60-77.

* **ÉCHOS D'ORIENT. Janv.-Mars.** — P. Batiffol. *L'ecclésiologie de saint Basile.* (Précise l'attitude de saint Basile dans les controverses théologiques à partir de 370 et en dégage sa pensée sur l'unité de l'Église : celle-ci se fonde sur l'unité de la foi et sur la charité réciproque. Saint Basile ne paraît pas avoir autant que le pape Damase et les Occidentaux le sentiment de la suprématie romaine.) pp. 9-30.

* **ÉTUDES FRANCISCAINES. Janv.-Mars.** — S. Belmond. *Crédibilité et Révélation d'après D. Scot.* (à suivre.) (La notion du donné révélé selon Duns Scot et réponses aux arguments des rationalistes.) pp. 1-22. — P. Symphorien. *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ.* (suite, à suivre.) (Livres II et IV de l'Imitation : Voie illuminative selon saint Bonaventure.) pp. 23-66. — P. Frédégand. *Le Tiers-Ordre de saint François d'Assise ; relations avec le clergé séculier ; sa vie religieuse* (suite, à suivre). pp. 67-85. = **Avril-Juin.** — S. Belmond. *Crédibilité et Révélation d'après D. Scot,* (suite, à suivre). (Où l'on prouve directement la nécessité du donné révélé.) pp. 145-157. — P. Symphorien. *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ.* (fin.) (La préparation à la sainte communion et la doctrine de saint Bonaventure.) pp. 158-194. — P. Frédégand. *Le Tiers-Ordre de saint François d'Assise.* (suite, à suivre). (L'adaptation du Tiers-Ordre aux différentes époques par œuvre du Saint-Siège.) pp. 195-210.

* **GREGORIANUM. Mars.** — A. d'Alès. *La question du Purgatoire au Concile de Florence en 1438.* (Analyse des documents qui ont trait à la question du Purgatoire et qui viennent d'être publiés par Mgr L. Petit, archevêque latin d'Athènes.) pp. 9-50. — C. Goretti Miniati. *Lo sviluppo delle imagini e la suggestione normale e patologica.* (Étudie le rôle et le développement de l'image dans la suggestion normale et pathologique.) pp. 51-77. — G. Huarte. *Quomodo Ecclesia Christi, quae visibilis est, possit esse objectum fidei ?* (L'opinion qui fait appel, pour répondre à cette question, à la simultanéité possible de la science et de la foi sur un même objet, n'est ni suffisante ni nécessaire. Ce qui est visible et objet de science dans l'Église, ce sont ses motifs de crédibilité, d'où l'on infère l'existence du témoignage divin à son sujet ; ce qui est objet de foi, c'est le contenu même du témoignage. L'auteur se rallie à l'opinion de Bellarmin.) pp. 78-98. — L. Steins Bisschop, S. I. *Conspectus hodiernae philosophiae in Hollandia.* pp. 98-102. — L. Lohn, S. I. *De gratuitate prædestinationis secundum concilium Valentinum.* (Le 3e canon du concile de Valence n'enseigne pas la gratuité absolue de la prédestination.) pp. 103-106. = **Mai.** — F. S. Mueller. *Promissio Eucharistiae. Revelaturne Eucharistia Io.VI*

26-47 ipsis verbis an typis? (Dans la première partie du discours de Jésus on peut déduire qu'il s'agit de l'Eucharistie du fait que la nourriture promise est comparée à la manne, et que par ailleurs il appert que la manne préfigure précisément l'Eucharistie.) pp. 161-177. — G. MATTIUSSI. *Determinazioni idealiste. Fisica.* (Exposé de la théorie idéaliste de la nature.) pp. 178-197. — F. EHRLE. *Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica mediœvale.* (Propose une méthode pour la recherche, la lecture et l'étude des manuscrits de l'époque médiévale.) pp. 198-218. — L. J. WALKER. *Anglia quaerens fidem.* (Expose dans un premier article l'origine et l'histoire de l'Église anglicane.) pp. 219-238. — J. KRAMP. *Albert der Grosse und die « Sermones de ss. Eucharistiae sacramento ».* (La critique interne et externe ne permet pas d'attribuer cet opuscule à saint Thomas : l'auteur en demeure inconnu.) pp. 239-253. — I. M. BOVER. *De Paulinae theologiae duplici gradu seu stadio.* (A la double prédication paulinienne, l'une pour les imparfaits et l'autre pour les parfaits, correspondent deux étapes progressives dans la science christologique de saint Paul.) pp. 254-258. — G. GIANFRANCESCHI. *Sulla relatività generale di Einstein.* (Note sur la théorie d'Einstein.) pp. 259-265.

HIBBERT (THE) JOURNAL. Avril. — M. O. PETRE. *Still at it : the Impass of Modern Christology.* (Tandis que les modernistes catholiques ont eu des représentants dans le domaine entier de la pensée religieuse, les modernistes anglicans se sont butés au seul problème christologique : comment concilier le Christ de la religion et le Christ de l'histoire. Pour l'auteur, seul le Christ de la religion est le Verbe de Dieu et le moyen par lequel Dieu se manifeste, et comme tel il est inséparable de l'Église ; il représente l'élément idolâtrique nécessaire à une religion humaine aussi élevée soit-elle ; c'est de ce fait que l'Église a plus ou moins conscience en interdisant à la critique de vouloir trouver une conciliation apologétique entre l'histoire et la foi.) pp. 401-410. — E. J. BIDWELL, évêque d'Ontario. *Modern Christology and the Plain Man.* (Pour le simple chrétien la christologie moderniste de la Conférence de Cambridge enlève toute signification religieuse et morale au Christ auquel il croit, vrai Dieu et vrai homme.) pp. 411-418. — S. H. MELLONE. *Modern Churchmen and Unitarians.* (Discute l'article de H. D. A. Mayor, dans *Hibbert J.*, janvier 1922, p. 208.) pp. 419-434. — C. G. MONTEFIORE. *The Religious Teaching of the Synoptic Gospels in its Relation to Judaism.* (Jésus n'a jamais songé à fonder une religion nouvelle ; il a voulu simplement réformer et purifier la religion de ses pères. Sa doctrine n'est pas en opposition essentielle avec le judaïsme de l'époque, — moins encore avec le judaïsme libéral.) pp. 435-446. — J. S. MACKENZIE. *The Three-Fold State.* (Discute la théorie de Steiner, *Hibbert J.* juillet 1921, p. 593.) pp. 472-486. — N. KERR. *Pestered by a « Poltergeist ».* (Histoire de maison hantée.) pp. 487-496. — W. R. BONSFIELD. *Telepathy.* (Expose plusieurs faits de télépathie. Admet qu'il faut, pour en être capable, une sensibilité spéciale.) pp. 497-506. —W. J. PERRY. *The Relation of Class Divisions to Social Conduct.* (Sur les exigences et les difficultés de la psychologie sociale.) pp. 507-523. — IKBAL ALI SHAH. *The General Principles of Sufism.* pp. 524-535. —

INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Avril. — Yu-Lan Fung. *Why China has no Science.* (Dans les temps anciens, la pensée chinoise se partage entre le Taoïsme, le Moïsme et le Confucianisme. Seul le Moïsme eût pu orienter les esprits vers l'action et vers la science : il fut le premier abandonné. La pensée moderne s'est formée d'un mélange de Moïsme, de Confucianisme et de Bouddhisme. Or cette philosophie n'inspire à l'homme que le désir de s'enfermer en lui-même. C'est pourquoi le génie de la Chine n'éprouve ni le besoin ni le goût des certitudes et des conquêtes de la science.) pp. 237-263. — N. Boardman. *Ethics and Logic.* (L'intelligence sans conscience est aussi indésirable que la conscience sans intelligence. Accorder pratiquement la logique et l'éthique est un problème constant de la philosophie, de la sociologie et de l'éducation, et aussi de la vie.) pp. 264-270. — H. Wodehouse. *Real Life.* (Diverses façons d'apprécier ce qu'il y a de réel ou d'irréel dans les éléments de l'existence.) pp. 271-281. — R. G. Tugwell. *Guild Socialism and the Industrial Future.* (Critique de l'idéal économique et social rêvé par le socialisme.) pp. 282-288. — R. J. Hutcheon. *Speculation, Legitimate and Illegitimate.* (Le grand fait qui est au principe de toute spéculation est celui du risque. La part du risque varie selon les différentes entreprises humaines. La spéculation peut rendre à la société de véritables services qui en justifient l'usage, mais non pas les abus. Du reste, une nouvelle et plus profonde philosophie de la vie doit apprendre aux jeunes générations que le chemin du bonheur n'est pas dans les grandes fortunes, acquises de façon légitime ou non, mais bien dans le travail, la famille, l'amitié, les arts et la religion.) pp. 289-305. — D. B. Leary. *The Modern World-Order and the Original Nature of Man.* (En dépit de ses découvertes et de ses progrès, la civilisation moderne ne s'est pas assez préoccupée d'instaurer un ordre de choses qui fût de qualité véritablement humaine.) pp. 306-329. — C. H. Eshelman, J. D. Stoops. *Rationalism and the Sex Instinct.* (Discussion de l'article paru sur ce sujet en octobre dernier.) pp. 330-332.

* **IRISH (THE) THEOLOGICAL QUARTERLY. Avril.** — W. Moran. *Charismatic Ministry in the Primitive Church* II (Donne quelques précisions sur les trois classes de ministres ayant reçu des charismes dans la primitive Église : Apôtres, Prophètes, Docteurs.) pp. 101-111. — M. Tierney. *The Origins of Orphism.* (L'Orphisme a de nombreux aspects : c'est un rituel mystique, une règle de vie pratique, un système de croyances, qui va se développant. Si nous lisons les anciens auteurs grecs, nous voyons qu'Orphée est présenté comme l'auteur de mystères, comme l'inventeur d'un système de vie ascétique, comme poète de la tradition orphique.) pp. 112-127. — Mgr Aug. Bludau. *The « Comma Johanneum » in the Writings of English Critics of the Eighteenth Century* (à suivre). (Thomas Emlyn († 1741) qui fut ministre presbytérien à Dublin rejette l'authenticité de Joan, v, 7. Il est attaqué par David Martin († 1721) pasteur de l'Église Réformée française à Utrecht : d'où une série de controverses entre les deux protestants. Les autorités religieuses donnèrent raison à Martin : des savants prirent parti contre lui.) pp. 128-139. — J. J. Mc Namec

The Witness of Ignatius Martyr. (Témoignage de saint Ignace sur la Christologie, l'Eucharistie et les autres Sacrements, la sainte Vierge, l'Enfer, l'Interprétation des Écritures, le Sabbat, le Gouvernement de l'Église, l'Église Romaine.) pp. 140-154.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Avril. — B. HALPER. *Descriptive Catalogue of Genizah Fragments in Philadelphia.* (Des fragments découverts dans la Guenizah du Caire, deux catalogues ont paru : celui de la Bodleian Library d'Oxford et celui du British Museum à Londres. M. H. publie le catalogue descriptif des 74 fragments conservés à Philadelphie.) pp. 397-433. — Jacob MANN. *Early Qaraïte Bible Commentaries.* (Édite le texte hébraïque de commentaires Qaraïtes sur différentes sections de livres de la Bible : Genèse, Lévitique, Osée et Joël, Ecclésiaste, Daniel. Le commentaire sur Dan., XI, 24-40 est traduit.) pp. 434-526.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY. 2 Mars. — St. C. PEPPER. *A Suggestion Regarding Esthetics.* (Jusqu'ici l'esthétique a été étudiée suivant les méthodes de la critique d'art, ou de la philosophie, ou de la psychologie. Ne pourrait-on pas unifier ces recherches en prenant pour point de départ une notion de sens commun, celle, par exemple, de valeur indépendante, désintéressée, spéculative, qui est, de fait, aujourd'hui commune à plusieurs philosophes ?) pp. 113-118. — W. T. BUSH. *Esthetic Values and their Interpretation.* (Remarques à propos de l'article précédent.) pp. 119-123. — A. L. HAMMOND. *Immediate Inference and the Distribution of Terms.* (Critique, en se référant à Keynes, *Formal Logic*, 4e édit., les opinions de Dotterer et de Toohey, *Journal of Phil.* XVII, 1920, 9 sept., p. 519, et XVIII, 1921, 9 juin, p. 320.) pp. 124-137. = **16 Mars..** — G. A. TAWNEY and E. L. TALBERT. *Democracy and Morals.* (Défend contre les critiques de Cohen, *New Republic*, 17 mars 1920, et de Sheldon, *J. of Phil.* 6 juin, 1921, la conception de la démocratie exposée par Dewey.) pp. 141-146. — J. E. TURNER. *Dr. A. N. Whitehead's Scientific Realism* (Signale plusieurs difficultés ou obscurités du réalisme de Whitehead.) pp. 146-157. — G. H. MEAD. *A Behavioristic Account of the Significant Symbol.* (Essaie d'exprimer du point de vue de la psychologie du comportement ce qu'est entre individus humains le sens d'un geste ou d'un mot.) pp. 157-163. = **30 Mars.** — St. P. LAMPRECHT. *The Metaphysical Statues of Sensations.* (Compare la théorie de la sensation exposée dans *Théétète* aux observations de la psychologie moderne, et soutient un réalisme relativiste.) pp. 169-181. — J. L. MURSELL. *Truth as Correspondence : A Redefinition.* (Définit la vérité et l'erreur du point de vue « behaviorist » : un jugement est vrai lorsqu'il est la réponse d'un organisme normal à un excitant donné.) pp. 181-189. — Th. de LAGUNA. *The Complex Dilemna : A Rejoinder.* (Réponse à Brogan, *Journal* XVIII, 1921, 13 oct. p. 566.) pp. 189-190. = **13 Avril.** — R. DEMOS. *Romanticism vs. the Worship of Facts.* (Reprocher au romantique de chercher un alibi dans le rêve c'est limiter le réel à l'actuel, et nier la réalité du possible de l'idéal. Supériorité du romantique sur le réaliste.) pp. 197-200. — H. A. WADMAN. *Relativity, Old and New.* (Objections à J. E. Turner : *Journa*

XVIII, 1921, 14 Avril, p. 210.) pp. 200-208. — W. R. WELLS, *An Historical Anticipation of John Fiske's Theory regarding the Value of Infancy.* (Signale dans un recueil peu connu : *The Friend's Annual, or Aurora Boralis,* publié en Angleterre en 1834, un essai de six pages : *On the Helpless State of Infancy,* signé V. F., où se trouvent des idées très semblables à celles que devait exposer John Fiske.) pp. 208-210. — H. H. PARKHURST. *The Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division.* pp. 210-216. = **27 Avril**. — G. P. CONGER. *The Implicit Duality of Thinking.* (Cette dualité implicite consiste en ceci que toute perception actuelle est accompagnée d'une frange et d'un arrière-plan, qui est une perception possible ; en termes généraux *a* est toujours pensé en relation avec ***non a***. Importance de ce point de vue par rapport aux diverses théories de la connaissance.) pp. 225-238. — A. A. MERRILL. *The t of Physics.* (Le symbole physique *t* ne représente pas le temps réel, mais une quantité spatiale.) pp. 238-241. — W. T. BUSH. *The Paris Philosophical Congress.* pp. 241-243. = **11 Mai.** — J. E. CREIGHTON. *The Form of Philosophical Intelligibility.* (« La forme philosophique de l'intelligibilité est celle de l'universel concret qui exprime l'essence intime des individus pour avoir saisi leurs relations constitutives. ») pp. 253-261. — A. T. POFFENBERGER. *Measures of Intelligence and Character.* (La mesure de l'aptitude à un emploi quelconque ne doit pas seulement se prendre de l'intelligence mais aussi du caractère.) pp. 261-266. = **25 Mai.** — F. C. S. SCHILLER. *Mr. Russell's Psychology.* (Critique de *The Analysis of Mind.*) pp. 281-292. — B. BOSANQUET. *Implication and Linear Inference.* (Répond à quelques critiques.) pp. 292-294. — Th. MUNRO. *The Verification of Standards of Value.* (Étudie le moyen de vérifier pragmatiquement la valeur des règles morales.) pp. 294-301.

JOURNAL (THE) OF RELIGION. Mars. — G. CROSS. *The Stake of Protestantism in the Christian Union Movement.* (La division religieuse est une expression de l'esprit d'initiative inhérent au protestantisme. Celui-ci ne peut s'accommoder d'une union fondée sur l'acceptation d'un même dogme et d'un même rituel.) pp. 129-139. — P. HUTCHINSON. *Christian Division. A Prior Claim.* (Ce qui importe aujourd'hui ce n'est pas un compromis subtil de croyances, mais bien de donner une valeur à l'effort social des hommes.) pp. 140-146. — S. W. DYDE. *Church Union in Canada, from a Presbyterian Standpoint.* (A propos d'essais de réunions entre certains groupes protestants canadiens.) pp. 147-158. — H. R. WILLOUGHBY. *The Next Step in New Testament Study.* (Dans l'étude du N. T. l'on est généralement d'accord sur les règles à suivre en critique textuelle, philologique et littéraire ; on l'est moins en critique historique, lorsqu'il s'agit de l'étude du milieu juif et surtout païen. Quelques-uns des problèmes qui se posent.) pp. 159-178. — A. E. HAYDON. *The Significance of the Mystic's Experience.* (Expérience réelle, bien que non-rationnelle, et qui se rencontre en toutes races et en toutes religions, le mysticisme a pour raison d'être de donner une valeur sentimentale, une certitude assurée à la croyance ; il est une force conservatrice.) pp. 179-189 = **Mai.** — A. W. FORTUNE. *The Kentucky Campaign against the Teaching*

of Evolution. (Raconte la campagne menée par le Dr. J. W. Porter et soutenue par W. J. Bryan pour obtenir de l'état du Kentucky une loi interdisant l'enseignement du darwinisme.) pp. 225-235. — C. ZOLLMANN. *The Constitutional and Legal Status of Religion in Public Education*. (A propos du fait rapporté dans l'article précédent. Bien que le principe de la séparation des églises et de l'État rende impossible aux États-Unis l'enseignement direct de la religion dans les écoles publiques, et réciproquement toute propagande anti-religieuse, cependant la constitution reconnaît le christianisme comme une partie de la loi nationale. Il est probable qu'une législation interdisant un enseignement contraire au christianisme est conforme à la Constitution.) pp. 236-244. — G. B. SMITH. *Can Christianity Welcome Freedom of Teaching ?* (Contre la campagne de Porter, relatée plus haut.(pp. 245-262. — F. Cr. BURKITT. *The Religion of the Manichees*. (Exposé général d'après de récentes publications : Cumont, Alfaric, etc...) pp. 263-276. — Cl. M. CASE. *The Dilemna of Social Religion*. (Les nécessités et les imperfections de la vie sociale où les chrétiens sont engagés comme tous les autres hommes paraissent rendre impossible la réforme morale qui est le but même du Christianisme.) pp. 277-290. — F. L. H. POTT. *The Intellectual and Social Crisis in China*. (La crise que traverse la Chine sous l'influence des idées occidentales est aussi un obstacle à l'influence des missionnaires.) pp. 291-302. — L. H. SEELYE. *An Experiment in Religious Association*. (Comment la coopération religieuse est pratiquée à l'université américaine de Beyrouth, Syrie.) pp. 303-309.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Janv. — J. BESSIÈRES. *La Tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile IV*. (suite, à suivre). pp. 113-133. — B. W. BACON. *Marcion, Papias, and « the Elders »*. (Prenant occasion du récent ouvrage de Harnack, examine à nouveau ces anciens témoignages, si importants pour la formation du N. T., et en particulier pour le quatrième évangile.) pp. 134-160. — F. H. COLSON. *Notes on Justin Martyr, Apology I*. (Notes philologiques et exégétiques sur Apol. I, chap. 14 ; 23, 3 ; 28, 4 ; 32, 6 ; 66 ; 67.) pp. 161-171. — R. A. AYTOUN. *The Servant of the Lord in the Targum*. (L'interprétation du Targum sur le Serviteur de Yahvé.) pp. 172-180. — M. R. JAMES. *Robert Grosseteste on the Psalms*. (Sur les citations des Pères grecs et d'Aristote dans la seconde partie de ce commentaire inédit.) pp. 181-185. — F. C. BURKITT. *Ubertino da Casale and a Variant Reading*. pp. 186-188. — J. H. BAXTER. *On a Place in St Augustine's Rule*. (Note philologique.) pp. 188-190. — F. C. BURKITT. *The Solution of the Synoptic Problem*. (Compte-rendu critique de l'ouvrage de M. Robinson Smith.) pp. 191-196.

LOGOS. RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA. Janv. — G. DELLA VALLE. *Il tempo e la scala qualitativa dei valori*. (Poursuivant son étude de la « valeur », examine ses relations avec le temps : évaluation toujours orientée vers l'avenir ; constance temporelle lui contérant une certitude subjective ; application en chaque homme de l'échelle des valeurs, application variable par suite de l'étroitesse de

chaque conscience individuelle.) pp. 1-18. — A. PASTORE. *Nuovi orizzonti della filosofia teoretica in relazione alla teoria della relatività.* (En quel sens il faut entendre la théorie einsteinienne de la relativité : les objets existent et sont connus seulement dans leur relation entre eux. C'est plutôt une théorie « del riferimento ». Ce relativisme ne conduit au scepticisme que si on a la prétention de saisir l'absolu, l'objet en soi. Le relatif est à définir non par rapport à un absolu, mais dans sa relation avec d'autres relatifs.) pp. 18-36. — W. RILEY. *American Realism and its Critics.* (Examine l'exposé critique du réalisme américain, qui a été fait en Europe par Kremer, Aliotta, Chiappelli, et contrôle la valeur et la portée des critiques faites par ces écrivains. Puis, considérant la forme la plus récente de ce réalisme (celle des *Essays in Critical Realism*, 1920), il la critique lui-même, comme interposant entre le sujet et l'objet les essences idéales : elle aboutit à un « cul-de-sac ».) pp. 37-65. — A. ALIOTTA. *La dialettica in Hegel e nei nuovi hegeliani.* (Comment le criticisme de Kant a rendu le rationalisme idéaliste, de réaliste qu'il était ; mais, procédant dogmatiquement, il n'a pas su écarter le dualisme de la vieille métaphysique. Le rationalisme dialectique de Hegel ; la critique qu'en font les néo-hégéliens italiens, et la transposition par laquelle ils rectifient la dialectique hégélienne ; l'interprétation de Gentile, de Croce, vraie en partie, fausse par l'encadrement dialectique dans lequel elle déforme encore les idées. Le dernier pas à faire : le rationalisme est aussi impuissant à construire dialectiquement les catégories de la pensée que celles du monde. La méthode expérimentale, remède, par sa souplesse, contre les dialectiques arbitraires.) pp. 66-82.

LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Avril. — C. WRIGHT. *Christianity and Healing.* « *Miracles.* » (Considérations générales sur le Christianisme et les miracles de guérison.) pp. 161-174. — W. FERRAR. *Cornish Saints and Kings.* (Brève contribution aux études celtiques et en particulier à l'histoire des saints des Cornouailles.) pp. 186-195. — E. KIRTLAN. *The Relation of Sin and Fate in anglo-saxon Literature.* (L'idée du Destin, et en même temps, celle de l'influence du péché dans le monde domine dans la littérature anglo-saxonne.) pp. 217-222. = **Juil.** — W. LOCK. *The fourth Gospel.* (Le quatrième Évangile dont la doctrine dépasse les contingences du temps, avec son désir de l'unité et de la paix, répond d'une façon spéciale aux besoins du présent.) pp. 1-11. — M. BODKIN. *The Appeal of the Supernatural.* (Critique du *Vital Message* de Sir A. C. Doyle.) pp. 12-25. — W. T. DAVISON. *The Faith of a Philosopher.* (Constate que la sagesse chrétienne pénètre la philosophie moderne. Même les philosophes incroyants ou qui ont cessé de croire depuis longtemps, exaltent d'une façon consciente ou inconsciente la doctrine de la Croix et de la Résurrection.) pp. 26-40. — W. HARDING. *Is a Creed Necessary or Desirable.* (Un Credo est nécessaire et par suite désirable. Quelle sera la forme de ce Credo, les formules de Nicée et de Chalcédoine étant devenues inintelligibles.) pp. 53-62.

MIND. Janv. — G D. HICKS. *The Philosophical Researches of Meinong.* (Quelle a été, par rapport à la théorie de la connaissance, l'évo-

lution de la pensée de Meinong, à en juger d'après ses principales études, *Hume-Studien, Gegenstandstheorie.* Comment Meinong a graduellement cherché un accord entre la psychologie et l'épistémologie.) pp. 1-30. — R. W. SELLARS. *Concerning « Transcendence » and « Bifurcation ».* (Comparaison entre les deux formes actuelles du néo-réalisme, la forme naïve, et la forme critique.) pp. 31-39. — J. E. TURNER. *Dr. Wildon Carr and Lord Haldane on Scientific Relativity.* (Dans quelle mesure les théories scientifiques d'Einstein peuvent-elles contribuer à une philosophie de l'univers ?) pp. 40-52. — W. LUTOSLAWSKI. *A Theory of Personality.* (Le Moi dans sa prééxistence, dans sa survivance, et dans les conditions présentes de sa destinée personnelle. Le Sexe dans son influence sur la personnalité.) pp. 52-68. — C. A. STRONG. *The Meaning of « Meaning ».* (Suite de la discussion avec M. Schiller.) pp. 69-71. — C. D. BROAD analyse le livre de J. M. KEYNES, *A Treatise of Probability.* pp. 72-85. — A. DORWARD critique l'ouvrage de B. RUSSELL, *The Analysis of Mind.* pp. 85-97. = **Avril.** — G. C. FIELD. *The Psychological Accompaniments of Instinctive Action.* (Il faut se représenter les caractères biologiques de l'instinct par ses origines et par ses résultats, ou encore par ses conditions physiologiques ; mais psychologiquement, il n'est lié à aucune forme spéciale de conscience.) pp. 129-143. — F. C. S. SCHILLER. *An Idealist in extremis.* (Critique du livre de B. BOSANQUET, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy.*) pp. 144-153. — D. FAWCETT. *Imaginism and the World-Process.* (L'imagination créatrice est en nous la plus féconde activité de l'âme. Cela donnerait à penser que la création et la conservation du monde pussent aussi s'expliquer par de Divines Imaginations, mieux que par un immobile Absolu.) pp. 154-168. — H.-W. CARR. *Einstein's Theory and Philosophy.* (En réponse à l'article de J. E. Turner, l'auteur déclare qu'il serait surpris que la philosophie pût demeurer indifférente à une révolution scientifique aussi prodigieuse que celle d'Einstein.) pp. 169-177. — B. BOSANQUET. « *This or Nothing* ». (L'auteur précise sa pensée sur deux points importants de sa logique : la valeur respective des lois de la logique et des axiomes de la science ; les conditions générales d'une induction légitime.) pp. 178-184. — F. C. S. SCHILLER. *The Meaning of « Self »* (Réponse à la note de C. A. Strong, *Mind*, janv.) pp. 185-188. — J. S. MACKENZIE. *Universals and Orders.* (Pour éviter les inconvénients du « singularisme », ainsi que ceux du « pluralisme », M. préfère ce qu'il appelle le « cosmisme », c'est-à-dire une façon plus concrète de se représenter l'ordre de l'univers, comme un système qui contient la multitude dans l'unité.) pp. 189-194. — G. A. HIGHT. *Plato and the Poets.* (Pourquoi Platon exclut les poètes et les artistes de sa cité idéale.) pp. 195-199. — Dorothy WRINCH. *On Certain Methodological Aspects of the Theory of Relativity.* (Quelques entités logiques et construites, dans le système de la relativité.) pp. 200-204. — Th. GREENWOOD. *Einstein and Idealism.* (La théorie de la relativité semblerait devoir porter préjudice à l'idéalisme plutôt qu'au réalisme.) pp. 205-207.

* **NOUVELLE (LA) JOURNÉE. Avril.** — F. RAVAISSON. *Hellénisme, Judaïsme et Christianisme.* (Pages inédites, écrites vers 1850,

publiées par MM. Bottinelli et Brunel.) pp. 241-256. — M. Blondel. *Léon Ollé-Laprune : l'Homme, le Philosophe, le Chrétien* (suite, à suivre). (Formation et progrès de sa pensée philosophique.) pp. 264-281. = **Mai.** — P. Bottinelli. *Histoire et Religion* (à suivre). (Extrait d'un livre en préparation sur *Rationalisme et Catholicisme.* Cherche à préciser dans le travail de l'historien la part indispensable des documents et la part inévitable des opinions personnelles.) pp. 324-345. M. Blondel. *Léon Ollé-Laprune et l'achèvement de son œuvre.* (suite, à suivre). pp. 352-374. = **Juin.** — H. Brémond. *La Vie intense du Mystique, d'après l'expérience et les écrits de Marie de l'Incarnation.* (à suivre). (Mlle Martin, née Marie Guyard, en religion: Marie de Incarnation, ursuline (1599-1672). — Étude psychologique : I. L'Agonie et la mort des puissances : II. La vie souterraine des puissances pendant la contemplation.) pp. 403-419. — P. Bottinelli. *Histoire et Religion* (fin). (Applications à l'histoire des religions.) pp. 424-440.

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG. 2. — W. Andrae. *Assyrische Stelen und Säulen.* (Les rangées de stèles découvertes à Assur doivent être des purs monuments commémoratifs sans aucune intention magique : contre Herzfeld.) col. 49-52.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Avril. — R. D. Wilson. *Darius the Mede.* (Maintient, contre les critiques de K. Fullerton, que ce personnage, dont Daniel est le seul à parler, est positivement possible.) pp. 177-211. — B. F. Paist. Jr. *Peter Martyr and the Colloquy of Poissy.* (à suivre). (Biographie succincte de Petrus Martyrus, Vermilius, « le héros méconnu de la Réforme en Italie ». Son rôle au Colloque de Poissy.) pp. 212-231. — Cl. E. Macartney. *Edward Irving.* (Pasteur écossais, compatriote et ami de Carlyle, prédicateur puissant du Jugement et de la Fin du monde, mais de raison peu sûre et qui finit par se laisser gagner à l'illuminisme.) pp. 232-262. — D. S. Schaff. *Dante Six Hundred Years Ago and Now.* (Comparant « le poète religieux de l'Italie » et les principaux poètes religieux anglais, trouve qu'ils ont peu de choses en commun.) pp. 263-286. — J.-D. Davis. *Medeba or the Waters of Rabbah.* (Corrige I *Chroniques* XIX, 7 où il lit : eaux de Rabbah au lieu de Medeba.) pp. 305-310.

* **RAZÓN Y FE. Avril.** — E.-J. Welhan. *El cancer del divorcio.* (Remèdes à apporter contre la proportion croissante des divorces.) pp. 409-420. — C. Bayle. *El espiritu de Santa Teresa y el de San Ignacio.* (à suivre). (Comparaison entre les deux Ordres et les deux doctrines). pp. 421-434. — E. Ugarte de Ercilla. *Ante el Santo Cristo de Limpias.* (Les visions de Limpias ne sont pas des illusions, ni des hallucinations, ni des phénomènes de suggestion.) pp. 435-453. — Z. García Villada. *San Isidro Labrador en la historia y en la literatura.* (fin). (Les souvenirs du saint à Madrid. Son tombeau.) pp. 434-468. — N. Noguer. *Los sindicatos puros y mixtos de obreros y patronos en las Direcciones de la Santa Sede.* (à suivre). (Léon XIII et l'encyclique « Rerum Novarum. ») pp. 469-487. = **Mai.** — C. Bayle. *El espiritu de Santa Teresa y el de San Ignacio* (suite et fin). pp. 5-21 — P. A. *Estado presente del protestan-*

tismo en Alemania. pp. 54-62. — A. PEREZ GOYENA. *Literatura moderna sobre San Francisco Javier*. pp. 63-80.

REVUE ANTHROPOLOGIQUE. Janv.-Fév. — J. DE MORGAN. *Les cataclysmes pleistocènes et leurs conséquences au point de vue de l'humanité*. (« Tout comme l'affirment les plus vieilles traditions, l'histoire de l'humanité se partage en deux phases bien distinctes, la période antédiluvienne et la période post-diluvienne. Pour l'étude de la première de ces phases nos moyens d'investigation sont du domaine de l'archéologie, de la paléontologie humaine et animale, de la géologie stratigraphique. Pour la seconde la linguistique vient se joindre à l'histoire naturelle, et l'archéologie prend une place majeure ». C'est la raison pour laquelle l'auteur a divisé le quaternaire en deux phases distinctes : le *paléolithique* antérieur au cataclysme diluvien, l'*archéolithique* contenant les cultures diverses des éléments de repeuplement du monde.) pp. 29-41. — L. CAPITAN. *Le crâne néanderthalien de Broken Hill (Rhodésie)*. (« Trouvé en Europe, il n'y aurait aucun doute ; on devrait sans hésitation le classer dans le groupe moustérien. Mais, recueilli en Afrique, il devient bien plus difficile à classer, bien que nous sachions la surabondance dans toute l'Afrique des industries chelléennes et moustériennes. ») pp. 42-47. = **Mars-Avr.** — L. CAPITAN. *Les silex tertiaires d'Ipswich (Angleterre.)* (D'une étude directe de ces silex découverts près de Cambridge par M. Moir, l'auteur conclut qu'ils ont été taillés volontairement par une main déjà assez habile. Ils indiquent, sans doute possible, l'existence d'un être intelligent, homme ou précurseur. « Par suite l'antiquité de l'homme se trouve terriblement reculée, » car ces silex ont été recueillis dans une couche stratigraphique qui appartient au tertiaire, base du pliocène supérieur.) pp. 126-136.

* **REVUE APOLOGÉTIQUE. 1er Avr.** — J. LEBRETON. *L'agonie de Notre-Seigneur* (fin). (D'après l'*Epître aux Hébreux*.) pp. 9-22. — J.-V. BAINVEL et M. DE LA TAILLE. *Quelques explications à propos de la contemplation mystique*. (Deux lettres du P. de la T. au P. B. en réponse à ses observations parues dans R. A. 1er déc. 1921.) pp. 23-30. = **15 Avr.** — A. TRICOT. *Le témoignage de Josèphe sur Jésus*. (à suivre). (Discute l'authenticité du célèbre passage des *Antiquités Judaïques*, liv. XVIII, III, 3, § 63-64, éd. Niese.) pp. 72-85. — A. BOUYSSONIE. *La morale évolutionniste. Dialogue entre un prêtre et un socialiste*. (à suivre). pp. 86-99. = **1er Mai.** — A. TRICOT. *Le témoignage de Josèphe sur Jésus*, (fin). (« Les conclusions de cette étude sont nettement favorables à l'authenticité » de ce témoignage.) pp. 139-153. — M. TUAL. *L'argument de la Personne du Christ, dans l'enseignement apologétique de Jésus*. (à suivre). (Extrait d'un mémoire couronné par l'Institut catholique de Paris (prix Hugues) en 1919. I. Caractères généraux de l'enseignement apologétique de Jésus sur sa propre personne. II. Le point de vue messianique dans l'enseignement apologétique de Jésus.) pp. 154-163. — A. BOUYSSONIE. *La morale évolutionniste*. (suite, à suivre.) pp. 164-172. = **15 Mai.** — P. BLIARD. *Un vaillant en face des philosophes du XVIIIe siècle*. (à suivre). (Résume l'ouvrage du Chanoine Cornou sur *Elie Fréron* (1718-1776). Paris, Champion, 1922.) pp. 203-

214. — A. BOUYSSONIE. *La morale évolutionniste* (suite, à suivre). pp. 215-230. — M. TUAL. *L'argument de la Personne du Christ, dans l'enseignement apologétique de Jésus* (fin). pp. 231-241. — V. LALAN. *Einstein au Collège de France*. pp. 242-244. = **1er Juin**. — P.-M. PÉRIER. *Transformisme et Création*. (à suivre). (A propos de l'ouvrage de H. de Dorlodot. *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*.) pp. 257-265. — P. BLIARD. *Un vaillant en face des philosophes du XVIIIe siècle*. (fin). pp. 266-277. — A. BOUYSSONIE. *La morale évolutionniste* (fin). pp. 278-293. = **15 Juin**. — H.-V. BAINVEL. *A propos d'un article de la « R. A. »*. — *Lettre de M. Saudreau*. — *Observations*. pp. 334-349. — P.-M. PÉRIER. *Transformisme et Création* (fin). pp. 350-358.

* **REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE. Avril.** — L. PEETERS. *Le surnaturel dans la vie de S. Jean Berchmans*. (« S'il ne nous est pas donné d'établir à l'évidence que J.-B. a joui d'une haute contemplation, du moins espérons-nous montrer que le contraire n'est nullement certain. ») pp. 113-133. — H. WATRIGANT. *La méditation méthodique et l'école des Frères de la vie commune*. (Extrait d'un ouvrage de l'auteur : *Histoire de la méditation méthodique*. Signale les écrits des Frères de la vie commune et des chanoines de Windesheim où se rencontre sous une forme parfois très accentuée la méditation méthodique.) pp. 134-155. — M. VILLER. *Harphius ou Bourcelli ?* (Discute l'authenticité d'une *Collatio* du recueil intitulé *Theologia mystica* (IIe livre, 5e partie, 1re coll.) et attribué à Henri de Herp. Jusqu'à plus ample informé, il paraît plus probable que ce traité est de Jean Bourcelli, mineur du couvent de Nimègue, mais que celui-ci n'a fait que résumer la doctrine de Harphius.) pp. 155-162. — J. DE GUIBERT. *Trois définitions de théologie mystique*. (Discute les définitions données par le P. Garrigou-Lagrange, *Vie Spirituelle*, nov. 1921. et propose les suivantes : 1° la *contemplation acquise* est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le simple jeu des lois psychologiques, de notre activité personnelle aidée de la grâce ; 2° la *contemplation infuse* est une oraison contemplative dans laquelle la simplification... résulte d'une action divine dans l'âme, dépassant ou même contredisant, ce qu'auraient produit les simples causes d'ordre psychologique actuellement en jeu ; 3° est *ordinaire*, qu'elle soit fréquente ou non, toute grâce qui est en fait absolument nécessaire dans l'ordre actuel de la Providence surnaturelle pour parvenir à un degré quelconque de sainteté — est *extraordinaire*, au contraire, toute grâce sans laquelle des âmes (rares ou nombreuses, peu importe) peuvent en fait arriver à la plus haute sainteté.) pp. 162-179. — J. SOUILHÉ. *La mystique de Plotin*. (C.r. des ouvrages du P. R. Arnou ; *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* ; πρᾶξις et Θεωρία, *Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades*, Alcan, 1921.) pp. 179-195.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Avril.** — D. B. CAPELLE. *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin*. (Cet homiliaire LI de Vérone n'est pas comme le prof. Turner le pensait l'œuvre de S. Maxime, mais bien de l'évêque arien Maximin.)pp. 81-109. — D. G. MORIN. II. *Lettre inédite d'A(nselme de Cantorbéry) à G(odefroy de Bouillon) ?* (Propose

l'identification des deux initiales A et G. d'une lettre trouvée à la Bibl. cantonale de Zurich, ms. CVIII du fonds de Reichenau. A serait Anselme de Cantorbéry qui écrivait à G = Godefroy de Bouillon.) pp. 135-147.

* **REVUE BIBLIQUE. Avril.** — M.-J. LAGRANGE, O. P. *L'« Évangile selon les Hébreux.* (à suivre). (L'Évangile ébionite mentionné par saint Épiphane n'est pas une adaptation libre de Mt., mais plutôt une œuvre originale composée d'après Lc et Mt. Le nom qui lui conviendrait le mieux serait Évangile des douze apôtres. Il était classé par saint Jérôme, avec raison, comme l'œuvre et l'apanage d'une hérésie. Il ne doit guère être antérieur à l'an 200. — Examen des textes qui citent l'Évangile selon les Hébreux : Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Épiphane, Pseudo-Nicéphore, Théodoret.) pp. 161-181. — Dom WILMART, O. S. B. *Un ancien texte latin de l'Évangile selon saint Jean : XIII, 3-17.* (Donne l'édition diplomatique de ce texte latin trouvé dans un sacramentaire gallican : ce texte appartient à la *Vetus Itala.* L'auteur recherche sa filiation.) pp. 182-202. — Mgr Léon GRY. Les *chapitres XI et XII de l'Apocalypse.* (Le chap. XI est essentiellement chrétien d'inspiration et d'une richesse inappréciable au point de vue théologique : il n'est point emprunté à deux sources distinctes et hétérogènes, encore bien moins à des sources juives ; le chap. XII lui aussi est homogène ; il décrit le sort général de l'Église, tandis que le chap. XI s'intéressait au sort religieux des Juifs de la fin des temps.) pp. 203-214. — P. DHORME, O. P. *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien.* (suite, à suivre). (Les noms qui se rapportent au tronc : cou, nuque, épaules, dos et derrière, côtés, parties antérieures.) pp. 215-233. — *Mélanges* : A. VASCHALDE. *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible* (fin). pp. 234-258. — *Chronique* : L.-H. VINCENT, O. P. *Une villa gréco-romaine à Beit-Djebrin.* pp. 259-281.

REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Juil.-Sept. 1921. — Denis SAURAT. *La Cabale et la philosophie de Milton.* (Il existe entre la Cabale et la pensée de Milton des ressemblances nombreuses et précises, à la fois dans les idées générales et dans d'innombrables détails.) pp. 1-13. — M. GINSBURGER. *Les introductions araméennes à la lecture du Targoum.* (à suivre). (Introductions à la lecture des chap. XIX et XX de l'Exode, le premier jour de Schabouoth.) pp. 14-26. — J. N. EPSTEIN. *Gloses babylo-araméennes.* (à suivre). (Étudie ces gloses d'après l'édition, faite en 1913, des textes qui se trouvent sur les coupes magiques judéo-araméennes de Babylone.) pp. 27-58. = **Oct.-Déc.** — M. BLAN. *Observations sur l'histoire du culte juif, à propos d'un ouvrage récent.* (Il s'agit de l'ouvrage de M. Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Fock, 1913.) pp. 138-160. — Félix PERLES. *Notes sur les Apocryphes et les Pseudépigraphes.* (Traces qu'ils ont laissées dans la liturgie juive. Notes sur quelques passages.) pp. 173-185. — M. GINSBURGER. *Les introductions araméennes à la lecture du Targoum.* (suite et fin.) pp. 186-194.

* **REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Janv.** — L. VILLECOURT, O. S. B. *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte.* (fin). (II. Les soins apportés dans la préparation et la consécra-

tion du chrême et de l'huile des catéchumènes. III. Date annuelle de la collation primitive du baptême à Alexandrie.) pp. 5-19. — M. VILLER. *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence* (1274-1438). (fin). (Le projet de concile général ; exposé des fluctuations de la politique religieuse, soit du côté du pape, soit du côté des Grecs ; accompagné de notes documentaires sur la littérature contemporaine et sur les principaux intermédiaires des tractations.) pp. 20-60. — H. WATRIGANT, S. J. *Un disciple obstiné du semi-quiétisme guyonien à Rouen* (1700-1704). (Publie, d'après un ms. de la Bibl. Nat., une série de propositions que dut signer un prêtre rouennais, partisan opiniâtre des doctrines de Mme Guyon.) pp. 61-78.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mai-Juin 1921. — M. GOGUEL. *La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles.* (Cet épisode est raconté dans saint Jean, ch. VII. Si on le rattache aux quelques données historiques des chapitres suivants, on remarque son importance dans la vie de Jésus. Venu une première fois à Jérusalem, Jésus en effet donne à son entrée un caractère messianique, que seuls les initiés comprennent. Puis il entre dans le Temple, en chasse les vendeurs, enseigne, gagne des partisans, si bien que les autorités s'émeuvent. Jésus, alors, s'éloigne prudemment pour un temps. Mais quand il reviendra, il verra que les autorités ont agi, et ont pris certaines mesures : ce sera l'arrestation.) pp. 123-162. — W. DEONNA. *La légende d'Octave-Auguste, Dieu, sauveur et maître du monde.* (suite, à suivre). (Octave, maître du monde, devient le héros d'une légende : on lui attribue une quantité d'éléments mythiques qui le caractérisent comme fils de Dieu, comme Dieu, comme sauveur du monde.) pp. 163-195. = **Juil.-Oct.** — F. MACLER. *D'une « légende dorée » de l'Arménie.* (Le martyrologe de l'Église d'Arménie est d'une richesse extraordinaire. On pourrait en dégager ce qui est spécifiquement arménien et composer ainsi une « légende dorée ».) pp. 1-35. — E. VASSEL. *Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage.* (Ane, cheval, chien, coq, cygne, éléphant, lièvre, panthère, poulpe, souris : ce sont dix animaux dont on voit la représentation sur les stèles puniques ; mais les cas sont rares. Ces animaux sont des symboles divins probablement importés de Grèce, peut-être par l'intermédiaire de la Sicile et difficilement attribuables à telle ou telle divinité carthaginoise. Les animaux usuels sont l'uraeus, le bélier (symbole de Baal-Hammon), la colombe (symbole d'Astarté), le dauphin et le poisson (symbole d'Astarté, donc de Tanit), le taureau (symbole de Baal-Hammon.) pp. 36-76. — W. DEONNA. *La légende d'Octave-Auguste, Dieu sauveur et maître du monde.* (fin).(« Descendu sur terre par conception miraculeuse, ayant rempli son rôle de Messie romain, inauguré une ère nouvelle, ramené la paix et la prospérité sur la terre, le maître du monde est remonté au ciel. ») pp. 77-107.—CLERMONT-GANNEAU. *Notes d'épigraphie syrienne.* (La dédicace du temple de Aingaddia. Faux dieux : El Amon, Nesepteités, Ogenès, Deus Geneas.) pp. 108-127.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janv.-Mars. — L. BRUNSCHVICG. *Le Temps et la Causalité.* (Le temps est inséparable

de la relation causale par quoi se crée peu à peu le champ temporel. Et inversement, la causalité ne peut être considérée comme une essence préexistant et survivant à ses applications particulières en tel lieu et à tel moment.) pp. 1-33. — H. M. KALLEN. *La Méthode de l'Intuition pragmatiste.* (En ce qui concerne la vérité comme en ce qui concerne la méthode, la philosophie de Bergson appartient à la tradition métaphysique qui va de Platon à Spinoza, et même à Kant, en passant par Aristote, Plotin et les philosophes médiévaux. Elle ne s'accorde nullement avec les tendances tout empiriques de W. James.) pp. 34-62. — LEQUYER. *Puissance de l'idée de Nécessité.* (Fragments publiés par L. DUGAS.) pp. 63-75. — J. NICOD. *Les Tendances philosophiques de M. Bertrand Russell.* (Une raison qui se complaît dans les formes les plus abstraites de la logique et de la mathématique. Un parfait empirisme à l'égard de tout ce qui existe. Une philosophie qui ne se soucie que de raffiner sur les premières hypothèses dont se servent les sciences.) pp. 77-84. — Dr R. MOURGUE. *Un Exposé récent de la Psycho-Analyse.* (Analyse critique de l'ouvrage de Freud : *Introduction à la Psychanalyse.* De l'intérêt que présentent ces études pour l'avancement de la Biologie humaine. Bibliographie du sujet.) pp. 85-99. — B. LAVERGNE. *Insuffisances et Réforme de l'Administration Française.* (Deux vices qu'elle tient de l'héritage de nos rois corrompent la machine administrative soi-disant républicaine : la confusion du domaine politique et du domaine administratif ; l'absence de tout contrôle sérieux exercé sur l'administration Les deux réformes seraient donc : une plus large autonomie ; un contrôle plus effectif.) pp. 101-127.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. Mai.** — B. LANDRY. *La notion d'analogie chez saint Bonaventure.* (La philosophie de saint Bonaventure est un Itinéraire de l'âme à Dieu et si, de proche en proche et d'idée en idée, l'ascension se peut effectuer, c'est que l'analogie est, hors de nous, la loi universelle de la constitution des essences et qu'elle est aussi la loi de notre nature et de nos pensées.) pp. 137-169. — D. NYS. *N'y a-t-il dans l'univers que des mouvements relatifs ?* (La conception relativiste du mouvement à partir de Descartes. La conception du mouvement absolu. Les sympathies que compte actuellement cette théorie dans le monde savant. Une mise au point du rôle du physicien et de celui du métaphysicien en pareille matière.) pp. 170-194. — A. DE POORTER. *Un Traité de Pédagogie médiévale : le « De modo addiscendi » de Guibert de Tournai, O. F. M.* (Notes sur les manuscrits du dit ouvrage. Analyse de l'Erudimentum doctrinæ, dont ce petit traité fait partie. Extraits et résumés du traité lui-même.) pp. 195-228. — M. DE WULF. *Deux livres nouveaux sur la Philosophie médiévale.* (Analyse des deux volumes de M. Gilson : *Le Thomisme,* et les *Etudes sur la philosophie médiévale.*) pp. 228-239. — L. NOËL. *Le Système de M. Alexander.* (Aperçu général du système métaphysique du philosophe anglais, tel qu'il se présente dans *Space, Time and Deity.*) pp. 240-248.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 3.** — G. FURLANI. *Le Livre des Songes, texte syriaque et traduction française.* (fin). pp. 225-248. —

F. TOURNEBIZE, *Les Frères-Uniteurs ou Dominicains arméniens.* (fin). pp. 249-279. — G. BARDY. *Thaddée de Péluse, « Adversus Iudaeos ».* (Conclut de l'étude des mss.: cod. gr. 887, cod. gr. 1285 et cod. suppl. gr. 120 de la Bibl. nat.: « Ce que l'on appelait jusqu'ici l'*Adversus Iudaeos* de Thaddée de Péluse n'est qu'un centon, copié textuellement dans la chronique de Georges Hamartolos. ») pp. 280-287.— P. ASBAT. *Catalogue des manuscrits orientaux de sa bibliothèque.* (suite, à suivre). pp. 288-305. — M. CHAÎNE. *La poésie chez les Ethiopiens* (à suivre). (Poésie amharique. Observations à propos d'un recueil de chansons : Sources, versification.) pp. 306-326. — K. J. BASMADJIAN. *Les Catholicos d'Aghthamar.* (Nouvelle liste des patriarches suprêmes d'A. (île du lac de Van), d'après le P. AKINIAN, Vienne 1920.) pp. 327-329.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Janv.-Fév.** — Dr E. LE BEC. *Les preuves médicales des guérisons miraculeuses.* (suite). (Exposé des conditions que les médecins, en suivant l'exemple de la Congrégation des Rites, requièrent pour la reconnaissance et la démonstration du surnaturel dans les guérisons miraculeuses. Exemples de guérisons survenues à Lourdes.) pp. 7-45. — P. VIGNON. *Pour hâter la rentrée en scène de l'Idée en biologie transformiste.* (suite). (L'étude des insectes révèle une origine, une logique interne, une raison d'être.) pp. 46-60. — P. DESCOQS. *La théorie de la Matière et de la Forme et ses fondements.* (suite). (Critique de l'argument métaphysique qui rattache la théorie de la matière et de la forme à la doctrine de l'Acte et de la Puissance, supposée fondée par ailleurs.) pp. 61-87. = **Mars-Avril.** — E. PEILLAUBE. *Dispersion de la vie intérieure et médication psychologique.* (à suivre). (La désagrégation psychologique dans les illusions, les hallucinations, la rêverie, le rêve, le somnambulisme et les asthénies. Cette désagrégation atteint la systématisation des états de conscience, non l'unité vivante de l'esprit, qui préexiste à la systématisation et la rend possible.) pp. 113-138. — R. JOLIVET. *Le doute méthodique de Descartes.* (Le doute méthodique est, dans l'esprit de Descartes, la critique de nos adhésions spontanées touchant la connaissance sensible et la connaissance discursive ; il laisse hors d'atteinte ce qui est proprement et mmédiatement évident. Doute négatif, c'est-à-dire suspension de jugement devant l'incertitude, imposé à Descartes par la nécessité de lutter contre le scepticisme. Le doute cartésien ne paraît pas cependant dépasser les limites au delà desquelles il deviendrait impossible de restaurer la certitude.) pp. 139-158. — P. VIGNON. *Pour hâter la rentrée en scène de l'Idée en biologie transformiste.* (suite). (Le transformisme et son explication incomplète du mimétisme. Conclusions générales.) pp. 159-180. — P. DESCOQS. *La théorie de la Matière et de la Forme et ses fondements.* (suite). (La théorie thomiste de l'individuation, tout en étant probable, n'est cependant pas assez certaine pour servir de base à la thèse de la matière et de la forme.) pp. 181-207.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Mars-Avril. — P. FAUCONNET. *L'œuvre pédagogique de Durkheim.* (Analyse des idées pédagogiques de Durkheim d'après ses publications et des manuscrits de cours encore inédits.) pp. 185-209. — A. OMBREDANE. *La psychoanalyse et le problème de l'insconscient.* (Exposé de la théorie du psychisme normal

d'après Freud : le refoulement des éléments psychiques ; le schéma du psychisme ; l'« affekt » ; la source de l'affectivité : la libido ; la sexualité infantile ; les métamorphoses de la puberté.) pp. 210-234. — G. DUMAS. *L'expression des émotions* (suite). (Théorie de Lange sur la nature de l'émotion ; théorie de James ; théorie intellectualiste ; discussion de la théorie intellectualiste et de la théorie psychologique ; mise au point de la théorie physiologique Lange-James.) pp. 235-258. — A. LALANDE. *L'épistémologie de M. Meyerson et sa portée philosophique.* pp. 259-281. — B. GRŒTHUYSEN. *Ecrits sur Leibnitz parus en Allemagne depuis 1914.* pp. 282-288. = **Mai-Juin.** — L. BRUNSCHVICG : *Le renouvellement des conceptions atomistiques.* (Les faits révélés au physicien par la technique du laboratoire sont de telle nature qu'ils l'obligent à remanier l'instrument mathématique dont il avait fait jusqu'alors usage. L'attention est ramenée sur cette discontinuité dont on avait cru devoir se détacher comme si elle n'exprimait qu'un stade élémentaire et trop simple de l'analyse scientifique. Une physique du discontinu s'élabore qui requiert de nouveaux schémas mathématiques.) pp. 345-380. — J. WAHL. *William James d'après sa correspondance.* (Cette correspondance nous fait assister à la formation des idées philosophiques de James, aux diverses étapes de sa vie et de ses publications.) pp. 381-416. — L. DUPUIS. *L'ennui morbide.* (Si l'ennui se produit, à l'état de santé, quand les circonstances occasionnent une dissociation accidentelle et tout extérieure de la conscience en deux activités, l'une sollicitée, l'autre sollicitante, et celle-ci en excès par rapport à celle-là, de même on le voit apparaître dans l'état de maladie, comme une sorte de dyspnée spirituelle, quand des facteurs divers réalisent au sein même de l'esprit un déséquilibre analogue par l'abaissement plus grand de la force psychologique que de la tension.) pp. 417-442. — A. OMBREDANE.. *La psychoanalyse et le problème de l'inconscient.* (suite). (L'activité de l'inconscient dans le rêve, dans le trait d'esprit, dans les menus faits de la vie journalière.) pp. 443-471. — A. LALANDE. *La psychologie du raisonnement.* (Analyse de l'ouvrage de M. E. Rignano portant ce titre.) pp. 472-484.

* **REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES. 20 Janv.** — V. SCHAFFERS, S. J. *Pierre Duhem et la théorie physique.* (Exposé et critique. Bibliographie.) pp. 42-73. — P. CHARLES, S. J. *L'Homme de Broken Hill.* (Il ne paraît pas que le crâne de Broken Hill ait jusqu'à présent une valeur archéologique bien définie.) pp. 95-109 = **20 Avril.** — M. MANQUAT. *Le comportement animal. L'insuffisance fondamentale de la théorie des tropismes.* (D'aspect monumental et solide, la théorie de Loeb repose en réalité sur une hypothèse : la conception mécanique de la vie, et en fait intervenir plusieurs autres : l'action impérative des *stimuli* tropiques, le retentissement exclusivement chimique de ces *stimuli* dans l'organisme, la réduction à zéro du pouvoir d'interférence de l'influx nerveux par les centres, etc...) pp. 293-308. — H. BOSMANS. *Guillaume de Moerbeke et le traité des corps flottants d'Archimède.* (L'édition de la version latine du premier livre de ce traité, donnée par Tartaglia est la copie d'un brouillon d'un ms. de G. de M., terminé le 10 décembre 1269.) pp. 370-388.

* **REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. Avril.** — P. Batiffol. *Le canon de la messe romaine a-t-il Firmicus Maternus comme auteur ?* (Replace, avec Dom Morin, et grâce à des critères doctrinaux, les *Consultationes Zachaei et Apollonii*, au 4e siècle, mais les rejette vers 384 ; aussi il ne semble pas que cet écrit puisse être attribué à Firmicus. Quant aux rapprochements philologiques entre les écrits de F. et le canon de la messe, ils sont insuffisants pour prouver la communauté d'auteur.) pp. 113-126. — A. Fliche. *Ulrich d'Imola. Etude sur l'hérésie nicolaïte en Italie au milieu du XIe siècle.* (Identification de cet Ulrich, évêque d'Imola de 1053 à 1063 ; sa lettre, provoquée par les décrets de Nicolas II sur la chasteté sacerdotale, a pour objet de réfuter les théories de Pierre Damien. Contenu de cette lettre.) pp. 127-139.

* **REVUE THOMISTE. Janv.-Mars.** — X. de Hornstein. *Le Bienheureux Henri Suso.* (Étudie les problèmes relatifs à la vie et à l'œuvre littéraire du Bienheureux.) pp. 3-41. — E. Hugon, O. P. *Les vingt-quatre thèses thomistes* (suite). (Étudie les thèses XXII-XXIV concernant la démonstrabilité de l'existence divine, l'essence divine, les rapports de Dieu avec le monde.) pp. 42-67. — M. Maggiolo, O. P. *De la spécialisation scientifique.* (Signale parmi les dangers de la spécialisation le rétrécissement culturel et le « raidissement intellectuel. ») pp. 68-77.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Janv.-Fév.** — M. Cordovani, O. P. *Idealismo e rivelazione.* (Critique des différentes formes actuelles de l'idéalisme en Italie, et de ses rapports avec la vérité révélée, à propos du livre du prof. G. Gentile : *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia.*) pp. 5-13. — F. Olgiati. *Come si pone oggi il problema della metafisica.* (Définit l'objet et la méthode de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, décrit le renouveau des préoccupations métaphysiques, et montre par là que la philosophie traditionnelle est toujours d'actualité.) pp. 14-28. — A. Masnovo. *Gli albori del Neo-tomismo in Italia.* (Histoire de l'enseignement thomiste en Italie à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, et tout spécialement de l'influence qu'ont exercée à cet égard les Dominicains italiens.) pp. 29-38. — B. Rutkiewicz. *Il problema e la nozione della divinità secondo S. Alexander.* (Analyse et critique de la notion de la divinité, telle qu'elle se dégage du système philosophique d'Alexander.) pp. 38-46. = **Mars.-Avr.** — M. Cordovani, O. P. *Il concetto dello Stato secundo l'etica cristiana.* (Compare la conception panthéiste et la conception chrétienne de l'État ; étudie la finalité naturelle de l'État et les limites du pouvoir ; donne un bref aperçu de la question des origines de l'État ; esquisse la philosophie de l'autorité ; indique quels rapports il y a entre l'éthique et la politique, entre l'autonomie de l'État et les conditions internationales.) pp. 79-108. — R. Rung. *Sulla « Quaestio disputata de Magistro » di San Tommaso d'Aquino.* (Cette étude, de la Qu. XI, a. 1-4 (Quaest. disp. de Veritate) et de la Qu. 117, a. 1 (Sum. Theol. I), sur le problème de l'enseignement, montre que Saint Thomas est en réaction contre les théories platoni-

ciennes et la philosophie arabe de son temps, et qu'il adopte, en les complétant, la noétique, la psychologie et la métaphysique d'Aristote.) pp. 109-165. — D. LANNA. *Riflessioni su lo scetticismo.* (A propos d'un nouveau livre du prof. Rensi : *La filosofia dell'autorità.*) pp. 166-172. — P. MASSON-OURSEL. *Tre teorici della Logica.* (Th. Ziehen, H. B. Smith, E. Goblot.) pp. 173-177.

RIVISTA TRIMESTRIALE DI STUDI FILOSOFICI E RELIGIOSI. Janv.-Mars. — G. FURLANI. *Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle categorie d'Aristotele, in versione siriaca.* (Traduction et commentaire.) pp. 1-14. — R. PETTAZONI. *Il monoteismo nella storia delle religioni.* (Comment peut-on concilier les diverses théories évolutionistes sur la formation du monothéisme.) pp. 15-24. — G. SAITTA. *La dignità umana nella filosofia di Marsilio Ficino.* (Théories de Ficin sur la connaissance de l'âme.) pp. 25-49. — G. FURLANI. *Una risâlah di al-Kindî sull'anima.* (Traduction et commentaire.) pp. 50-63. — M. FERMI. *San Paolo negli Apologisti greci del II secolo.* (suite, à suivre). (II. Le problème du mal, en relation avec l'intelligence de l'homme et la nécessité d'une révélation.) pp. 64-71.

SCIENTIA. 1. III. — M. STÉPHANIDÈS. *La naissance de la chimie.* (Ce sont les alchimistes grecs, les chymeutes, qui, les premiers, — vingt siècles avant Lavoisier, — ont admis que les métaux étaient des substances élémentaires.) — E. RIGNANO. *Le fonctionnement de l'intelligence.* (Les facultés de l'esprit (attention, imagination, abstraction) et toutes les formes du raisonnement (raisonnement intuitif ou concret, abstrait ou mathématique, intentionnel : dialectique et métaphysique) sont de nature affective et procèdent, en dernière analyse, de la propriété d'accumulation mnémonique, propriété fondamentale de la matière vivante, et qui n'est « que la capacité de reproduire par des causes internes les mêmes états physiologiques spécifiques pour la production desquels fut nécessaire, la première fois, l'action des énergies du monde externe ».) pp. 197-222. = **1. IV.** — P. BOUTROUX. *Le père Mersenne et Galilée. Ie Partie : De* 1623 *à* 1633. (Mersenne se montre, en 1623, adversaire résolu du système de Copernic, et, en 1629, s'en révèle le défenseur passionné. « Aussi bien était-il, en 1632, l'homme de France le mieux préparé à s'assimiler les théories mécaniques de Galilée. ») pp. 279-290. — W. M. BAYLISS. *Vitalism.* (Si l'on entend par matérialisme la prétention de tout expliquer en termes de matière, le matérialisme n'est le fait d'aucun savant de nos jours. Cependant croire que la vie est irréductible aux lois physiques et chimiques est parfaitement dangereux, car on risque alors d'être satisfait trop tôt, et de ne pas pousser assez avant dans la voie des simplifications.) pp. 291-298. = **1. V.** — S. ZAREMBA. *Essai sur la mise au point de la théorie de la relativité.* (« La théorie de la relativité est une théorie mathématique qui, faute d'avoir un sens physique précis, ne comporte aucune vérification expérimentale... Le moment de l'adopter, si jamais il doit arriver, n'est pas encore venu, et cela d'autant moins que les arguments soulevés contre la conception traditionnelle de l'espace et du temps, ainsi que contre la Mécanique classique, n'ont certainement rien de décisif. ») pp. 197-222. = **1. IV.** — P. BOUTROUX. *Le père Mersenne et Galilée. Ie Partie : De* 1623 *à* 1633. (Mersenne se montre, en 1623, adversaire résolu du système de Copernic, et, en 1629, s'en révèle le défenseur passionné. « Aussi bien était-il, en 1632, l'homme de France le mieux préparé à s'assimiler les théories mécaniques de Galilée. ») pp. 279-290. — W. M. BAYLISS. *Vitalism.* (Si l'on entend par matérialisme la prétention de tout expliquer en termes de matière, le matérialisme n'est le fait d'aucun savant de nos jours. Cependant croire que la vie est irréductible aux lois physiques et chimiques est parfaitement dangereux, car on risque alors d'être satisfait trop tôt, et de ne pas pousser assez avant dans la voie des simplifications.) pp. 291-298. = **1. V.** — S. ZAREMBA. *Essai sur la mise au point de la théorie de la relativité.* (« La théorie de la relativité est une théorie mathématique qui, faute d'avoir un sens physique précis, ne comporte aucune vérification expérimentale... Le moment de l'adopter, si jamais il doit arriver, n'est pas encore venu, et cela d'autant moins que les arguments soulevés contre la conception traditionnelle de l'espace et du temps, ainsi que contre la Mécanique classique, n'ont certainement rien de décisif. »)

pp. 341-346. — P. BOUTROUX. *Le père Mersenne et Galilée.* IIe *Partie : De* 1633 *à* 1642. (L'illustre Toscan doit son influence profonde sur la pensée française au savant Minime. Au contraire de Descartes qui, contre l'évidence, s'évertua à nier les lois de Galilée, les tenant pour suspectes à cause de leur simplicite, Mersenne célébra ces lois pour leur simplicité même, et pour l'« harmonie » qu'elles lui révélaient entre la mathématique et les faits.) pp. 347-360. = **1. VI.** — E. RIGNANO. *L'aspect biologique du problème moral.* (« Si nous regardons en quoi consistent l'essence et le progrès de la morale individuelle, telle qu'elle est communément entendue et prêchée, nous voyons que ce à quoi elle tend n'est rien d'autre que la satisfaction et le développement de plus en plus harmonieux du substratum affectif si varié et si complexe de notre psyché, de même que c'est dans la satisfaction et le développement de plus en plus harmonieux des diverses tendances personnelles ou des divers intérêts individuels que consistent l'évolution et le progrès de la morale sociale. ») pp. 437-443.

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA. Mars.** — G. PIOVANO. *Il « Defensor Pacis » di Marsilio Patavino.* (Exposé des doctrines politiques et religieuses du « Defensor pacis ».) pp. 161-178. — P. PASCHINI. *La riforma del seppellire nelle chiese nel secolo XVI.* (La réforme au sujet de l'ensevelissement dans les églises, commencée par Paul IV, se continua avec succès sous Pie IV et Pie V.) pp. 179-200. — D. B. *La formazione del messale romano.* (I. Regard d'ensemble. — II. Les livres liturgiques de l'Église romaine.) pp. 201-215. = **Avril.** — C. R. PASTÈ. *La materia della confessione.* (La matière de la confession depuis le décret de saint Calliste jusqu'à Pierre Lombard : 1. Le concept du péché. — 2. Les premières spécifications des péchés. — 3. Les sept péchés capitaux et les livres pénitentiaux.) pp. 265-278. — G. GHEDINI. *Parallelismo e costruzione strofica nel Nuovo Testamento.* (A propos de divers travaux sur le parallélisme et la construction strophique dans le Nouveau Testament : l'auteur réserve son jugement.) pp. 279-285.

* **STUDIES. Juin.** — M. TIERNEY. *The Origins of Greece.* (Étude sur la Grèce préhistorique d'après les récents ouvrages de A. Evans, C. W. Blegen, Diedrich Fimmen.) pp. 249-264.

* **VIE (LA) SPIRITUELLE. Avril.** — H. D. NOBLE. *L'erreur contenue dans tout péché.* (Analyse de toutes les causes d'erreurs susceptibles de se renconter dans l'action morale. Description du jeu psychologique de l'erreur volontaire essentiellement contenue dans tout péché.) pp. 5-30. — Dom J. DE PUNIET. *La louange liturgique* (suite). (Étude sur la liturgie mosaïque.) pp. 31-41. — D. JORET. *L'extase* (à suivre). (La charité nous tire peu à peu hors de nous-mêmes pour nous donner à Dieu et nous transformer en lui : c'est l'extase spirituelle.) pp. 42-62. = **Mai.** — D. JORET. *L'extase* (suite). (Quelquefois, la contemplation produite par les dons d'intelligence ou de sagesse a pour conséquence d'arracher l'âme aux opérations des sens : c'est l'extase corporelle.) pp. 81-99. — Dom J. HUYBEN. *Jean Ruysbroeck.* (Réfutation des accusations de Gerson et de Bossuet contre la pré-

tendue non-orthodoxie de la doctrine mystique de Ruysbroeck.) pp. 100-114. — H. D. NOBLE. *Ernest Psichari.* (Étude sur les principales étapes de la conversion de Psichari au catholicisme.) pp. 115-137 = **Juin.** — Dom C. MARMION. *L'humilité* (à suivre). (Nature et nécessité de l'humilité dans la vie surnaturelle.) pp. 177-203.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT, 1921, Heft. 1-2. — K. BUDDE. *Ephod und Lade* (Dans les passages de *Jud.* et *I Sam.* où il est question d'un « éphod » massif, l'Américain W. R. Arnold a voulu lire *aron* pour *ephod*, et soutenu qu'il s'agissait d'*arche*, de boîte contenant des sorts avec lesquels on rendait des oracles. Budde maintient la distinction entre l'arche et cet éphod ; pour lui, l'éphod massif est une idole, par exemple, dans *Jud.*, un veau d'argent représentant Yahweh. L'arche contenait cette image divine ; il propose de lire *abîr*, « taureau », au lieu de *ephod*, dans les passages en cause.) pp. 1-42. — J. MEINHOLD. *Die jahwistischen Berichte in Gen.* 12-50. (Il critique les récentes répartitions de sources, comme celle de Smend, dans l'histoire d'Abraham, Isaac et Jacob). pp. 43-57. — H. J. ELHORST. *Eine verkannte Zauberhandlung.* (Il s'agit de *Deut.* XXI, 1-9, où il est prescrit aux anciens des localités sur le territoire desquelles un meurtre eût été commis, pour en écarter d'eux l'accusation, de prêter serment en se lavant les mains au-dessus d'une vache mise à mort. En changeant deux mots dans cette péricope, E. veut établir que ce n'est pas là originairement un sacrifice mais un rite de purification magique, sans doute emprunté par Israël au peuple agricole des Cananéens, qui prêtaient des vertus magiques à la vache.) pp. 58-67. — O. GRUPPE. *Kain.* (Ce que la légende de Caïn a de commun avec les traditions des peuples classiques provient de l'ancienne couche préhellénique, où il y avait plus d'affinités avec les Sémites qu'avec les Aryens. Il y voit le souvenir d'un sacrifice de fondation, Caïn lui-même étant un fondateur de ville.) pp. 68-76. — N. RHODOKANAKIS, *Genesis 2-4.* (Dans le récit de la chute, trois personnages sont intéressés : Jahweh, le dieu du ciel et de l'atmosphère ; Ève, le « Serpent », Déesse, Mère de la Terre, en forme de serpent ; et Adam. La femme Ève ne serait apparue que tardivement. C'est une variante du combat du Ciel et de la Terre, qui se retrouve sous d'autres aspects dans l'histoire de Caïn et d'Abel.) pp. 77-82. — Suit un *Zusatz* d'EHRENZWEIG, qui confirme, pp. 82-83. — R. KITTEL. *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft.* (Conférence prononcée le 29 sept. 1921, pour le premier congrès orientaliste allemand à Leipzig.) pp. 84-99. — K. MARTI. *Zum hundertsten Heft der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* (A l'occasion de ce jubilé, historique des services rendus par la Revue, prévisions, souhaits.) pp. 100-107.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 2.** — F. PELSTER. *Thomas von Sutton O. P. ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre.* (à suivre). Sur l'activité littéraire de Thomas de Sutton. Ce théologien serait l'auteur des *Quaestiones* du Cod. Rossianus IX, 121, et ses attaques seraient dirigées contre le franciscain Robert Cowton ; il serait également l'auteur d'une réponse aux attaques de

Scot « Thomas Anglicus doctor lucidissimus predicatorii ordinis contra Joannem Scotum. » Or les renseignements chronologiques ne permettent pas d'identifier ce Thomas Anglicus avec Thomas Joyce comme le fait le P. Mandonnet ; c'est Thomas de Sutton. Le P. Pelster restitue à Thomas de Sutton encore plusieurs autres œuvres théologiques. Enfin il s'efforce de les classer chronologiquement. Il faudrait distinguer deux périodes dans l'activité littéraire de Sutton : dans la première il s'en prendrait surtout aux partisans de l'ancien augustinisme, surtout à Henri de Gand ; dans la seconde les adversaires visés seraient Duns Scot et Robert Cowton. La première se placerait dans le dernier quart du XIIIe siècle ; la seconde vers la fin du premier quart du XIVe.) pp. 212-253. — J. LINDER. *Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikts XV « Spiritus Paraclitus »*. (Analyse et commente l'encyclique en mettant en relief la confirmation qu'elle apporte à l'école conservatrice et les difficultés qu'elle soulève pour les théories de « l'école large ».) pp. 254-278.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 4. — A. v. GERKAN. *Eine Synagoge in Milet.* (Il s'agit de constructions découvertes à Milet par une mission prussienne et qui seraient d'après l'auteur, les restes d'une synagogue.) pp. 177-182. — A. RAHLFS. *Ueber Theodotion-Lesarten im Neuen Testament und Aquila-Lesarten bei Justin.* (Contre Schürer. Ni le N. T. ne dépend de Théodotion, ni Justin d'Aquila pour les citations de l'A. T. où ils s'écartent des LXX.) pp. 182-199. — H. PREISKER. *Sind die jüdischen Apokalypsen in den drei ersten kanonischen Evangelien literarisch verarbeitet ?* (*Daniel* est cité, par Matthieu et Marc, *Hénoch* par Matthieu et Luc. Toutefois Luc ne connait Hénoch que par l'intermédiaire d'une de ses sources.) pp. 199-204. — A. JACOBY. Ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. (Traduit Isaïe IV, 2 : « rejeton de Dieu »). pp. 205-215. — W. SCHUBART. *Das zweite Logion Oxyrhynchus Pap. IV 654.* (Propose une nouvelle traduction et interprétation de ce logion publié par Grenfell et Hunt.) pp. 215-223. — Ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων. (Sur la conception israélite du repas sacré où, pour s'être assis à sa table, les fidèles du dieu contractent un lien avec lui.) pp. 224-231. — W. SATTLER. *Das Buch mit sieben Siegeln.* (Étudie la Prière des martyrs et la réponse qu'elle reçoit et insiste sur le parallélisme de cette section de l'*Apocalypse* avec *Zacharie*, I, 8 ss.) pp. 231-239. — E. HONNECKE. *Zur Apostolischen Kirchenordnung.* (Interprète les données relatives aux évêques et aux prêtres qui se rencontrent, aux chap. 16-18.) pp. 241-248.

Le Gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii*

IMP DESCLÉE DE BROUWER ET Cie LILLE. — 1.396

Supplément au N° de Juillet 1922

Ouvrages envoyés a la Rédaction

Dr Ph. Hauser. Évolution intellectuelle et Religieuse de l'Humanité. Paris, Alcan, 1920, 2 vol. XIII-803 et 958 pp. — 40 frs.

Je ne connais pas M. le Docteur Ph. Hauser. Toutefois la lecture de son ouvrage sur l'évolution de l'humanité me permet d'affirmer qu'il possède un esprit curieux et à tendances encyclopédiques. « Pour combattre le scepticisme à outrance, lisons-nous dans la Préface, nous avons réuni dans ce travail de nombreux faits authentiques qui prouvent le perfectionnement progressif de la raison et du sentiment humain à travers le temps et l'espace, ce qui constitue un témoignage incontestable en faveur de la finalité de l'humanité. » Courageusement, M. H. se met à l'œuvre. Il commence par la préhistoire, passe ensuite à l'histoire et, sans rencontrer de difficultés, il trace à grands traits celle des Phéniciens, des Grecs, des Juifs, des Romains ; il étudie le Christianisme, la féodalité, les luttes de la Papauté contre les empereurs d'Allemagne ; il s'attarde avec une certaine complaisance à la « mission civilisatrice » des Juifs d'Espagne et ainsi, d'étape en étape, après s'être occupé de la Scolastique, de la découverte de l'Amérique, après avoir recherché les causes de la décadence de l'Espagne au XVIIe siècle et étudié la philosophie de Descartes, l'auteur s'arrête enfin devant la Déclaration des droits de l'homme en 1789 et proclame que « les hommes de la Révolution française ont vaincu les défenseurs de la Théologie. »

Voilà, je ne dis pas un aperçu du livre de M. Hauser, mais quelques-unes seulement des multiples idées remuées par lui dans son ouvrage. Que pouvons-nous retenir de cette vaste encyclopédie ? Hélas ! peu de choses. Je ne m'attarderai pas à discuter le point de vue rationaliste de l'auteur ni sa façon de comprendre l'histoire ; je ne relèverai même pas la manière cavalière que prend M. H. pour parler de l'Église ; restant sur le terrain des faits, je me contenterai de signaler quelques grosses erreurs qui permettront, je crois, de caractériser l'œuvre entière. — On s'attendrait, tout d'abord, à trouver dans une aussi vaste compilation une bibliographie riche et très au courant. Erreur ! Il n'y a que quelques trop rares indications et combien discrètes ! Pour la préhistoire M. H. en est encore à « l'Homme Primitif » de Louis Figuier, Paris 1870 ; David Strauss, Christian Baur et Renan sont ses répondants pour les origines chrétiennes et il ne les a pas dépassés ; pour l'histoire de l'Église, c'est l'abbé Fleury qui est cité. Tout cela est d'un autre âge ! — Quant aux erreurs de détails, en voici quelques-unes qu'il est impossible de ne pas voir : Rien ne permet d'affirmer l'état sauvage primitif de l'homme, ni qu'il était anthropophage. — Quel document a pu révéler à M. H. que « Jésus naquit à Nazareth, ville de Galilée » (p. 277), qu'Arius était évêque d'Alexandrie (p. 315) ; que saint Augustin exerça une grande influence sur l'Église d'Orient et qu'il persécuta les dissidents du Concile de Nicée ! (p. 310). Pour caractériser le Moyen Age, M. H. en est encore à Condorcet et il parle du « Grand cataclysme intellectuel du Moyen Age » (p. 519) ; je doute qu'un disciple de saint Thomas puisse lire sans sourire l'analyse très approximative de sa pensée (p. 480-481), etc. etc. Il faudrait s'arrêter ainsi à chaque page pour démêler la vérité de l'erreur. Mais voici pour finir un exemple typique de confusion historique. Nous lisons à la page 315, qu'à la suite du Concile de Nicée se forma un grand nombre de sectes « tels les Gnostiques, les Ariens, les Montanistes, les Marionistes (sic), les Nestoriens et les Manichéens. » Non, vraiment, c'est abuser ! Il suffira de rapprocher les dates en se rappelant que le Concile de Nicée se tint en 325. De pareilles bévues jugent un ouvrage et montrent que la science la moins exigeante n'a rien à en attendre.

P.-M. S.

Odilo Wolff, O. S. B. Mein Meister Rupertus. Freiburg-i.-Br., Herder, 1920 ; in-12, 202 pp.

Le P. Odilo est, comme il nous le dit lui-même, un dévot de Rupert de Deutz, son compatriote ; il a entrepris de nous en raconter la vie ; et ce récit est délicieux à lire. Tour à tour nous voyons le moine du XIIe siècle, au couvent de Saint-Laurent de Liège, puis au couvent du Siegberg, bâti sur la montagne, et dont la solitude attirait les moines de ce temps-là ; c'est à Siegberg que Rupert compose la plupart de ses écrits théologiques et scripturaires ; et le P. Wolff nous donne l'illusion de vivre pendant quelques instants là-haut, sur la montagne de Siegberg, en compagnie des moines. Rupert est ensuite nommé abbé de Deutz ; c'est sa dernière étape. Il y meurt en 1135. L'auteur ne veut pas entrer dans les discussions théologiques auxquelles Rupert se trouva mêlé; toutefois il est certains de ses chapitres (ch. v, vi) qui sont très suggestifs à ce point de vue. Des gravures, du style de Beuron, achèvent de donner à ce récit d'ami un caractère exquis.

G. T.

DANTE. **La Divine Comédie.** Traduction littérale avec notes par le R. P. J. BERTHIER, O. P. Paris-Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, 1922 ; in-8°, XXIV-651 pages. — 20 frs.

Parmi les travaux suscités par le centenaire de Dante, il faut faire une place de choix à la traduction du divin poème que vient de publier le R. P. Berthier, O. P. Préparée de longue date, sans cesse remaniée, elle essaie de rendre aussi littéralement que possible le texte primitif. La phrase nerveuse et concise enserre la pensée originale et la développe, vers par vers, tercet par tercet, en sauvegardant le rythme poétique. Pour réussir dans une pareille tâche, il faut, comme c'est le cas pour le R. P. Berthier, posséder à fond les deux langues et en saisir les nuances subtiles. Aussi le travail me paraît des plus réussis. La traduction nouvelle ne craint aucune comparaison; je crois même qu'elle est supérieure aux œuvres similaires les plus récentes et les plus vantées.

On appréciera non moins les notes historiques, géographiques et doctrinales qui accompagnent le texte. Aussi brèves que possible, elles courent au bas des pages, guidant le lecteur sans le retarder. Mais, dans leur concision, elles gardent une plénitude de sens qui aide à pénétrer la pensée du Dante, toute nourrie de philosophie et de théologie thomistes. Des sommaires, des tableaux synoptiques, une table doctrinale enfin les complètent et servent à dégager plus clairement le sens moral du poème.

M. J.

V. ZAPLETAL, O. P. **Grammatica Linguæ hebraicæ cum Exercitiis et Glossario.** Paderborn, Schöningh, 3e édition, 1921 ; in-8° de X-158 pp. — 34 marks 50.

Les qualités de clarté et de simplicité qui conviennent à la grammaire élémentaire, mais substantielle et scientifique, du professeur de l'Université de Fribourg (Suisse) lui ont réservé un excellent accueil ; dans cette troisième édition de son manuel, le P. Zapletal a ajouté quelques exercices nouveaux et résumé, en quelques pages concises, les règles principales de la métrique hébraïque, dont il avait déjà fait un exposé plus détaillé dans sa brochure *De Poesi Hebraeorum* (Fribourg (Suisse), O. Gschwend, 2e éd., 1911). Je ne connais pas de grammaire plus pratique à l'usage des commençants.

P. S.

Abbé J. MAUQUOY. **Une Œuvre d'éducation populaire : le Patronage de jeunes gens.** — Bruxelles, Librairie de l'Action Catholique, 1921 ; in-8° XXIII-319 pp.

Cet ouvrage condense tous les renseignements utiles à la direction et à l'organisation des patronages de jeunes gens, considérés, à juste titre, comme des écoles d'éducation populaire, dont le but principal est de réaliser, par une formation progressive à la piété, à l'étude et à l'action, une élite de chrétiens sincères et agissants. Les moyens appropriés à un tel but, procédés divers d'éducation physique, intellectuelle, sociale et religieuse, qu'utilisent les patronages de jeunes gens, sont étudiés avec précision et méthode dans tous leurs détails, et c'est là ce qui fait de ce livre, fruit d'une longue expérience, un guide pratique à l'usage des directeurs d'œuvres de jeunesse.

M.-B. G.

Abbé A. CRŒGAËRT. **Aux sources de la piété liturgique.** — Bruxelles, Librairie de l'Action Catholique, 1921 ; in-8° de 53 pp.

Il faut baser la restauration de la vie liturgique sur de solides convictions dogmatiques. C'est pour vulgariser une telle base que M. l'abbé Croegaërt, professeur de liturgie au Grand Séminaire de Malines, a publié cette brochure, qui constitue un plan sommaire et judicieux d'un cours de liturgie, facile à commenter et à développer. Il y expose avec clarté le pouvoir sacerdotal exercé par le prêtre dans la liturgie ; les actes sacerdotaux et l'acte liturgique par excellence : le sacrifice ; le but des actes liturgiques : la glorification de la Sainte Trinité et la sanctification des fidèles.

M.-B. G.

Cardinal SEVIN. **Œuvres pastorales.** 2 vol., Paris, 5, rue Bayard.

On trouvera dans ces volumes tous les documents, lettres, mandements, instructions, émanant du Cardinal Sevin, soit pendant son épiscopat à Châlons (1908-1912), soit pendant son cardinalat à Lyon (1912-1916). Livres utiles aux futurs biographes du Cardinal et aux historiens de l'Église de France.

Actes de Pie X, Tome VI. Paris, 5, rue Bayard. 1 vol. in-8°, 288 pp. — 3 frs. 75

On aimera à relire dans ce nouveau volume certains actes fort importants du grand pape Pie X. On trouvera le texte latin avec la traduction française.

L. M.

ABAUZIT, Frank. **L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secrétan.** Paris, Alcan, 1922 ; in-12, 235 pp. — 12 frs.

ADOLPHUS, F. P., O. M. C. **Compendium theologicæ asceticæ.** Hongkong, Typis Societatis Missionum ad Exteros, 1921 ; 2 vol. XV-950 et IX-877 pp. — 20 frs.

BRÉMOND, Henri. **Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. III. La conquete mystique : L'école francaise.** Paris, Bloud et Gay, 1921 ; in-8°, 698 pp. — 20 frs.

BRENTANO, Franz. **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.** Zweite Auflage... hrsg... v. Oskar KRAUS (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 55.) Leipzig, Meiner, 1922 ; in-12, XIV-108 pp. — 3 frs. 60.

CARNOT, Lazare. **Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal** (*Les Maîtres de la pensée scientifique*. Collection de mémoires et ouvrages publiée par les soins de Maurice SOLOVINE). Paris, Gauthiers-Villars, 1921 ; 2 vol. in-16, VIII-117 et 105 pp. — 6 frs.

CARNOY, Albert. **Les Indo-Européens. Préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe.** (*Lovanium* III). Bruxelles et Paris, Vromant, 1921 ; in-12-256 pp.

CHRISTESCO, Capitaine Stéfan. **Explorations dans l'ultra-éther de l'Univers et les anomalies des théories d'Einstein.** Paris, Alcan, 1922 ; gr. in-8°, 440 pp. — 30 fr.

CHRYSOSTOME, P., O. M. I. **Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains.** Tours, Cattier, 1921 ; in-8°, 453 pp.

DAVY, Georges. **La Foi Jurée. Etude sociologique du problème du contrat. La formation du bien contractuel.** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Travaux de l'*Année Sociologique*. Fondateur : Emile DURKHEIM). Paris, Alcan, 1922 ; in-8°, 379 pp. — 17 frs. 50.

DEBAISIEUX, Maurice. **Analogie et Symbolisme.** Paris, Beauchesne, 1921 ; in-8°, 330 pp. — 16 frs.

DELLOUE, Chanoine A. **Où va la vie ? Étude sur l'au-delà de la Mort.** Paris, de Gigord, 1922 ; in-12, 315 pp. — 6 frs.

DE WULF, Maurice. **Philosophy and Civilization in the Middle Ages** (*Louis Clark Vanuxem Foundation*). Princeton, Princeton University Press, 1922 ; in-8, X-313 pp. — 3 doll.

DIOGENES LAERTIUS. **Leben und Meinungen berühmter Philosophen** übersetzt und erläutert von Otto APELT (*Der philosophischen Bibliothek* Band 53). Leipzig, Meiner, 1921 ; 2 vol., XXVIII-341 et III-327 pp. — 27 frs.

DUPRÉEL, Eugène. **La légende socratique et les sources de Platon** (*Fondation universitaire de Belgique*). Bruxelles, R. Sand, 1922 ; in-8°, 450 pp. — 30 frs.

EYMIEU, Antonin. **La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle.** 4e éd. Paris, Perrin, 1920 ; 2 vol. in-16, 272 et 308 pp. — 14 frs.

Festgabe Friedrich von Bezold dargebracht zum 70. Geburtstag von seinen Schülern Kollegen und Freunden. Bonn u. Leipzig, Schröder, 1921 ; gr. in-8°, 346 pp.

FILLION, L.-A. **Vie de N.-S. Jésus-Christ. Exposé historique, critique et apologétique.** Paris, Letouzey et Ané, 1922 ; 3 vol. in-12 de 562, 628 et 630 pp. — 24 frs.

GRABMANN. Martin. **Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik.** (*Der Katholische Gedanke* : II. Band). München, Theatiner Verlag,) 1922 ; in-12, 66 pp.

HEINEMANN, Fritz. **Plotin**, Leipzig, Meiner, 1921 ; in-8°, XIII-318 pp. — 15 frs. 60

JANET, Charles. **Note préliminaire sur l'orthobionte des Characées.** Beauvais, Dumontier et Hagné, 1921 ; in-8°, 18 pp.

KÖNIG, Eduard. **Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt** Erste und zweite Auflage. Stuttgart, Belser, 1922 ; in-8° VIII-348 pp. — 45 mk.

LALO, Ch. **Aristote** (*Les Philosophes*). Paris, Delaplane (Paul Mellottée), s. d ; in-18 159 pp. — 2 frs. 50..

ID. — **L'art et la morale** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1922 ; in-16, 183 pp. — 7 frs.

LEENHARDT, F. **Essai sur l'activité créatrice. Évolution. Rédemption.** Paris, Fischbacher, 1922 ; in-12, 198 pp. — 5 frs.

LE GRAND, abbé Corentin. **L'enseignement de la Somme Théologique dans les Séminaires.** Paris, Téqui, 1922 ; gr-in-8°, 72 pp.

LOUISMET, Dom S., O. S. B. **Essai sur la connaissance mystique de Dieu.** Tours, Mame, 1922, in-16, 222 pp. — 4 frs.

MAINE DE BIRAN. **Œuvres**, accompagnées de notes et d'appendices, publiées avec le concours de l'Institut de France par Pierre TISSERAND. Tome II. **Influence de l'habitude sur la faculté de penser.** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1922 ; in-8°, LXXIII-364 pp. — 20 frs.

MARC-AURÈLE. **Les Pensées**, Traduction par A. P. LEMERCIER. Nouvelle édition. Paris, Alcan, 1921 ; in-12, XXIV-190 pp. — 8 frs.

MONROE, P. — E. CODIGNOLA. **Breve corso di Storia dell' educazione.** Traduzione di S. CARAMELLA. Vol. I. (*La nostra scuola*, a cura di E. CODIGNOLA). Firenze, Vallecchi, s. d. ; in-12, 236 pp. — 6 l.

MÜLLER, A.-V. **Una Fonte ignota del Sistema di Lutero (Il beato Fidati da Cascia e la Sua Teologia).** Quaderni di Bilychnis N. 2, Roma, 1921 ; in-8, 54 pp. — 4 l.

RADEMACHER, Arnold. **Die Gottsehnsucht der Seele** (*Der Katholische Gedanke* : 1. Band). München, Theatiner Verlag, 1922 ; in-12, 123 pp.

RODRIGUES, Gustave. **Bergsonisme et moralité.** Paris, Chiron, 1922 ; in-12, 156 pp. — 5 frs.

RUFFINI, Sac. Dr. Ernesto. **La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo** (*Lateranum*) Roma, Pontificio Seminario Romano maggiore 1921 ; in-8°, VIII-143 pp. — 10 l.

SAGERET, Jules. **La religion de l'athée**, Paris, Payot, 1922 ; in-12, 255 pp. — 6 frs.

SMITH, Preserved. **A Short History of Christian Theophagy.** Chicago, London, The Open Court Publishing Co., 1922 ; in-8, 223 pp. — 2 doll.

TAYLOR, John Wilson. **Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle.** Diss. (The University of Chicago), Menasha, Wis., The Collegiate Press G. Bauta Publ. Co., 1921 ; in-8°, VI-99 pp.

TÉRÈSE, S^te^. **Élévations, prières et pensées.** Paris, de Gigord, s. d. (1922), in-12, CLXXVI-256 pp. — 7 frs. 50.

WEBER, Otto. **Altorientalische Siegebilder.** 1. Bd. Text ; 2. Bd. Abbildungen (*Der Alte Orient*... hrsg. v. d. Norderasiatischen Gesellschaft. 17. u. 18. Iahrgang) Leipzig, Hinrichs, 1920 ; 2 vol. in-8°, 133, VIII-116 pp. — 13 frs. 45.

WALLACE, W., S. J. **De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes.** Traduction de l'anglais par L. HUMBLET. S. J. Introduction par Th. HÉNUSSE, S. J. Bruxelles, Dewit, 1921 ; in-8°, 303 pp.

WESTERMANN Diederich. **Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia.** Mit zwei Nachträgen : **Text in der Golasprache und Kpelle-Beiträge** von H. ROHDE, nebst einer Kartenskizze. (*Quellen der Religions-Geschichte*... 9. Bd.). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1921 ; gr. in-8°, XVI-552 pp. — 30 frs.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE — 1.396

LES ARGUMENTS DE M. EINSTEIN

M. Einstein n'a fait, paraît-il, que répéter dans ses conférences de Paris ce qu'il avait écrit dans « *La théorie de la relativité restreinte et généralisée* (*mise à la portée de tout le monde*) ». C'est donc là qu'il faut chercher sa pensée. D'ailleurs tout ce que l'on a publié sur cette question n'est que le commentaire de cet ouvrage.

I. — **Le principe fondamental.** — De la fenêtre du wagon d'un train, animé d'un mouvement uniforme, je laisse tomber une pierre sans lui imprimer de vitesse initiale. En négligeant la résistance de l'air, je vois alors la pierre tomber en ligne droite. Un piéton qui, de la chaussée, observe le même mouvement, remarque que la pierre tombe en décrivant une parabole. Les diverses « positions » atteintes successivement par la pierre se trouvent-elles, « en réalité », sur une droite ou sur une parabole ? Nous pouvons dire : « La pierre décrit une ligne droite relativement à des axes de coordonnées invariablement liés au wagon du train et une parabole relativement à des axes invariablement liés au sol ». Cet exemple montre qu'on ne peut parler de trajectoire « en soi », mais seulement de trajectoire relativement à un système de référence donné. (*La théorie de la relativité*, ch III. *L'espace et le temps dans la mécanique classique*. pp. 7-9).

« En négligeant la résistance de l'air, je vois alors la pierre tomber en ligne droite ». Si je néglige la résistance de l'air, je néglige le seul effet observable du mouvement du train sur le mouvement de la pierre, je néglige par conséquent le mouvement du train. Je ne suis plus un observateur dans un train « animé d'un mouvement uniforme », je suis n'importe où ; je ne vois plus, j'imagine, j'imagine qu'une pierre tombe d'un train immobile, et tombe en ligne droite nécessairement.

La pierre tombe d'un train immobile, c'est, en effet, ce que suppose l'observateur de M. Einstein dans ce train « animé d'un mouvement uniforme ». Car il rai-

sonne ainsi : Le mouvement de la pierre est rapporté à des axes invariablement liés au wagon ; ces axes par rapport au wagon sont immobiles et le wagon ne se déplace pas par rapport à ces axes ; le mouvement de la pierre par rapport à ces axes immobiles, le mouvement de la pierre tombant de ce wagon qui ne se déplace pas par rapport à ces axes, ne peut être qu'en ligne droite. L'observateur suppose donc que le wagon, parce qu'il ne se déplace pas par rapport aux axes, ne se déplace pas par rapport à la pierre ; il suppose donc que le wagon est immobile et que le train ne se meut pas. La pierre tombe en ligne droite, parce qu'il suppose qu'elle tombe d'un train immobile.

La trajectoire est relative à l'état du mobile. Que les axes soient invariablement liés au sol ou qu'ils soient invariablement liés au wagon, la pierre tombe en ligne droite si elle tombe d'un corps immobile, et suivant une courbe si elle tombe d'un corps en mouvement. Pour que la trajectoire soit relative aux axes, au système de référence, pour qu'elle soit en même temps droite par rapport au système de référence invariablement lié au wagon, et courbe par rapport au système de référence invariablement lié au sol, il faut supposer, d'une part, que le train est en marche pour avoir la courbe de l'observateur sur la chaussée, et il faut supposer, d'autre part, que le train est immobile pour avoir la droite de l'observateur dans le wagon. Pour que la même ligne soit à la fois droite et courbe, il faut que le train soit en même temps immobile et en mouvement.

En réalité, l'observateur dans le train, s'il néglige la résistance de l'air, n'a rien à conclure, ni que la pierre tombe en ligne droite, ni qu'elle tombe suivant une parabole. Un observateur en mouvement ne peut pas attendre de la seule observation de ses axes aucune indication sur l'état de son véhicule. Et ceci nous amène à des considérations de M. Langevin, que M. J. Becquerel nous expose de cette sorte :

« Un fait étrange et peu satisfaisant pour l'esprit », c'est que la cinématique classique fait envisager une dissymétrie entre les propriétés de l'espace et celles du temps : l'espace que nous percevons serait absolu pour les événements simultanés, relatif pour les événements non-simultanés, alors que le temps serait toujours absolu Par exemple : un observateur quitte un lieu A dans un véhicule qui le transporte dans un lieu B. Le départ

de A et l'arrivée en B sont deux événements, quelle est leur distance dans l'espace ? Cela dépend du système de référence : dans un système lié à la Terre, cette distance est la distance des deux points de la Terre A et B : dans un système de coordonnées lié à l'observateur, la distance est nulle, puisque les points de ce système où se sont passés les événements sont en coïncidence. Ainsi, la distance de deux événements non simultanés est relative au système de référence. Cette dissymétrie disparaîtra dans la théorie nouvelle. » (*Théorie élémentaire de la relativité* par J. Becquerel, pp. 21,22).

La symétrie est parfaite entre les deux notions, sans aucune théorie.

Entre les événements simultanés, il y a intervalle d'espace, il n'y a pas d'intervalle de temps.

Entre des événements non simultanés il y a intervalle de temps, et la question ne s'y pose pas d'un intervalle d'espace.

Entre des événements simultanés, il n'y a pas d'intervalle de temps, par définition.

Entre des événements non simultanés ou successifs il ne saurait être question d'intervalle d'espace pour cette raison, que mesurer la distance dans l'espace de deux événements non simultanés (ou successifs), c'est mesurer la distance des deux points où les événements se sont passés, c'est mesurer la distance entre deux événements simultanés. L'observateur sur le sol mesure la distance entre A et B, deux points coexistants, deux événements passés ou simultanés ; l'observateur en voiture mesure l'intervalle entre deux événements successifs, et cet intervalle est de temps ; l'un mesure avec un mètre, l'autre avec une horloge. Vouloir mesurer la distance dans l'espace de deux événements non simultanés, c'est vouloir avec un mètre compter les secondes ou mesurer l'espace avec une horloge. De ce que la distance est nulle dans le système de coordonnées lié à l'observateur en voiture, ce que l'on pourrait conclure, c'est que cet observateur en mouvement est au repos, c'est ce que concluait tout à l'heure M. Einstein, et c'est le cas d'une flèche fameuse. Ce que l'on doit en conclure, c'est que de la seule observation de ses axes un observateur en mouvement ne peut rien tirer touchant l'état de son véhicule.

En tout cas, retenons le principe de relativité einsteinien : une même trajectoire peut être à la fois droite

et courbe selon le système de référence, et observons que l'application de ce principe ne se fait qu'à une condition, à savoir que les deux observateurs déposent contradictoirement, non pas quant à leurs observations, évidemment, mais quant aux conclusions que l'un ou l'autre tire.

II. — **Un dilemne.** — Aucune loi de la Physique n'est plus simple, semble-t-il, que celle de la propagation de la lumière dans le vide. Tout écolier sait ou croit savoir que cette propagation est rectiligne avec une vitesse de 300.000 km. par seconde. Qui pourrait penser que cette loi simple a entraîné le physicien consciencieux dans les plus grosses difficultés ? En voici un exposé rapide.

Nous devons naturellement étudier la propagation de la lumière, comme tout autre mouvement, en la rapportant à un système solide de référence (système de coordonnées). Choisissons comme tel notre voie de chemin de fer que nous supposerons placée dans un vide parfait. Un rayon lumineux, envoyé le long de la voie, se propage, par rapport à elle, avec une vitesse c. Imaginons le train en marche avec la vitesse v dans le même sens que celui de la propagation de la lumière. La vitesse v sera naturellement beaucoup plus petite que c. Quelle est la vitesse de propagation du rayon lumineux par rapport au wagon du train ? Elle est ($w = c - v$).

On voit donc que cette vitesse de propagation par rapport au wagon est inférieure à c. Mais ce résultat est en contradiction avec le principe de la relativité qui énonce que : Si K′ représente un système de coordonnées animé d'un mouvement de translation uniforme par rapport à K, les phénomènes naturels suivent les mêmes lois, quel que soit celui des systèmes K ou K′ auquel on les rapporte. La loi de propagation de la lumière, de même que toute autre loi, devrait être la même, que l'on choisisse le wagon du train ou la voie comme système de référence. Mais ceci paraît impossible d'après notre exposé : si le rayon lumineux se propage par rapport à la voie avec une vitesse c, il semble forcé que sa vitesse par rapport au wagon soit différente, ce qui est en contradiction avec le principe de relativité.

On semble donc ne pouvoir échapper au dilemme suivant : renoncer, soit au principe de la relativité, soit à la loi simple de propagation de la lumière dans le vide.

Une analyse approfondie des notions physiques de temps et d'espace montra qu'en *réalité il n'y avait aucune incompatibilité entre le principe de la relativité et la loi de propagation de la lumière.* Tout au contraire, l'ensemble de ces deux lois conduit à une théorie tout à fait logique et exempte d'objections (*Op. cit.* ch. VII. *Incompatibilité apparente de la loi de propagation de la lumière dans le vide et du principe de relativité.* pp. 14-17).

Le dilemne inévitable ainsi formulé : ou le principe de relativité ou la loi de constance, est inexact. Voici comme il se présente :

D'après le principe de relativité (classique), la vitesse de propagation de la lumière dans le vide doit être constante (c), quel que soit le système de référence. Or si le système de référence est en mouvement, la vitesse de cette propagation n'est plus constante, elle est relative ($c-v$). Le dilemne est donc celui-ci : ou tenir le système de référence comme immobile et garder la vitesse de la lumière constante, ou tenir le système de référence pour ce qu'il est, en mouvement, et renoncer à la constance de la lumière dans le vide.

Il n'y a qu'un moyen d'échapper au dilemne, c'est celui de M. Lorentz, il est radical : tenir la vitesse de la lumière pour constante c, sans renoncer au mouvement du système v, ce qui amène à conclure à une contraction des corps dans le sens de la longueur, donc à une contraction des mètres et des horloges, c'est-à-dire au « temps local ». Le système de référence est immobile puisque la vitesse du rayon est constante c, et il est en mouvement puisque la vitesse du rayon est relative ($c-v$). Ce moyen est radical, et c'est le seul.

Il suffit, en effet, de se référer tour à tour à chacun des deux états contradictoires du système pour rejoindre la théorie de M. Einstein et répondre à tous les *desiderata* qu'elle veut combler. La contraction résulte alors, sans autre hypothèse, de la confrontation des deux principes fondamentaux de relativité et de constance ; elle n'est pas l'effet d'un mouvement « en soi » du système et l'on ne peut pas dire, comme il est accoutumé, qu'elle se fait dans le sens de la translation, puisque le système se meut et ne se meut pas. Par conséquent, pas d'axe privilégié ; aucune expérience ne permet de découvrir quel est des deux états le véritable. Tout dépend de l'état que l'on choisit. Il y a contraction du système en mouvement,

si l'on se réfère au même système comme immobile.

La relativité est toute dans l'hypothèse de Lorentz, avec ses prétentions et ses impossibilités.

M. Einstein veut nous prouver « la réalité du temps local », en nous prouvant que le système en mouvement relatif est raccourci pour des observateurs qui se réfèrent à leurs axes comme immobiles. Le bras de l'appareil de Michelson n'est raccourci que pour des observateurs immobiles par rapport au soleil. Mais ce raccourcissement dans un système qui leur est étranger, les observateurs ne peuvent que le conclure ; le « temps local » n'est pas une réalité qu'ils observent, c'est une conclusion qu'ils tirent. Et à supposer que la déduction soit exacte qui les amène à conclure à ce raccourcissement, — et c'est ce que nous allons voir, — la contradiction fondamentale n'en serait point éludée, car ils concluent à la constance de la lumière dans un système en mouvement.

Pour nous montrer comment une même ligne est en même temps droite et courbe selon l'observateur, M. Einstein doit supposer que le même train est à la fois immobile et en mouvement. Pour concilier les deux termes qu'il juge incompatibles, la loi de constance et le principe de relativité, il fait conclure à l'observateur sur la voie que, dans le train, la vitesse de la lumière est à la fois constante et relative. La loi de constance est sauve dans le système que l'on décide, sans raison, au repos (pour M. Einstein il n'est pas de mouvement « en soi », non plus que de trajectoire « en soi »), mais le conflit reste ouvert, au delà, dans le système en mouvement, qui devient contradictoire, impossible.

III. — **De la simultanéité au temps.** — Je suppose que la foudre soit tombée sur notre voie de chemin de fer, en deux points A et B, à une certaine distance l'un de l'autre ; j'ajoute que ces deux éclairs ont été *simultanés* et je vous demande, cher lecteur, si cette affirmation a un sens : vous me répondez « oui » avec conviction. Je vous prie alors de m'expliquer plus clairement la signification de cette affirmation ; et vous remarquez, après un moment de réflexion, que la question n'est pas aussi simple qu'elle paraît au premier abord.

Au bout de quelque temps, la réponse suivante vous viendra sans doute à l'esprit : « Cette affirmation est claire par elle-même et ne demande pas d'éclaircissements complémentaires ; il me fallut cependant réfléchir un

moment pour trouver le moyen de constater expérimentalement si les deux événements avaient été simultanés ou non. » Mais cette réponse ne peut me contenter pour les motifs suivants. Admettons qu'un météorologiste habile ait découvert, au moyen de raisonnements subtils, que la foudre doive tomber toujours simultanément aux deux points A et B : il resterait encore à vérifier que ce résultat théorique est conforme à la réalité. Il en est de même pour toutes les affirmations de la Physique où intervient la notion de « simultanéité ». Cette notion n'existe pour le physicien que s'il a trouvé la possibilité de déterminer en pratique si deux événements sont simultanés ou non. La définition de la simultanéité doit donc donner le moyen, par exemple, de déterminer expérimentalement si les deux coups de foudre du cas précédent ont été simultanés ou non. Tant que cette condition n'est pas remplie, on se trompe comme physicien (et sans doute aussi comme non-physicien), quand on s'imagine pouvoir donner un sens à l'affirmation de la simultanéité de deux phénomènes. (Soyez-en bien persuadé, cher lecteur, avant de poursuivre plus loin.)

Vous me proposerez alors le moyen suivant pour constater la simultanéité de deux événements. On mesure la distance A B en ligne droite le long de la voie, et l'on installe au milieu M un observateur muni d'un appareil (par exemple deux miroirs inclinés à 90°) lui permettant d'observer simultanément les deux points A et B. Si l'observateur aperçoit les deux éclairs en même temps, ils sont simultanés.

Ce procédé me satisfait bien, et cependant la question ne me paraît pas encore complètement éclaircie ; car voici une objection : « Cette définition me paraîtrait parfaitement exacte si je savais déjà que la lumière met le même temps à parcourir la distance A —> M que la distance B —> M, M étant le point d'où l'on observe les deux éclairs. » Mais pour le vérifier il faut supposer que l'on dispose d'un moyen de mesurer le temps : on semble donc enfermé dans un cercle vicieux.

Après quelques réflexions, vous me répondrez en manifestant avec raison un certain mépris : « Je maintiens néanmoins ma définition, car en réalité elle ne présume rien de la lumière. La seule condition, en effet, que doive remplir la définition de la simultanéité est de fournir, dans chaque cas réel, un procédé empirique pour déterminer si elle est, ou non, réalisée. Il est indiscutable que

ma définition remplit bien cette condition. Dire que la lumière met le même temps à parcourir le chemin A —> M que la distance B —> M ne constitue pas, en réalité, une *supposition* ou une *hypothèse* sur la nature physique de la lumière, mais une *convention* que je peux faire librement, pour parvenir à une définition de la simultanéité. »

Il est clair que cette définition doit être valable, non seulement pour deux événements, mais pour un nombre quelconque d'événements se produisant en des points divers qui occupent des positions quelconques par rapport au système de référence (ici la voie du chemin de fer). On arrive donc ainsi à une définition du « temps » en Physique. Imaginons trois horloges identiques, aux trois points A, B, C de la voie (système de coordonnées), réglées de telle sorte que les positions correspondantes de leurs aiguilles soient simultanées (au sens précédent). On désigne alors par « temps » d'un événement l'indication (position de l'aiguille) de l'horloge immédiatement voisine (dans l'espace). On associe ainsi à chaque événement une valeur du temps facilement observable en principe.

Cette convention suppose encore une hypothèse physique que l'on admettra facilement puisque aucune expérience n'a jamais donné de raison d'en douter. On admet en effet que toutes ces horloges vont « également vite », pourvu qu'elles soient identiques. (*Op. cit.* chap. VIII. *La notion du temps en physique*, pp. 17-20.)

M. Einstein veut définir la simultanéité, et, par cette définition, arriver à la notion de temps de façon que, après nous avoir prouvé la relativité (einsteinienne) de la simultanéité, il puisse conclure à la relativité (einsteinienne) du temps. La simultanéité est relative à l'observateur, il dépend du système de référence que l'intervalle de temps soit nul entre deux événements, donc chaque système a son temps propre, donc «le temps que dure un événement par rapport au wagon peut ne pas avoir, par rapport à la voie, une durée égale.» Et comme le conflit entre les deux principes fondamentaux de la constance et de la relativité (classique) vient de ce que l'on a toujours admis que la notion de temps était absolue, c'est-à-dire indépendante de l'état de mouvement du système de référence, puisque le temps peut ne pas avoir la même durée pour les deux observateurs, ni le chemin parcouru pendant ce temps la même longueur, on ne s'étonnera plus que la vitesse du rayon de lumière par

rapport au train soit évaluée différemment par des observateurs sur la voie, on ne s'étonnera plus que le système en mouvement soit raccourci pour des observateurs au repos. Il s'agit donc de définir le temps en fonction de la simultanéité, il s'agit de tirer la notion de temps de la définition de la simultanéité, afin que la relativité de l'une entraîne celle de l'autre.

1°) M. Einstein remarque que la simultanéité est un fait : deux événements sont simultanés, qui sont aperçus en même temps. C'est ce qu'il appelle « la définition de la simultanéité ». La simultanéité étant un fait, il s'agit de l'observer ; il s'agit de trouver un moyen de la constater expérimentalement. « La seule condition que doive remplir la définition de la simultanéité est de nous fournir ce moyen. » Évidemment, la seule condition que doive remplir la définition d'un fait, c'est de nous indiquer le moyen d'observer ce fait. En d'autres termes, un fait est assez défini pour qui peut l'observer. Mais peut-on parler encore d'une définition de la simultanéité ?

2°) M. Einstein passe de « la définition de la simultanéité » à la notion de temps de cette façon :

Si l'on a trois horloges identiques dont on voit les aiguilles arriver en même temps sur les mêmes divisions, l'indication de l'une quelconque de ces aiguilles nous donne à tel endroit le temps de tel événement, c'est-à-dire que si les positions des aiguilles sont simultanées, les horloges nous donnent le temps. C'est donc bien par la simultanéité que l'on arrive au « temps », le temps d'un événement étant « l'indication (position de l'aiguille) de l'horloge immédiatement voisine (dans l'espace) ».

M. Einstein veut tirer la notion de temps de la définition de la simultanéité, et nous induire à croire que celle-ci implique celle-là. Mais l'implication est illusoire, et le raisonnement n'aboutit pas.

Car la simultanéité est un fait. Observant quant aux aiguilles des trois horloges la répétition régulière de ce fait, observant une succession de simultanéités à intervalles réguliers, que conclure ? Que les horloges sont d'accord, synchrônes. Comment ne le seraient-elles pas ? On les suppose identiques, et réglées. Ce n'est pas d'être simplement simultanées qui fait que les positions des aiguilles donnent le temps d'un événement, c'est d'être simultanées sur les divisions semblables, c'est d'être simultanées à intervalles réguliers. La régularité est tout acquise par le réglage et l'identité, avant la simultanéité.

Les positions pourraient être simultanées et les indications des aiguilles se trouver fausses, si les positions n'étaient pas correspondantes. Pour M. Einstein, les horloges indiquent le temps parce que les positions des aiguilles sont simultanées. En réalité, les positions des aiguilles sont simultanées (sur les divisions correspondantes) parce que les horloges, identiques et réglées, indiquent le même temps. Ce n'est pas la simultanéité qui précède le temps, c'est le temps qui précède la simultanéité.

C'est pourquoi M. Einstein, qui part de la simultanéité pour arriver au temps, doit demander au terme de son enquête que l'on accepte à titre d'hypothèse ce que l'on se promettait de ses explications, à savoir l'égalité des intervalles entre les simultanéités. C'est ce qui s'appelle une pétition de principe, « un cercle vicieux ». « On admettra facilement, dit-il, que toutes ces horloges vont « également vite », comme il avait fallu déjà l'admettre pour les deux rayons de lumière. « Convention que je peux faire librement », dit-il à propos des rayons. Convention libre, ne constituant aucune supposition sur la nature physique de la lumière, quand la lumière court pour l'observateur dans le train ; condition nécessaire, principe d'expérience, quand la lumière court pour l'observateur sur la voie. « Hypothèse dont aucune expérience n'a jamais donné de raison de douter », dit-il à propos des aiguilles. Sans doute, aucune expérience n'a jamais donné de raison de douter que deux mobiles qui parcourent dans le même temps des espaces égaux aillent également vite, ni que des mobiles, quels qu'ils soient, aiguilles d'horloges ou rayons de lumière, aillent également vite s'ils arrivent simultanément sur les mêmes positions. Admettre cela, c'est admettre qu'on s'est donné les moyens de mesurer l'espace et de compter les temps.

Et puis, enfin, la simultanéité *ut sic* serait-elle encore une condition, non seulement de l'identité des indications des compteurs, mais de leur exactitude, qu'elle n'éclairerait aucunement la notion de la grandeur comptée. M. Einstein définit le « temps » l'indication de l'horloge, comme s'il suffisait de savoir quelle est l'heure pour savoir ce qu'est le temps.

Pour redresser le raisonnement de M. Einstein il faut le prendre au rebours. Il est correct alors, mais il est vain ; ce n'est plus une pétition de principe, mais c'est un truisme : Des mobiles, aiguilles de montre ou rayons

de lumière, qui vont également vite, qui parcourent dans le même temps des espaces égaux, arrivent en même temps sur les mêmes positions.

M. Einstein veut arriver à la définition du temps par la définition de la simultanéité, comme si celle-ci impliquait celle-là. Mais il ne définit ni la simultanéité ni le temps, car s'il définissait l'une il s'interdirait tout moyen d'arriver à l'autre, la simultanéité étant, par définition, la négation de tout intervalle de temps entre deux événements. Mais voici ce qu'il appelle le « fait capital » :

IV. — **La relativité du temps.** — Deux événements (par exemple, les deux éclairs A et B) simultanés *par rapport à la voie* sont-ils aussi simultanés *par rapport au train* ? Nous allons montrer tout de suite, écrit M. Einstein, que la réponse est négative.

En disant que les deux éclairs A et B sont simultanés par rapport à la voie, nous voulons dire ceci : les rayons lumineux issus des points A et B se rencontrent au milieu M de la distance A B comptée le long de la voie.

Mais aux événements A et B correspondent aussi des points A et B sur le train. Supposons que M′ soit le milieu du vecteur A B sur le train en marche. Ce point M′ coïncide bien avec le point M à l'instant où se produisent les éclairs (instant compté par rapport à la voie), mais il se déplace ensuite vers la droite avec la vitesse v du train. Si un observateur placé dans le train en M′ n'était pas entraîné avec cette vitesse, il resterait constamment en M, et les rayons lumineux issus des points A et B l'atteindraient simultanément, c'est-à-dire que ces rayons lumineux se croiseraient juste sur lui. Mais en réalité il se déplace (par rapport à la voie) et va à la rencontre de la lumière qui lui vient de B, tandis qu'il fuit devant la lumière lui venant de A. L'observateur verra donc la première plus tôt que la seconde. Les observateurs qui prennent le chemin de fer comme système de référence arrivent à cette conclusion que l'éclair B a été antérieur à l'éclair A. Nous arrivons donc au fait capital suivant :

Des événements simultanés par rapport à la voie ne le sont plus par rapport au train, et inversement (relativité de la simultanéité). Chaque système de référence (système de coordonnées) a son temps propre : une indication de temps n'a de sens que si l'on indique le système de comparaison utilisé pour la mesure du temps. (*Op. cit.* ch. IX. *La relativité de la simultanéité,* pp. 21-23.)

La simultanéité est relative, donc le temps n'est pas absolu. M. Einstein suppose démontré que la simultanéité implique le temps, nous savons à quoi nous en tenir. Reste la question de la relativité de la simultanéité.

La simultanéité est relative, puisque les mêmes événements, simultanés pour l'observateur sur la voie, sont non simultanés pour l'observateur dans le train, et inversement. La simultanéité est relative comme nous avons vu qu'était relative la trajectoire que décrit un corps, puisque pour tel observateur, c'est une ligne droite, et que pour tel autre, c'est une courbe parabolique. La même ligne peut-elle être « en soi », « en réalité », à la fois droite et courbe, et deux événements peuvent-ils être « en soi », « en réalité, » simultanés et non simultanés ? Ils sont tels et tels selon l'observateur, relativement à l'observateur, par rapport à son système de référence.

Deux événements simultanés par rapport à la voie, sont-ils aussi simultanés par rapport au train ?

Non, répond M. Einstein, et il distingue :

Deux événements sont simultanés par rapport à la voie et par rapport au train, si les deux observateurs, celui de la voie et celui du train, se trouvent au même point (au milieu de la voie) et à l'instant, naturellement, où les deux rayons se croisent.

Deux événements sont simultanés par rapport à la voie et non simultanés par rapport au train, si l'observateur sur la voie est au milieu du vecteur, et si l'observateur dans le train est n'importe où, sur la droite du vecteur. Les deux événements sont donc simultanés ici et non simultanés là ; ils sont simultanés et non simultanés en des lieux et, naturellement, en des temps différents. Si bien que « le fait capital » est le suivant : Deux événements, simultanés par rapport à la voie (pour l'observateur au milieu de la voie), ne le sont plus par rapport au train (pour l'observateur dans le train et sur la droite) ; c'est-à-dire que l'observation de la simultanéité ou de la non-simultanéité dépend de, est relative à la position de l'observateur, et comme c'est le fait, simultanéité ou non simultanéité, qui fixe les conditions de son observation, c'est le fait qui est absolu et c'est l'observateur qui y est relatif.

Mais telle n'est pas la conclusion de M. Einstein.

Telle n'est pas la conclusion qu'il prête à son observateur.

L'observateur dans le train et sur la droite, voyant la lumière qui lui vient de B plus tôt que celle qui lui vient

de A, arrive à cette conclusion que l'éclair B a été antérieur à l'éclair A. Le fait capital est donc le suivant : Des événements simultanés par rapport à la voie (pour l'observateur au milieu de la voie) ne le sont plus par rapport au train (pour l'observateur situé dans le train et sur la droite du vecteur), et *inversement* (relativité de la simultanéité), inversement, c'est-à-dire que des événements simultanés par rapport au train (pour l'observateur sur la droite) ne le sont plus par rapport à la voie (pour l'observateur au milieu de la voie). Les mêmes événements sont donc simultanés et non simultanés au même point selon l'observateur. Mais il faut développer ce raisonnement.

L'observateur dans le train et sur la droite, voyant les événements non simultanés, conclut qu'ils ont été non simultanés, ou successifs, au départ, et, s'il les voit simultanés, il conclut qu'ils ont été simultanés au départ. Il le conclut gratuitement ; car tout ce qu'il peut faire, c'est de le supposer.

Il le conclut faussement, car des événements peuvent être successifs ici, et être là simultanés, ou inversement : tout dépend des distances. Voyant B antérieur à A, il peut supposer que B lui arrive plus tôt parce qu'il était plus près, et que A lui arrive plus tard parce qu'il était plus loin, A et B ayant été simultanés au départ. Ou bien voyant A et B en même temps, il peut supposer que A et B ont été simultanés au départ, mais que l'un, celui qui était plus près, est parti plus tard.

Si, voyant les événements non simultanés, l'observateur dans le train conclut qu'ils ont été non simultanés, ou successifs, au départ, ou si, les voyant simultanés, il conclut qu'ils ont été simultanés au départ, c'est que l'observateur dans le train suppose que les deux rayons avaient la même distance à franchir, c'est-à-dire que l'observateur dans le train se croit au milieu du chemin, c'est-à-dire que M. Einstein fait raisonner son observateur dans le train comme s'il était au milieu de la voie et sans le miroir.

M. Einstein suppose son observateur dans le train sur la droite du vecteur, quand il veut nous prouver que des événements simultanés par rapport à la voie ne le sont plus par rapport au train, et il le met au milieu de la voie quand il veut nous prouver que des événements simultanés par rapport au train ne le sont plus par rapport à la voie ; il le met au milieu de la voie quand il veut nous prouver

l'*inversement* du fait capital, mais cet inversement est contradictoire à l'hypothèse, il est exclu par hypothèse.

Par hypothèse, les événements sont simultanés par rapport au train quand l'observateur dans le train et l'observateur sur la voie sont au même point (p. 22). En supposant les éclairs simultanés au départ, M. Einstein s'est interdit de supposer qu'ils puissent être simultanés pour l'observateur dans le train et sur la droite. Si les éclairs sont simultanés pour l'observateur au milieu de la voie (donc simultanés au départ), il est impossible qu'ils soient simultanés pour l'observateur dans le train et sur la droite, — à moins d'admettre que deux rayons qui vont à la rencontre l'un de l'autre puissent se rencontrer ici et là, à moins d'admettre que deux mobiles peuvent être à la fois ensemble et séparés, ou partout à la fois. Évidemment, c'est un bouleversement dans la mécanique de ce monde.

Le fait capital est le suivant : Des événements simultanés au départ, et par conséquent pour l'observateur au milieu de la voie, sont non simultanés, ou successifs, pour l'observateur dans le train et sur la droite, et, inversement, des événements simultanés pour l'observateur dans le train et sur la droite sont non simultanés au départ et par conséquent pour l'observateur au milieu de la voie. Dire l'inversement du fait capital, dans l'hypothèse où les deux éclairs sont simultanés au départ et pour l'observateur au milieu de la voie, c'est dire que l'observateur dans le train est en même temps sur la droite et au milieu de la voie, c'est dire qu'il est en deux endroits à la fois.

V. — **Conclusion.** — « Je n'ai pas voulu cela », pourrait dire aussi M. Einstein : Des événements simultanés par rapport à la voie prise comme système de référence, ne le sont plus par rapport au train, et inversement, des événements simultanés par rapport au train pris comme système de référence ne le sont plus par rapport à la voie, conformément au principe de relativité (classique). — Ce qui revient à dire : des événements simultanés par rapport à l'observateur au milieu de la voie, ne le sont plus par rapport à l'observateur dans le train et sur la droite, et inversement, des événements simultanés par rapport à l'observateur dans le train et au milieu de la voie ne le sont plus par rapport à l'observateur sur la voie et à droite. L'observation de la simultanéité ou de la

non simultanéité est donc toujours relative à la position de l'observateur. L'état de mouvement ou de repos du système de référence n'importe point, ni, par conséquent, le principe de relativité (classique). Que l'observateur y soit amené par un train, ou qu'il y soit au repos depuis toujours, l'essentiel pour qu'il voie les événements comme simultanés ou comme non simultanés, c'est qu'il soit ici ou là.

L'état de mouvement du système importe à la vitesse du rayon de lumière, à la longueur du temps entre le passage des deux rayons pour l'observateur qui n'est pas là où l'hypothèse a décidé qu'ils se croisent : l'intervalle de temps dépend de la distance que le second rayon doit franchir, et comme cette distance est relative au mouvement de l'observateur, l'intervalle de temps est relatif à ce mouvement. Mais l'intervalle de temps n'est pas le temps ; le temps est essentiellement dans l'ordre de succession des événements, et cet ordre ne dépend en rien de l'état du système de référence. Quand le rayon B touche l'observateur dans le train, il n'a pas encore rencontré le rayon A au milieu de la voie ; quand, l'observateur dans le train voit les événements comme non simultanés, ils ne sont pas encore simultanés pour l'observateur au milieu de la voie. L'observation de la non-simultanéité est avant, l'observation de la simultanéité est après. L'ordre de succession des événements est absolu, et cet ordre, c'est le temps : 1° l'instant où les éclairs se produisent, 2° l'instant où ils se déclarent non simultanés pour l'observateur dans le train, 3° l instant où ils se croisent et paraissent simultanés pour l'observateur au milieu de la voie. Le fait capital est le suivant : Des événements simultanés par rapport à la voie *ont été* non simultanés par rapport au train, et inversement. L'intervalle de temps entre le passage des deux rayons est relatif au mouvement de l'observateur, mais cet état de mouvement ne fait rien à l'ordre de succession des événements, qui est le temps, et qui est absolu.

Angers. François VIAL.

LA "RUINE" DES DANTOLOGUES

Qu'on me permette de libeller, comme je le fais, le titre de cette étude. Ce procédé m'est inspiré par Dante lui-même. L'auteur de la Divine Comédie aime assez les amphibologies et les emploie de propos délibéré, parce qu'elles font partie de son art poétique.

Il y a une « ruine » des dantologues, parce que les commentateurs du grand poème dantesque disputent, à perte de vue, sur la signification de la « ruine » que Dante a placée en trois endroits de son Enfer. Il y a aussi la « ruine » des dantologues, parce qu'ils ont accumulé à ce sujet des interprétations contradictoires et inopérantes, qui gisent auprès des « ruines » dantesques comme les témoignages d'une défaite. Essayons, cela n'est pas très difficile, on le verra, de dégager des décombres des dantologues les « ruines » du Poète, en assignant à ces dernières leur véritable office symbolique.

La « ruine » ! Ce mot se présente au singulier ; mais en trois endroits des cercles infernaux de la Comédie : c'est toujours, chaque fois, la « ruine ». Il y a donc, selon la double manière dont on peut envisager la chose, une « ruine » et trois « ruines ».

La « ruine » est placée par Dante en trois lieux bien caractérisés de son Enfer : chez les luxurieux, chez les violents et chez les hypocrites. La « ruina », prise au sens littéral, représente une destruction, ou un éboulement considérable, qui a modifié, aux points désignés, la structure primitive de l'Enfer.

Que signifie ce symbole à la fois triple et unique ; unique par son nom et triple par sa localisation ? Car il s'agit manifestement d'un symbole, d'une « parole fictive », qui recouvre « un sens vrai », ainsi que l'explique Dante lui-même à ceux qui veulent entrer dans l'intelligence de son art [1].

Alighieri ne nous a pas laissés dans l'incertitude. Il aurait même pu moins découvrir son jeu, c'est-à-dire la portée

1. On peut voir ce que j'ai écrit à ce sujet (p. 406-407) et sur la systématique de Dante dans mon étude : « *Theologus Dantes* » dans *Bulletin du Jubilé*, Paris, 1921-1922, pp. 395-527.

de son symbole, sans qu'il cessât d'être aisément entendu, même par un théologien médiocre. En effet, à l'occasion de la seconde et de la troisième « ruine », le Poète nous a fourni, bien que par des modalités différentes, des explications suffisantes pour que le commun des dantologues n'hésite pas, tant elles sont explicites. Cependant, le problème total des « ruines » est plus complexe que ne le croient beaucoup de critiques et les essais de solution, dans la mesure où ils me sont connus, n'entrent pas très avant dans la pensée de Dante, quand ils n'omettent pas même plusieurs problèmes, ou en donnent des solutions inexactes.

Voyons donc d'abord, dans la question des « ruines », ce qui en est le plus apparent et le plus facile. Nous passerons ensuite à la partie un peu abstruse du sujet.

I

A l'occasion de la seconde « ruine », celle qui est placée à l'entrée du cercle des violents, Virgile donne à Dante l'explication du phénomène. Peu avant l'arrivée de l'âme du Christ aux Limbes pour en retirer les âmes des anciens justes, c'est-à-dire au moment même de la mort du Sauveur, « de toutes parts la profonde vallée fétide trembla si fort... que cette antique *roche* fut, en ce moment, *ici et ailleurs*, bouleversée (XII, 31-45). » Il n'y a donc pas d'incertitude sur la cause et les circonstances relatives à la production de la seconde « ruine ». Cela correspond, tous le reconnaissent, à ce qui est écrit dans l'Évangile selon saint Matthieu à propos de la mort du Christ : « le voile du temple se déchira en deux, du haut en bas, la terre trembla et les *roches* se fendirent (XXVII, 51). »

Il en est de même de la troisième « ruine », celle du huitième cercle de l'Enfer, placée dans la bolge, ou fosse, des hypocrites. Ici, l'explication de l'origine de la « ruine » est fournie par le diable Malacoda aux deux voyageurs :

« Aller plus loin
par cet écueil (le pont) n'est pas possible : il gît
tout brisé, au fond, à la sixième arche.
Et si cependant aller plus avant vous plaît,
allez-vous en par cette crête :
tout près est un autre écueil qui fait chemin.
Hier, cinq heures plus tard que l'heure présente,
mille deux cent soixante six
ans sont passés depuis qu'ici la voie fut rompue (XXI, 106-114). »

Que Malacoda fasse ici allusion à l'heure, au jour et à l'année de la mort de Jésus en croix, c'est encore ce dont tout le monde convient et l'on accepte, sans difficulté, que la troisième « ruine » a été produite comme la précédente. Ces deux « ruines » de l'Enfer rappellent, comme un effet sa cause, l'action matérielle que le Sauveur du monde a exercée sur la demeure des damnés. Il paraîtrait raisonnable, dès lors, d'attribuer à la première « ruine », celle du cercle des luxurieux, dont nous n'avons pas encore parlé, la même origine et la même signification qu'aux deux autres. Mais, objectent certains dantologues, on ne peut pas équiparer le cas de la première « ruine » à celui des deux autres, parce qu'au premier endroit Dante n'a fourni aucune explication sur l'origine de cette « ruine (v, 28-39) », alors qu'il l'a fait pour la seconde et la troisième.

Avant d'aller plus loin, voyons avec saint Thomas d'Aquin, le guide ordinaire de Dante [1], la doctrine relative à l'action exercée par le Christ sur les Enfers, à l'occasion de sa mort sur la croix. Elle nous aidera à mettre au point le problème des « ruines » dantesques.

Saint Thomas traite toute cette matière dans son *Commentaire sur les Sentences* [2] et sa *Somme théologique* [3] ; mais il est intéressant aussi de lire, dans ses *Collations sur le Symbole des Apôtres* [4], son exposé sur le sixième article, où est traité le sujet qui nous occupe présentement. Le grand Docteur se fait cette demande : « Pourquoi l'âme du Christ a-t-elle voulu descendre aux Enfers ? » La seconde raison qu'il donne, la première étant d'ordre général, est qu'il a voulu délivrer les justes de l'ancienne Loi, qui étaient ses amis, et, en troisième lieu, triompher parfaitement du diable. Pour cela, le Christ ne devait pas seulement vaincre l'ennemi de Dieu sur le champ de bataille ; mais encore pénétrer chez lui et le réduire au siège de sa puissance. « C'est pourquoi, écrit saint Thomas en forme de conclusion, le Christ est descendu aux enfers : il a bouleversé le royaume de Satan ; il l'a ligoté et lui a enlevé sa proie : *Et ideo descendit illuc, et diripuit omnia sua, et ligavit eum, et abstulit ei praedam suam.* »

1. « *Theologus Dantes* », p. 518-526.
2. Lib. III, dist. 22.
3. III, q. 52.
4. Cap. VII (Vivès, t. XXVII, p. 215).

Dante, de son côté, a bien marqué les trois effets énumérés par saint Thomas et, à ce point de vue, sa matière théologique est complète.

Il suffit de rappeler, pour mémoire, dans la question du ligotement du diable, que Lucifer est immobilisé jusqu'à mi-corps dans la glace qui l'emprisonne [1] et que les démons sont impuissants à étendre leur action hors des limites à eux assignées [2] : *ligavit eum.*

Pour ce qui regarde la proie arrachée par le Christ à l'Enfer, *abstulit ei praedam suam*, il est clair qu'il s'agit des justes de l'Ancien Testament que l'âme du Christ est venu libérer des Limbes. Dante rappelle l'événement dès l'entrée de l'Enfer, en traversant le lieu même où la chose s'est produite. Il met le récit de la descente du Christ dans la bouche de Virgile, lui-même relégué aux Limbes : « J'étais nouveau dans ce séjour, quand j'y vis venir un Puissant couronné du signe de la victoire,... » et le reste [3].

Le troisième effet, opéré par l'action du Christ aux Enfers, nous ramène à la question des « ruines ». Il consiste dans des destructions matérielles infligées à la demeure infernale : *Diripuit omnia sua.* Dante répartit ces destructions entre la porte de l'Enfer, qui a été forcée et les « ruines » produites dans les cercles intérieurs.

Dante se contente d'une simple allusion à la porte forcée et cela à l'occasion de la résistance des démons qui se refusent à laisser franchir aux voyageurs la porte de « la cité qui a nom Dité [4] ». Virgile fait alors la réflexion suivante : « Cette outrecuidance, chez eux, n'est pas nouvelle, puisque déjà ils en usèrent à une moins secrète porte, laquelle se trouve encore sans serrure [5]. » Personne n'hésite ici à voir une claire allusion à la résistance qu'opposèrent les démons à l'entrée du Christ aux Enfers. Mais « le Puissant couronné du signe de la victoire » renversa la porte pour délivrer les anciens justes, comme s'exprime saint Thomas [6]. Dante traduit la même idée en disant que la porte est restée sans serrure, parce que, la porte

1. *Inf.*, XXXIV, 28 sq.
2. *Inf.*, XXIII, 52-57.
3. *Inf.*, IV, 52 sq.
4. *Inf.*, VIII, 68.
5. L. c., 124-26.
6. « Vectes inferni dicuntur impedimenta, quibus sancti patres in inferno exire prohibebantur, reatu culpæ primi parentis, quos Christus statim descendens ad inferos, virtute suæ passionis et mortis, confregit. » *Sum. theol.*, III, q. 52, a. 4, ad 2m.

ayant été forcée, la serrure est désormais inutile : les âmes des justes ont été retirées des Limbes et les démons sont enchaînés.

Des conséquences produites par la mort rédemptrice du Christ sur l'Enfer, il ne reste plus qu'à entendre la signification des « ruines », ce qui est l'objet propre de cette étude.

Nous avons déjà vu comment Dante, à l'occasion des « ruines » qui se trouvent chez les violents et les hypocrites, nous dit, en toutes lettres, qu'elles se sont produites à l'instant de la mort du Christ. Il nous dit aussi que c'est *peu après* que le Sauveur est venu délivrer les âmes des anciens justes retenues aux Limbes. Il s'est donc passé un instant, ou quelques instants, entre la mort du Christ et son apparition aux portes de l'Enfer, c'est-à-dire entre la production des « ruines » et la délivrance des âmes. Les « ruines » ont donc joué pour les démons le rôle de signal, ou de signe avertisseur de l'assaut qui allait être donné à leur puissance. C'est pourquoi ils se sont précipités à la porte de l'Enfer pour la défendre et nous les y trouvons mobilisés quand le Christ s'y présente pour entrer aux Limbes par effraction. Les « ruines » sont donc tout d'abord les signes révélateurs de l'action victorieuse que le Sauveur allait exercer sur le monde infernal en retirant les anciens justes.

Mais les « ruines » n'ont pas été seulement un signe précurseur du danger qu'allait courir l'enfer ; elles sont, et plus encore, le signe évident et permanent de la victoire du Christ sur le royaume des damnés.

Dans sa Somme théologique, saint Thomas se demande, en traitant de la descente du Christ aux Enfers, s'il est descendu jusqu'à l'Enfer des damnés [1]. A cela il répond que le Christ est descendu aux Enfers d'une double manière. D'abord, par sa présence réelle, et, à ce titre, il n'est descendu qu'au lieu où étaient détenues les âmes des justes ; ensuite, par l'effet de son action, et, sous cette forme, il est descendu dans l'Enfer des damnés, confondant ainsi leur incrédulité et leur malice. Dans ses *Collations sur le Symbole des Apôtres*, saint Thomas, nous l'avons vu, concrétise la chose en déclarant que le Christ a bouleversé le domaine du diable : *diripuit omnia sua*. C'est cette idée doctrinale de l'action souveraine du Christ sur l'empire du diable que Dante a traduite dans l'image de

1. III, q. 52, a. 2.

destructions matérielles, ou « ruines », infligées à la construction primitive de l'Enfer. Le Poète, on l'a vu, les signale en trois endroits. Il semble manifeste que toutes les « ruines » ont la même signification : elles symbolisent la puissance du Christ rédempteur exercée sur le monde infernal. L'Enfer porte désormais dans ses flancs la preuve matérielle et permanente de la victoire du Christ sur le diable. C'est pourquoi saint Paul a pu écrire : *au nom de Jésus que tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans l'enfer* (Marc, ult., 17). »

Certains dantologues n'acceptent pas une solution aussi simple et aussi obvie que celle qui consiste à rendre les trois ruines solidaires les unes des autres quant à leur signification et origine. Ils font valoir, nous l'avons déjà dit, que Dante a donné une explication pour la seconde et la troisième « ruine », tandis qu'il a gardé le silence en signalant la première. On ne peut donc pas équiparer leur cas.

Pour ces interprètes, on le voit, le problème des « ruines » est donc, d'abord et spécialement, le problème de la première « ruine ». On verra, dans la suite, que le problème va bien au-delà de cette question. En attendant limitons-nous à cette donnée partielle et entendons les objections et les essais de solution, en prenant pour guide l'excellent rapporteur qu'est M. Alexandre Masseron dans *Les Énigmes de la Divine Comédie* [1].

« Qu'est-ce que cette *ruina* ? Tout le monde en disserte ; à vrai dire, nul n'en sait rien. La concision a engendré l'obscurité ; les commentaires l'ont épaissie. Tel soutient que c'est le précipice du cercle inférieur que les luxurieux aperçoivent sur leur droite et où ils craignent de tomber ; tel assure que c'est un rocher escarpé sur leur gauche contre lequel ils se heurtent ; ou encore le lieu par lequel ils ont été précipités à leur supplice ; ou bien la gorge d'où le tourbillon qui les entraîne comme un cyclone prend son origine et où il souffle dans toute sa furie, — et cette hypothèse que M. E. G. Parodi a défendue par d'excellents arguments est certes la meilleure ; — d'autres donnent au mot *ruina* un sens abstrait et l'expliquent soit par l'action même de tomber, soit comme un symbole de la ruine morale que ces pécheurs ne peuvent éviter de même qu'ils n'ont point évité la passion ; enfin une dernière théorie en

1. *Les Énigmes de la Divine Comédie*, Paris, Librairie de l'Art catholique, 1922, pp. 41-42.

fait un éboulement analogue à ceux du cercle des violents et de la bolge des hypocrites : théorie difficilement admissible, car elle a contre elle le silence même gardé par le poète. Cette « ruine », si elle existait, serait la première que rencontreraient en Enfer les deux voyageurs. Comment Dante, acteur de la *Comédie*, ne s'inquiéterait-il point d'un si étrange phénomène comme il le fait près du Minotaure ? Comment Dante, auteur, laisserait-il son lecteur dans une ignorance absolue qui supprime tout l'effet poétique et moral ?

« Que de systèmes magnifiques cependant n'a-t-on point échafaudés sur ces trois « ruines » ? Que de sens profonds ne leur a-t-on point attribués ? Que d'harmonies secrètes ne leur a-t-on pas découvertes avec les grandes divisions de la cité dolente ? avec les mauvaises dispositions de l'âme humaine ? avec les fleuves infernaux ? avec les blessures du Vieillard de Crète ? avec les faces de Lucifer ? avec... Et si ces trois « ruines » n'existent pas ? S'il n'y en a que deux ? Voilà que tous ces beaux édifices menacent eux-mêmes d'être... ruinés. Mais les dantophiles ne sont point gens à s'émouvoir pour si peu. Ils enrichissent d'une âme sereine la topographie dantesque de lieux nouveaux, auxquels ils découvrent ensuite, avec allégresse, d'admirables sens allégoriques ! »

On le voit, par la page qu'on vient de lire, il y a, ici comme partout ailleurs dans la Comédie, un très grand écart dans les interprétations proposées par les dantologues sur la nature et la signification des « ruines » ; si bien que M. Masseron en paraît sceptique et découragé, comme il arrive en maints endroits de son remarquable livre. Cependant, peut-on croire qu'un auteur de génie, tel que Dante, ait écrit des choses incompréhensibles, ou tout au moins avec la pensée d'être à jamais incompris ? Cela, je ne puis le croire ; mais il ne faut pas étudier la question des « ruines » avec des procédés de géomètre-arpenteur, ou des idées de conducteur de ponts-et-chaussées, si l'on veut en découvrir le sens véritable. Quant à ceux, qui, s'élevant plus haut, cherchent aux « ruines » une signification doctrinale dont elles sont manifestement le symbole, ils ne doivent pas oublier que Dante est un poète qui traite, par le procédé propre à son art, le symbolisme, une matière éminemment théologique. A ces conditions, il n'est pas bien difficile de dégager le sens des « ruines » dantesques. Toutefois, avant de passer à cet exposé, répondons à quelques-unes des objections for-

mulées dans le référé de M. Masseron, nous nous achemi-nerons ainsi au problème même des « ruines ».

Dante, nous dit-on, ne s'est pas expliqué sur la nature et le caractère de la première « ruine » ; dès lors, de quel droit peut-on attribuer à cette « ruine » la même signification qu'à la seconde et à la troisième, produites par la mort du Christ ?

Procédons avec un peu de logique, parce que c'est la logique qui manque le moins à Dante, si quelque chose pouvait lui manquer, dans la construction de son chef-d'œuvre.

Les trois « ruines » ont un nom et un concept commun, de même qu'elles ont des singularités propres par leur nombre trois, le lieu spécial assigné à chacune, la forme diverse qui les affecte et plusieurs données concomitantes fournies par Dante à l'occasion de chaque « ruine ». Elles doivent donc, dans leur symbolisme, signifier une idée commune, c'est-à-dire, une seule et même idée ; et des idées multiples, correspondantes à l'individualité de chacune des trois « ruines ». Tel le genre qui se divise en espèces, ou l'espèce qui se divise en individus. Il n'y a pas d'individus sans espèce, ni d'espèce sans individus : ce sont là des notions nécessairement corrélatives.

Or, le genre, ou l'espèce, c'est-à-dire la notion commune, c'est ici ce qui est représenté par le mot commun de «ruine». Dante met cela en évidence en parlant toujours de la « ruine » et jamais des « ruines ». Pour lui le mot n'existe qu'au singulier ; la « ruine » est ainsi dite par antonomase. Et afin de souligner la chose, le nom de « ruine » n'est prononcé qu'une seule fois à l'occasion de chacune des trois « ruine », sauf pour la troisième où le mot revient deux fois, pour des raisons spéciales que nous signalerons, en parlant de cette « ruine ». Par cette façon de faire Dante veut nous avertir que la «ruine» est, avant tout, dans sa portée symbolique, une seule et même chose.

Le nom de «ruine» étant commun, l'idée signifiée par le nom est nécessairement commune et cette idée est extrêmement simple. Une ruine, comme telle, peut être l'éboulement d'un rocher, le glissement d'une montagne, ou l'écroulement d'un pont ; c'est toujours et chaque fois une ruine. Le nom et l'idée de « ruine », d'après la logique et la façon de parler de Dante, demandent donc que les trois « ruines » soient rapprochées, ou mieux identifiées dans une signification commune. Avant qu'il y ait trois, « ruines », il y a « la ruine ». Il y a trois individus ; mais

il y a aussi une espèce et l'espèce l'emporte, aux yeux d'Aristote et par suite de Dante, sur les individus.

Dante, d'ailleurs, qui pense à tout et n'est pas sans sollicitude pour l'effort qu'il demande à ses lecteurs, nous a aiguillés vers l'intelligence de l'idée commune qui préside aux trois « ruines ». A l'occasion de la seconde, c'est-à-dire, celle où l'explication de son origine est la plus expresse, Dante a soin de nous apprendre que quand l'antique roche de l'Enfer a été brisée, elle l'a été « ici et ailleurs » : *qui ed altrove* (XII, 45). C'est le renvoi aux deux autres « ruines » et la façon de dire qu'elles ont la même origine, par suite la même signification.

Enfin, si l'on n'a pas une connaissance trop superficielle des procédés dantesques, on ne peut pas ignorer que le poète divise incessamment tout le contenu de la Comédie par le nombre trois. Or, ces divisions sont toujours la distribution d'une donnée commune. C'est le procédé de l'*unitrinisme* que j'ai explicitement exposé ailleurs et qui est emprunté à cette donnée théologique foncière, que l'univers porte, en toutes ses parties, grandes ou petites, le sceau de l'unité de Dieu et de la Trinité des personnes divines. Tout ce qui est un s'y divise en trois. Il ne saurait donc en être autrement des trois « ruines » de l'Enfer. Avant leur singularité, elles ont une nature commune. Envisager autrement le problème, c'est vouloir créer des difficultés sans raison plausible et c'est pourquoi on ne peut faire à la première « ruine » un sort différent des autres en tant que « ruine ».

Cependant, objectera-t-on en façon d'instance, il n'en reste pas moins que Dante ne s'est aucunement expliqué à l'apparition de la première « ruine » et il semble que c'est là, tout d'abord et non plus tard, qu'il devait nous informer. A cela, il faut répondre : non ; car nous touchons ici à une question de méthodologie dantesque.

C'est un procédé courant et préétabli, chez le Poète, de traiter ses problèmes doctrinaux et, par suite, de présenter ses symboles, par voie d'informations successives et complémentaires. Il amorce, ou pose, d'abord le problème, au moyen d'un premier symbole, afin d'éveiller l'attention et la curiosité du lecteur et c'est seulement plus tard, en cours de route, qu'il fournit les éléments supplémentaires de la question et, dans la mesure nécessaire, la solution. Il y a plusieurs raisons de cette manière de faire. Tout d'abord forcer l'attention du lecteur et l'obliger à un effort de pensée, s'il veut entendre la doctrine contenue sous les

symboles. Il doit retenir toute la suite des problèmes posés par le poète ; revenir en arrière pour comprendre la portée du symbole dont il n'a peut-être pas deviné, du premier coup, la signification et la valeur et, par ce va-et-vient qu'implique une étude comparée, pénétrer finalement toute la pensée de l'auteur de la Comédie. En second lieu, Dante soumet toute la Comédie au régime de la progression [1]. C'est pourquoi, dans l'exposé des très nombreux problèmes doctrinaux, dont est tissée la Comédie, l'esprit du lecteur doit passer de l'état d'ignorance, ou de doute, dans lequel il se trouve en face du premier symbole, à l'état de pleine lumière, quand il a vu, finalement, la claire solution de l'énigme proposée à sa sagacité.

C'est pourquoi, dans le problème doctrinal, dissimulé sous le symbole des « ruines », Dante parle, tout d'abord et sans autre, de la « ruine » et ne présente que plus loin les moyens d'entendre ce qu'elle signifie. Étant donné le procédé dantesque, Dante ne devait donc pas donner d'explication à l'occasion de la première ruine, mais la réserver pour plus tard.

Que le lecteur, peu ou point familiarisé avec l'art de Dante, n'imagine pas que nous sommes ici en présence d'une théorie établie pour le besoin de la cause — je veux dire pour le cas des « ruines ». Le procédé est courant dans la Comédie. Qu'on me permette d'en présenter seulement un autre exemple, choisi à dessein, parce qu'il fait logiquement suite au problème des «ruines» dans la pensée de Dante : il en est, en effet, la continuation doctrinale, c'est-à-dire théologique.

L'Enfer établit, dans la destinée de la masse humaine, une première distribution, ou discrimination. C'est la part qui n'a pas profité du salut que le Christ est venu apporter au monde. Les « ruines » que la mort de l'Homme-Dieu a produites dans l'Enfer sont le symbole de la réprobation des démons et des damnés. Le reste de l'humanité est la part qui a bénéficié de la Rédemption. Elle est normalement constituée par des chrétiens, parce qu'on ne peut se sauver que par la foi au Christ, et le baptême comme condition première (*Par.* IV, 70-81). Les théologiens se demandent cependant si des païens ont pu être sauvés. Ils répondent que cela est possible et ils en définissent les conditions. Les païens sauvés par des moyens d'exception forment donc une catégorie intermédiaire entre les réprou-

1. « *Theologus Dantes* », p. 503.

vés et les bienheureux sauvés par la voie normale de la pratique du christianisme. Dante se devait donc, comme théologien, de régler leur cas au sortir de l'Enfer, puisque les élus qu'il rencontrera en voie de purification au Purgatoire, ou en possession de la béatitude au Paradis, sont universellement des chrétiens. C'est pourquoi la première ombre que Dante et Virgile rencontrent à l'entrée du Purgatoire n'est autre que l'âme d'un païen, celle de Caton d'Utique (*Purg.*, I, 31 sq.). Ici, comme à la première « ruine », Dante ne donne aucune explication directe sur la cause du salut de Caton. Le problème est simplement posé. La solution en est renvoyée au Paradis, lorsque, dans le ciel de Jupiter, Dante rencontre deux autres païens [1], Trajan (XX, 112-117) et Riphée (118-129) ; et à cette occasion, il nous fournit la théorie du salut des infidèles avec une précision toute thomiste. Il assigne pour l'un et pour l'autre, la cause de leur salut, quoique avec des modalités diverses, ainsi qu'il l'a pratiqué pour les deux dernières « ruines », en déclarant leur origine.

Je n'envisage pas ici la question des motifs qui ont mû Dante dans le choix de ses personnages. Nous parlons seulement méthode et je constate que, dans la présentation des trois païens, le même procédé est mis en œuvre comme dans la présentation des trois « ruines », ce qui est le signe que nous avons affaire, non à un fait accidentel, mais à l'application d'un procédé très conscient et voulu de l'auteur. On pourrait d'ailleurs aisément multiplier les exemples.

Une seconde raison du silence apparent de Dante, à l'occasion de la première « ruine », tient à la nature même de cette « ruine ». Nous verrons plus avant pourquoi Dante devait éviter de donner ici une explication mani-

1. Dante figure la doctrine du salut des infidèles par trois représentants, en vertu de son principe de l'*unitrinisme*. C'est à tort que l'on chercherait à y joindre Stace (Purg., XXI) parce que, aux yeux de Dante, Stace est un chrétien, soit que Dante l'ait cru tel, soit qu'il l'ait imaginé pour les besoins de son symbolisme (XXII). Pour Dante, Stace est un chrétien de la onzième heure. C'est par la lecture de Virgile qu'il a été conduit au christianisme. C'est pourquoi, en cours de route, Stace se joint à Dante et à Virgile pour conduire le premier à la Révélation chrétienne, ce qui s'opère par l'apparition de Béatrice. Stace est le symbole de ce que peut l'ordre naturel pour préparer l'homme à l'ordre surnaturel. On peut dire que Stace est le symbole de l'apologétique, en prenant cette science dans un sens un peu large. Stace, c'est la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin, ou la préparation philosophique à la foi chrétienne. Il est l'analogue de saint Bernard au Paradis (XXXI), qui, symbole de la contemplation, marque par l'acte d'intuition le passage de la science théologique, représentée par Thomas d'Aquin, à la vision finale de Dieu. La science théologique, en effet, bien que partant des vérités de foi, comme de ses principes, est d'ordre discursif. Elle est une opération de la raison sur le donné révélé. Elle aboutit à des certitudes, mais non à la vision même des principes, ce qui est le propre de l'opération de l'intelligence dans la théorie thomiste et dantesque.

feste. Ce silence du Poète est d'ailleurs plus apparent que réel ; mais il ne faut pas aborder l'étude des « ruines » avec un mètre et un cordeau. Ce qui est requis, ce sont quelques connaissances théologiques.

Passons donc finalement à l'examen intrinsèque du problème. On verra avec quelle précision et quelle subtilité Dante s'est ingénié à traduire, presqu'en leurs moindres détails les idées théologiques que recouvre le symbolisme des ruines et de tout ce qui s'y rapporte.

II

La mort du Christ en croix, c'est-à-dire, l'œuvre de la Rédemption du genre humain a causé la seconde et la troisième « ruine » ainsi que nous en avons été explicitement avisés par Dante. Or, nous dit saint Thomas, « la qualité de Rédempteur est propre, immédiatement, au Christ en tant qu'homme ; bien que la Rédemption elle-même puisse être attribuée à toute la Trinité, comme cause première [1]. C'est cette idée que Dante a traduite avec une extrême fidélité dans le symbolisme des trois « ruines ».

Les « ruines » sont, et avant tout, la conséquence de l'action rédemptrice du Dieu-Homme dans l'établissement de son empire sur l'Enfer. Comme telles, elles relèvent immédiatement de lui : *immediate*, dit saint Thomas. C'est pourquoi le Poète, pour faire entendre cette vérité, parle toujours et seulement de « la ruine », comme s'il n'y en avait qu'une seule, ainsi que nous l'avons exposé plus haut. En tant que « ruine », il y a tout d'abord et seulement manifestation de la puissance du Christ, « du Puissant couronné du signe de la victoire ».

Toutefois, la Rédemption est aussi, dans sa cause éloignée et première, l'œuvre des trois Personnes de la sainte Trinité. C'est pourquoi, il n'y aura pas seulement « une ruine », mais bien trois, ou tout au moins « la ruine » sera triplifiée, conformément au principe d'*unitrinisme* déjà signalé. Pour cette fin, *chacune des « ruines » sera présentée en conformité de l'attribut propre à chacune des Personnes divines*, ce dont les dantologues ne paraissent pas s'être avisés.

D'après l'enseignement commun de la théologie, on

1. Esse immediate Redemptorem proprium est Christi, in quantum est homo ; quamvis ipsa Redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primæ causæ. *Sum. Theol.*, III, q. 48, a. 5.

attribue dans les œuvres *ad extra*, c'est-à-dire dans l'œuvre de la création, la Puissance au Père, la Sagesse au Fils et l'Amour au Saint-Esprit [1]. Dante est si conscient de cette doctrine qu'il l'a formulée à l'entrée même de l'Enfer quand il trouve écrites ces paroles dans la célèbre inscription : « Je suis l'œuvre de la divine Puissance, de la souveraine Sagesse et du premier Amour » (III, 4-6). Nous devons donc trouver en Enfer les vestiges de l'action propre à chacune des Personnes de la Trinité.

C'est ce que Dante a pratiqué pour chacune des « ruines » en l'appropriant à l'attribut spécial des trois Personnes. Il a traduit la chose par l'artifice de la localisation particulière des trois « ruines ». Où trouvons-nous, en effet, les trois « ruines » ? L'une est au cercle des violents, chez ceux qui ont abusé de la force et de la puissance : c'est la « ruine » opérée par le Père ; l'autre est au cercle de la fraude et plus spécialement dans la bolge des hypocrites, près de ceux qui ont violé la vérité par le mensonge de leur fausse vertu : c'est la « ruine » produite par le Fils, la Sagesse du Père, source de toute vérité ; la troisième est au cercle des luxurieux, là ou expient ceux qui se sont perdus par un fol amour : c'est la « ruine » due à l'Esprit-Saint, l'amour substantiel du Père et du Fils. Ainsi donc, il est aisé de le voir, la localisation propre à chaque « ruine » n'est autre chose que le symbole de son appropriation à chacune des Personnes de la Trinité, cause de cette « ruine » dans l'œuvre de la Rédemption.

Un lecteur, à demi averti, ferait peut-être observer qu'on rencontre les « ruines » en Enfer, dans un ordre qui n'est pas l'ordre normal des trois Personnes de la Sainte Trinité ; mais un dantologue lui répondrait que Dante, en cela, a dû subir la conséquence d'un principe antérieurement établi et d'ordre plus universel, celui qui a présidé à la distribution des cercles des damnés d'après la gravité de leurs fautes. La topographie de l'Enfer étant ainsi ordonnée, force était bien au Poète de placer ses « ruines » dans les cercles qui rendaient possible leur attribution aux Personnes divines, à raison de la conformité,

---

1. Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione ; et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de Filio : *Per quem omnia facta sunt* (Joan., I, 3). Spiritui Sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio, deducens res in debitos fines, et vivificatio ; nam vita in interiori quodam motu consistit ; primum autem movens est finis et bonitas. S. Thomas, *Sum theol.*, I, q. 45, a. 6, ad 2m.

par mode antithétique, de l'attribut personnel et de la nature du péché châtié.

Il est donc manifeste que le nombre des « ruines » et leur localisation dans les cercles de l'Enfer sont la traduction d'idées théologiques. Il y a « la ruine » : elle est l'œuvre de l'Homme-Dieu ; il y a trois « ruines », parce qu'il y a dans la Rédemption coopération des trois Personnes de la Trinité ; il y a une localisation propre à chaque « ruine » en conformité à l'attribut de chaque Personne divine. On verra, d'ailleurs, que le symbolisme va encore plus loin par la diversité des « ruines » et les données qui en dépendent. Il n'y a donc pas lieu de faire à la première « ruine » une situation différente de celle des deux autres, au point de vue de sa signification.

Si à la lumière de ces données générales nous passons à l'examen de chacune des « ruines », il sera aisé d'entendre, dans ses moindres détails, la pensée de Dante et d'en saisir la justification.

III

La première «ruine».—Au second cercle de l'enfer, Dante rencontre les âmes des luxurieux. Il dit :

> Je vins en un lieu sans lumière
> qui mugit comme fait la mer dans la tempête,
> quand, par les vents contraires, elle est combattue.
> L'ouragan infernal, qui jamais ne s'arrête,
> entraîne les esprits dans son tourbillon,
> les roule et les flagelle pour leur tourment.
> Quand ils arrivent devant la *ruine*,
> ce sont alors des cris, des pleurs et des gémissements :
> *là ils blasphèment la vertu divine.*
> Je compris qu'à pareil tourment
> sont condamnés les pécheurs charnels
> qui asservissent leur raison à leur caprice (v, 28-39).

On l'a vu, « la ruine », comme telle, est l'œuvre de l'Homme-Dieu ; la « ruine », comme l'une des trois « ruines » est l'œuvre de l'une des Personnes divines ; la « ruine », localisée chez ceux qui ont violé les justes lois de l'amour, est l'œuvre du Saint-Esprit, personnification de l'amour divin.

Dante, toutefois, est allé plus loin dans ses précisions. C'est quand les âmes des luxurieux passent près de la « ruine » qu'elles crient, pleurent et se lamentent [1]. Elles

1. Par l'emploi de cette triple expression pour peindre la souffrance des luxurieux, Dante applique son procédé d'unitrinisme, plus une appropriation de chaque

blasphèment alors la vertu divine, c'est-à-dire la puissance qui les voue au châtiment éternel.

Or, le blasphème des damnés, qui est un blasphème contre Dieu chez les esprits fixés dans le mal, a un nom bien connu en théologie, il s'appelle le blasphème contre l'Esprit-Saint [1]. C'est donc un nouveau moyen de qualification de la « ruine » que Dante nous fournit ici : elle est appropriée au Saint-Esprit, à raison du blasphème, comme elle l'est déjà par sa localisation au cercle des luxurieux.

A la lumière de cette doctrine il est aisé de comprendre la nature du châtiment infligé aux luxurieux et, là encore, la nature du supplice nous dévoile l'action du Saint-Esprit. Les luxurieux sont emportés dans le souffle d'une tempête qui jamais ne s'arrête. On pourrait croire que le Poète a voulu signifier, par cette puissante image, les agitations, l'instabilité et le vide que laissent les passions de l'amour désordonné et il en est bien ainsi. Cependant la forme du supplice, qui est symbolique, va bien au-delà. Il est commandé par l'idée doctrinale de la nature du Saint-Esprit. Étymologiquement, l'Esprit, *Spiritus*, est un souffle et l'action de l'Esprit-Saint est ainsi représentée dans l'Écriture. Qu'il suffise de rappeler la scène de la Pentecôte, où l'Esprit-Saint est descendu sur les apôtres « comme l'arrivée d'un vent violent qui remplit toute la maison (*Act.*, II, 2) ». Or, ainsi que le dit saint Thomas, dans une note citée plus haut : « la bonté divine est appropriée à l'Esprit-Saint ; à elle appartiennent et le gouvernement qui conduit les choses à leurs fins requises, et le principe de vie. La vie, en effet, consiste en un mouvement intérieur et le premier principe qui meut, c'est la fin et le bien. » Tout le monde le sait, la fin, ou le bien, est l'objet poursuivi par la volonté dans l'ordre moral, comme l'opération, ou l'acte de cette puissance, est l'amour. C'est pourquoi saint Thomas, dans le même article cité, écrit : « Dieu est la cause des choses par son intelligence et sa volonté, comme un artiste dans la production d'une œuvre d'art... C'est pourquoi Dieu le Père

---

expression à l'une des personnes de la Trinité. Le Poète semble se conformer en cela à saint Thomas : *Blasphemia Spiritus Sancti potest considerari et in ore, et in corde, et in opere* (IIa IIae, q. 14, a. 1, ad 1m). Les âmes crient (ore), pleurent (opere) et se lamentent (corde). Par leurs cris, elles blasphèment le Verbe ; par l'action de leurs larmes, elles blasphèment le Père, créateur des choses ; par les lamentations de leur cœur, elles blasphèment l'Esprit-Saint qui est amour.

1. *Sum. Theol.* IIa IIae, q. 13, a. 4 : *Utrum damnati blasphement* ; ibid., q. 14, *De blasphemia in Spiritum Sanctum.*

a œuvré la créature par son verbe, qui est le Fils, et par son amour, qui est l'Esprit-Saint. »

L'Esprit-Saint est un souffle tout-puissant, parce que divin ; il est l'amour, qui conduit les choses à leur juste fin ; c'est pourquoi il châtie ceux qui se sont soustraits à ses justes lois par un supplice analogue à sa nature et à son opération : les luxurieux emportés dans le souffle de la tempête et précipités hors de leur fin véritable contre la « ruine », symbole de leur destinée inatteinte. C'est alors que, dans leur haine de Dieu et leur désespoir, ils blasphèment contre l'Esprit-Saint leur justicier.

Notons cependant ici, au passage, une singularité. Dante ne fait blasphémer Dieu par les réprouvés qu'au seul cercle des luxurieux. Or, les damnés, au fur et à mesure que l'on descend dans l'Enfer sont de plus en plus coupables et plus châtiés. Ils devraient donc, en conséquence, haïr et blasphémer de plus en plus la vertu divine et Dante, de cela, ne dit rien. C'est que Dante est un grand artiste, c'est pourquoi il ne se répète pas. Que deviendrait l'art dans son Poème si, à chaque nouvelle catégorie de réprouvés, il recommençait à nous déclarer qu'elle blasphème la vertu divine ?

Dante cependant, aux yeux de qui l'entend, a dit tout ce qu'il fallait et il a procédé avec beaucoup de logique et en parfaite connaissance de cause. Il sait très bien, puisque c'est une vérité théologique élémentaire, que tous les damnés ont la haine de Dieu et blasphèment l'Esprit-Saint. C'est pourquoi il place cette notion doctrinale dès le second cercle de l'Enfer. Le premier cercle, les Limbes, est occupé par les âmes des enfants morts sans baptême et les païens vertueux qui n'ont pas bénéficié de la Rédemption faute de la connaître. Il n'y a chez eux, en conséquence, ni haine de Dieu, ni blasphème contre le Saint-Esprit. Mais avec le second cercle de l'Enfer, nous arrivons aux damnés qui ont perdu Dieu par des péchés positifs et sont morts dans l'état d'impénitence finale. Tous de droit et de fait haïssent Dieu et blasphèment. Et s'il en est ainsi, d'après Dante, dans le cercle des luxurieux, c'est-à-dire de ceux qui, en Enfer, sont le moins gravement coupables, le Poète nous invite, par voie d'une inférence qu'il laisse à son lecteur le soin de faire, à conclure qu'il en est de même, a fortiori, pour le reste des damnés. Par ce procédé sommaire et simplificateur, le Poète satisfait, à la fois, aux exigences de l'art et de la doctrine.

C'est en face d'un procédé identique que nous nous trouvons, parce que Dante est toujours fidèle avec ses principes d'art, quand Virgile, au terme de l'ascension du Purgatoire, déclare au Poète qu'il n'a plus à franchir que la muraille de feu qui le sépare de Béatrice, c'est-à-dire de la béatitude finale (XXVII, 1-57). En décrivant la peine propre à chaque degré d'expiation de la sainte montagne, Dante n'a parlé nulle part du feu et cependant saint Thomas nous apprend que les âmes au Purgatoire ne connaissent d'autre peine que celle du feu [1]. Dante ne pouvait faire rien moins que de traduire cette doctrine. Il s'est acquitté de cette obligation en plaçant le passage par le feu au terme du Purgatoire, en un point final que toutes les âmes doivent franchir. Il nous fait entendre par là que c'est, en vérité, la peine du feu qui commande toute l'expiation au Purgatoire. En outre, la peine du feu se subit à la dernière corniche, où s'expient les péchés des luxurieux, parce que le feu est le symbole de la charité, ou amour de Dieu, placé en antithèse à l'amour profané des pénitents de ce cercle. La muraille de feu est à tout le Purgatoire ce que le blasphème contre l'Esprit-Saint est à tout l'Enfer.

Il en est encore de même, en matière de procédé, quant au terme de son ascension au Paradis, Dante nous représente finalement les bienheureux comme jouissant de la vision de Dieu, en une apothéose dernière et générale de tous les élus (XXX-XXXIII). Il traduit ainsi cette vérité théologique que les bienheureux sont, tous, immédiatement et simultanément, participants de la vision de Dieu, cause commune de leur félicité. De cette façon, Dante complète la doctrine de la diversité de mérites et de gloire chez les élus, doctrine qu'il a traduite en distribuant, par sa fiction poétique, le ciel des bienheureux entre les diverses sphères imaginées par la cosmographie antique.

Les deux données doctrinales qui commandent et unifient les régions multiples du Purgatoire et du Paradis dantesque sont deux analogues du blasphème contre le Saint-Esprit, au second cercle de l'Enfer proprement dit, lequel joue un même rôle unificateur pour l'ensemble des damnés.

En procédant ainsi, Dante opère la synthèse doctrinale relative à chacun des trois règnes : l'Enfer, c'est le châtiment par la perte de Dieu qui se traduit par la haine blasphématoire du Créateur ; le Purgatoire, c'est le lieu où les

---

1. *In IV Sent*, Dist. 21, Q. 1, a. 1, q. 2, ad 2m ; Dist. 50, Q. 2, a. 3, q. 1, ad 2m.

âmes justes achèvent de se purifier par le feu ; le Paradis est l'endroit où les élus jouissent de la vision béatifique de Dieu. Ce sont là, peut-on dire, trois idées théologiques fondamentales, relatives au triple Règne que décrit la Comédie. Elles ne sont elles-mêmes que la partition de l'idée unique de l'état de l'humanité après la mort. Dante applique, ici comme ailleurs, son procédé de l'unitrinisme.

Ce procédé, pris dans son ensemble, est analogue, à son tour, au procédé topographique qui fait placer par le Poète une division supplémentaire aux neuf divisions de chacun des trois cantiques, la première à l'entrée de l'Enfer, la seconde à l'entrée du Purgatoire et la troisième au terme du Paradis. La première et la dernière des idées doctrinales ont la même position, seule la seconde est au terme du Purgatoire tandis que le cercle supplémentaire en est à l'entrée. Si nous représentions les localisations des divisions supplémentaires et des idées doctrinales, chacune par une demi-parenthèse, nous aurions le schème suivant : ((Enfer, (Purgatoire), Paradis)). Cela traduit le bel ordre que Dante a mis dans son œuvre, parce que, d'après Aristote : *Sapientis est ordinare*, et nous verrons de cela un exemple très spécial à l'occasion de la troisième « ruine ».

Nous pouvons donc dire, en revenant à notre première « ruine » qu'il n'est pas exact d'affirmer, sans autre, que Dante ne s'est pas expliqué sur sa nature. Il est vrai de dire qu'il n'a pas parlé; mais il a agi équivalemment par des données très significatives. Parce qu'il y a trois « ruines », chacune doit se rapporter à une Personne de la Sainte Trinité ; parce que la première est au cercle des luxurieux et parce ceux-ci la blasphèment, elle est la « ruine » appropriée à l'Esprit-Saint.

Le silence relatif de Dante a d'ailleurs son explication. Il procède encore d'une idée doctrinale. Dans les manifestations *ad extra*, comme disent les théologiens, de l'action des trois Personnes divines, celle de l'Esprit-Saint est la plus invisible. Le Père se manifeste par la création ; le Fils par la Rédemption ; l'Esprit-Saint par la sanctification des âmes et son assistance dans le gouvernement de l'Église. L'œuvre de l'Esprit-Saint ne se révèle pas aux sens, comme celle des deux autres Personnes. Elle est mystérieuse et cachée. C'est pourquoi la « ruine » attribuée au Saint-Esprit nous est présentée, dans sa signification, d'une manière moins directe et moins visible que les deux autres, bien que en conformité à ce dont elle est le symbole.

Il en est de même pour Caton, dont nous avons parlé plus haut et qui est, parmi les trois païens sauvés, un analogue de la première « ruine ». Nous ne savons pas pourquoi Caton a été sauvé, parce qu'il est le symbole de la liberté morale de l'homme et que nous ne pouvons pas comprendre la nature du rapport de la liberté humaine avec la causalité divine, d'où procède la prédestination. C'est pourquoi Dante, après avoir exposé comment ont été sauvés Trajan et Riphée, achève son exposé doctrinal par ces paroles qui résolvent le cas de Caton comme celui des deux autres :

> O predestinazion, quanto remota
> è la radice tua da quegli aspetti
> che la prima cagion non veggion tota ! (*Par.*, XX, 130, etc.)

IV

La seconde ruine. — La seconde « ruine » est à l'entrée du cercle des violents, c'est-à-dire de ceux qui ont abusé de leur force et de leur puissance. Par sa localisation cette « ruine » est le symbole de l'action exercée sur l'Enfer par la première Personne de la Sainte-Trinité, le *Pater omnipotens* du symbole des Apôtres. Elle est l'affirmation et la manifestation de la Puissance divine, de « *la divina Potestate* », comme s'exprime Dante lui-même (*Inf.*, III, 5). Elle est l'antithèse de la violence criminelle pour laquelle les damnés sont châtiés en ce lieu.

Ici la « ruine » est particulièrement grandiose et sa description très explicite parce qu'elle est l'œuvre de la souveraine Puissance. Dante nous place en face d'un spectacle de grandes montagnes alpestres dont l'une s'est éboulée du sommet à la base et il compare la « ruine » à ce qui s'est produit « en deçà de Trente, sur l'une des pentes de l'Adige » (XII, 1-10). La « ruine » est gardée par le Minotaure, « infamie de la Crète », parce que, né d'un taureau et d'une femme et moitié-taureau lui-même, il est l'image de la force brutale et désordonnée. De même rencontrerons-nous un peu plus loin, mais toujours dans le même cercle, les Centaures, moitié-hommes et moitié-chevaux et monstres de violence (52 sq.). L'un et l'autre symbole rappelle la violence imposée aux lois de la nature dans la conception de ces hybrides, parti-hommes et parti-animaux. C'est à ce titre qu'ils ont leur place marquée dans la région des forces de la nature, dévoyées de leurs justes fins.

C'est à l'occasion de la seconde « ruine », on l'a vu, que Dante dévoile son origine. Virgile apprend à Dante que « la ruine » avait été produite au moment de la mort du Christ (XII, 37 sq.). Il n'y a pas lieu de revenir sur ce point. Par contre, on peut se demander pourquoi le Poète rattache cette explication à la « ruine » attribuée au Père, et non à la troisième, attribuée au Fils, car en ce dernier endroit nous apprendrons, on le verra, la date de l'événement et non sa cause.

La raison de ce procédé vient, me semble-t-il, de cette donnée doctrinale. Le Christ qui, par sa mort en tant qu'homme, a produit les « ruines » infernales, a opéré cet effet par la puissance du Père, conformément à cette parole de Jésus lui-même: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (*Matth.*, XXVIII, 18). Or, c'est du Père, comme ne cesse de le rappeler Jésus, que lui vient sa mission et qu'il tient ses pouvoirs. Il était dès lors indiqué que Dante, à l'occasion de la « ruine » attribuée au Père, rappelât l'action exercée par le Christ sur les Enfers, puisque finalement c'est du Père que procédait cette puissance.

Il en est de même, de la remarque du Poète déclarant que « la vieille roche fut bouleversée, ici et ailleurs (44-45) », au moment de la mort du Christ. Il vise, par ces paroles, l'existence des deux autres « ruines », pour signifier qu'elles ont une commune origine, une même cause première, la puissance du Père conférée au Christ rédempteur. C'est pourquoi cette mention des deux autres ruines devait être faite à l'occasion de la « ruine » attribuée au Père.

V

La troisième ruine. — La troisième « ruine » est celle qui est attribuée à la seconde personne de la Sainte-Trinité, le Fils, ou Verbe de Dieu. Elle est placée par Dante au huitième cercle de l'Enfer et plus spécialement à la sixième des dix bolges, ou fosses, qui forment les divisions de ce cercle. Le huitième cercle renferme ceux qui ont péché par fraude, et la sixième bolge contient les hypocrites, l'hypocrisie étant la fraude par excellence. C'est le mensonge qui se donne les apparences de la vertu, et à ce titre elle s'attaque directement à la vérité. Or, la seconde Personne de la Trinité, le Verbe, est l'expression de l'intelligence et la science divine dont l'objet propre est la vérité. Il était donc tout indiqué que l'action exercée sur l'Enfer

par le Verbe de Dieu fut traduite par une « ruine », placée dans le cercle de la fraude et, plus spécialement, dans la bolge des hypocrites. C'est ce que Dante a pratiqué.

Le problème de la seconde « ruine » présente une double face, parce que la « ruine » est, à la fois, l'œuvre immédiate de l'Homme-Dieu, le Verbe incarné, et l'œuvre du Verbe seul, comme cause éloignée, mais première, conformément à la doctrine déjà exposée. Il importe donc ici d'examiner la part respective à cette double causalité. Le symbolisme, relatif au Christ rédempteur, ou Verbe incarné, est traduit par la forme de la « ruine » et le symbolisme relatif au Verbe est traduit par l'ordonnance de tout le huitième cercle de l'Enfer. Comme la nature de la « ruine » est en dépendance de l'économie générale du cercle, nous devons procéder d'abord à l'étude du cercle avant d'arriver à la question de la « ruine » elle-même. Le Verbe éternel est d'ailleurs antérieur à son Incarnation.

Le huitième cercle, avons-nous dit, est celui où sont punis les péchés de fraude, c'est-à-dire, tout ce qui sous ce concept un peu élastique, nous verrons pourquoi, est l'antithèse de la Vérité, objet du Verbe divin. Dante, pour traduire l'action du Verbe divin, dans la constitution de l'Enfer, a construit le huitième cercle comme une œuvre extrêmement savante qui tranche par son ordonnance avec celle des autres cercles infernaux. Les dantologues qui s'occupent de la topographie de l'Enfer marquent quelque surprise et étonnement en face d'une semblable construction. Cependant rien n'est plus simple et rationnel quand on a saisi la pensée doctrinale que Dante s'est ingénié à traduire : Le huitième cercle est l'œuvre du Verbe qui est, lui-même, la Sagesse. Or, le propre de la Sagesse est d'ordonner toutes choses, c'est-à-dire de mettre de l'unité dans le multiple.

La Personne du Verbe est, en grec, le Logos, c'est-à-dire, l'ordre ou la raison. C'est aussi, équivalemment, la Sagesse. Dante l'appelle ainsi en signalant, à l'entrée de l'Enfer, la part des trois Personnes divines dans sa construction : *Fecemi la somma Sapienza* (III, 5-6). Ce nom de Sagesse est familier à l'Ancien Testament, dans les livres appelés sapientiaux ; et l'idée de l'Écriture sur la Sagesse va rejoindre celle d'Aristote en sa métaphysique. Saint Jean nous dit en parlant du Verbe : *Omnia per ipsum facta sun* (I, 13). La Sagesse marque elle-même son action dans l'ordonnance du monde : *Ab æterno ordinata sum. Quando*

(Deus) præparabat cælos aderam. Quando certa lege et gyro vallabat abyssos... cum eo eram cuncta componens (*Prov.*, VIII, 23-30). De son côté Aristote nous apprend que la métaphysique, ou philosophie première, est la science par excellence, celle qui domine et ordonne les autres. C'est pourquoi la mission du sage est d'ordonner. Saint Thomas le rappelle dès les premiers mots de son Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque : *Sicut dicit Philosophus, in principio Metaphysicæ, sapientis est ordinare. Cujus ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cujus proprium est cognoscere ordinem* (*Eth.* I, lect. 1). C'est à raison de son rôle que la métaphysique est considérée comme ayant à l'égard des autres sciences une fonction d'ordre architectonique : *Prædicta scientia est principalis, sive architectonica omnium aliarum* (*Metaph.*, I, lect. 11) [1].

C'est cet ordre d'idées sur la nature de la Sagesse, sa mission et les qualités de ses œuvres, que Dante s'est appliqué à traduire dans la construction de son huitième cercle de l'Enfer. D'ailleurs, arrivé à la troisième bolge de ce cercle, le Poète s'exprime on ne peut plus explicitement sur ce sujet, en apostrophant la Sagesse :

> O souveraine Sagesse, combien grand est l'art
> que tu montres au ciel, sur la terre et dans le monde mauvais,
> et combien justement la puissance fait les parts (XIX, 10-12) [2].

Dante dans sa construction du huitième cercle, semble particulièrement s'inspirer, pour son point de départ, de ce texte des Proverbes où la Sagesse dit : « Quand Dieu, par des lois sûres, dressait autour des abîmes des murs circulaires, j'étais à l'œuvre avec lui » (VIII, 27) ; et de cet autre : « Tu as tout disposé avec mesure, avec nombre et avec poids » (*Sap.*, XI, 21). Le huitième cercle est construit comme une œuvre d'art, une œuvre achitectonique, où Dante, avec une exactitude mathématique, *certa lege*, applique les données de la géométrie, de l'arithmétique et de la construction.

En effet, le grand cercle de la fraude est constitué par dix vallées concentriques, appelées bolges par le Poète. Ce sont comme des abîmes, entourés par les hautes parois rocheuses qui les séparent : *gyro vallabat abyssos*. Les crêtes de ces murs de circonvallation sont jointes les unes

1. Voy. le début des *Sent.* et du *Contra Gentes* de saint Thomas.

2. J. BERTHIER, *La Divine Comédie*, Traduction littérale avec notes, Paris, 1921. — Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis ad artificiata. *Sum. theol.*, I, q. 14, a 8.

aux autres par un système de ponts placés selon la direction des rayons du cercle ; chaque pont est constitué par une seule arche de la largeur des bolges (XVIII, 1-18). C'est sur les crêtes des parois de séparation et sur les ponts que se meuvent, d'ordinaire, Dante et Virgile, tandis que les damnés subissent généralement leur supplice au fond des bolges.

Voyons donc, comment Dante, à la suite de la Sagesse, a ordonné le huitième cercle. Le Poète est bien conscient de sa mission, car dès son arrivée en ce lieu, il écrit :

> Au droit milieu de l'espace maudit,
> s'ouvre un puits très large et profond
> dont en son lieu je dirai l'ordonnance (XVIII, 4-6).

Presque tous les mots de ces trois vers sont des expressions géométriques.

A la suite de la Sagesse, Dante ordonne son cercle par des nombres : *numero*. C'est l'arithmétique. Il y a *un* cercle et *dix* subdivisions. L'unité est le principe des nombres et dix en est la forme parfaite, parce que dix contient tous les autres nombres et c'est par leur addition à la dizaine qu'on obtient les nombres supérieurs et il n'est pas de plus belle altération de la dizaine, nous dit Dante, qu'en la multipliant par elle-même [1].

C'est avec une préoccupation arithmétique analogue que Dante fait députer dix démons par Malacoda pour l'accompagner, lui et Virgile. Il y a dix démons ; mais l'un d'entre eux est le chef des neuf autres et une façon de décurion. Ici, le nombre neuf est de l'ordre de la surnature, le nombre trinitaire par excellence [2]. Nous avons l'arithmétique théologique, après l'arithmétique rationnelle.

Enfin, quand Dante voudra nous révéler l'origine de la troisième « ruine », il le fera par l'indication de sa date, le millésime, le jour et l'heure, c'est-à-dire par l'emploi d'un nombre (XXI, 112-114).

La notion de mesure, *in mensura*, paraît aussi dans la description de Dante. Nous avons affaire à dix cercles concentriques. Pour que nous puissions nous faire une idée de sa topographie, le Poète nous donne la longueur de

1. In numeris denarius videtur esse perfectus, eo quod est primus limes et comprehendit in se omnium numerorum naturam. S. THOMAS, *In Metaph.*, Lib. I, lect. V, ad finem.

Dal dieci in su non si vada, se non esso dieci alterando cogli altri nove, e con se stesso; e la più bella alterazione, che esso riceva, si è la sua di sè medesimo. *Convivio*, II, 15.

2. « *Theologus Dantes* », p. 482 sq.

la circonférence de la plus petite bolge et de sa voisine. L'une a onze milles de tour (XX, 86) et l'autre vingt-deux milles (XXIX, 9). Nous avons donc le moyen de mesurer géométriquement les longueurs et les surfaces du huitième cercle.

Toutefois, Dante, ici comme fréquemment ailleurs, tend un piège à ses lecteurs. L'art d'Alighieri est plein d'embûches et il est admirable de voir avec quelle facilité y tombent beaucoup de dantologues, quand ils n'ont pas compris le symbolisme de Dante et ici celui des nombres. Vingt-deux milles peuvent être considérés comme le double de onze milles et l'on est ainsi porté à doubler successivement la longueur des circonférences pour atteindre la dizième et cela par une progression géométrique. Le résultat, en procédant ainsi, est que la plus grande bolge, celle de la périphérie, se rapprocherait de la circonférence de la terre, d'après les données acceptées ailleurs par Dante, et l'on aboutirait à la fois à une absurdité et à un chiffre dénué de signification symbolique (5632). Par contre, l'on peut considérer le chiffre de onze milles comme la raison d'une progression arithmétique. Alors, chaque bolge a simplement la longueur de la précédente, plus onze milles. La plus grande, celle de la périphérie, est finalement de cent dix milles, ce qui est fort raisonnable et donne un symbolisme très simple. Cent dix est composé de dix et de cent, c'est-à-dire de nombres parfaits qui traduisent l'idée de perfection avec laquelle la Sagesse a constitué son œuvre.

Enfin, toujours pour répondre à l'idée que dans l'œuvre du Verbe tout est fait avec mesure, Dante en rencontrant les géants de la dixième bolge du huitième cercle nous donne les dimensions de la partie apparente de leurs corps :

> J'en voyais trente grandes palmes,
> de haut en bas de l'endroit ou s'agraffe le manteau (XXX, 64-5).

Nous savons pareillement quelle était la taille du géant qui descend le Poète et son guide au cercle suivant de l'Enfer : Antée a cinq aunes (l. c., 113).

Dans la structure du huitième cercle la Sagesse a finalement disposé toutes choses, avec poids, c'est-à-dire en parfait équilibre, *in pondere*. La matière semblait cependant difficile à mettre en œuvre. D'après le dire de Dante on la pressent peu malléable :

> Il est dans l'Enfer un lieu appelé Malebolge —
> tout en pierre, couleur de fer,
> comme le cercle qui l'enserre tout autour (XVIII, 1-3).

L'art architectonique de la divine Sagesse est particulièrement mis en évidence par le système savant de ponts dont nous avons parlé. Ces ponts joignent les crêtes des bolges dans la direction des rayons du cercle et cela au moyen d'une seule arche. On peut conclure des dimensions des cercles que l'arche de pont est longue et suppose dans la construction une grande habileté. Ces travaux d'art, en effet, impliquent la connaissance de l'équilibre des pesées et de la résistance des matériaux à l'écrasement, comme diraient les ingénieurs. En outre, les ponts sont à dos-d'âne, c'est à dire surélevés à leur milieu, à la façon des ponts romains, modèles de stabilité, de force et de durée.

Dante a donc traduit, avec un art consommé, l'idée que le huitième cercle est l'œuvre de la Sagesse : *Sapientis est ordinare.*

Mais le symbolisme architectonique de la Malebolge ne s'applique pas seulement à la Sagesse du Verbe incréé. Dans sa dernière partie, celle des ponts qui dominent les bolges, il vise aussi, et très spécialement, le Verbe incarné, le Christ rédempteur et par là nous arrivons à la question de la troisième « ruine ».

Les ponts jetés sur les abîmes du péché, au huitième cercle de l'Enfer, sont excellemment les symboles de l'œuvre de la Rédemption de l'humanité par le Verbe fait chair (*Jean*, I, 14). Le ciel et la terre, Dieu et l'homme originairement unis par la constitution de l'humanité à l'état de grâce, ont été séparés par le péché du premier homme qui a entraîné sa descendance dans sa chute [1]. La faute d'Adam a créé un abîme entre Dieu et le genre humain. Le Christ, par sa passion et sa mort rédemptrices, a rétabli l'ordre primitif et son œuvre est comme un pont qui relie désormais le Ciel et la terre par-dessus l'abîme du péché. C'est cette idée qu'éveille et traduit le titre de Pontife appliqué par l'Épître aux Hébreux au Christ rédempteur. Il est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Ainsi lisons-nous de lui, parmi d'autres textes : *Misericors... et fidelis Pontifex ad Deum* (*Hebr.*, II, 17) ; *habentes... pontificem magnum Jesum Filium Dei* (IV, 14) ; *omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* (V, 1-10).

Le moyen âge avait aussi connu des associations, ou

1. J.-B. Kors, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après S. Thomas* (*Bibliothèque Thomiste.* II.) Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1922.

confréries de « Frères Pontifes » pour la construction des ponts.

Il était donc naturel que Dante se servît du symbole des ponts pour caractériser l'œuvre propre de la seconde Personne de la Trinité en tant qu'incarnée en l'homme Jésus pour établir entre Dieu et l'homme les relations détruites par le péché. On pourrait même dire que le Poète s'inspire plus spécialement encore, dans son symbolisme, de cette parole du Christ, qui traduit toute mission : *Ego sum via, veritas et vita ; nemo venit ad Patrem nisi per me* (*Joan.*, XIV, 6).

La suite des ponts est un chemin, *via*, et le diable Malacoda l'appelle ainsi (XXI, 114). Elle est aussi l'expression de la *vérité*, parce qu'elle domine en antithèse les dix bolges de la fraude, c'est-à-dire de l'erreur ; elle est aussi le symbole de la *vie*, parce que dans la « ruine » de l'arche écroulée, à la sixième bolge, elle rappelle l'effet de la mort du Christ, source de vie pour l'humanité prédestinée et principe de mort éternelle pour les réprouvés qui ont refusé le salut [1].

Les ponts de Malebolge étant le symbole de l'œuvre de l'Homme-Dieu, il était requis que ce fût dans cette œuvre d'art que se produisît la « ruine » en tant qu'elle était attribuée à l'action du Christ rédempteur. C'est bien ainsi que le Poète a conçu les choses. La ruine du huitième cercle est l'écroulement d'une arche, c'est-à-dire d'un pont, celui-là même qui traverse et domine la bolge des hypocrites.

Le choix de cette arche est commandé par ce fait que l'hypocrisie est le pire des mensonges dans l'ordre moral, aux yeux de Dante ; mais aussi, et plus encore, parce que le Christ, au cours de sa vie mortelle, n'a rien réprouvé avec plus de véhémence que l'hypocrisie, personnifiée dans la fausse vertu des Pharisiens. C'était donc à la bolge des hypocrites que devait être placé le signe de la réprobation du Sauveur, dans le cercle de la fraude.

Le symbolisme de la troisième « ruine » n'est pas épuisé par l'image d'un pont écroulé qui rappelle la Rédemption des justes et la réprobation des damnés. Ce symbolisme se poursuit dans l'acte d'ascension de la « ruine » par Dante et Virgile. Il est assez manifeste que, dans la pensée de Dante, la « ruine » est ici l'image du Calvaire dominé par la croix ; de la croix prise, non dans sa vertu positive de

1. « La mort qu'il (le Christ) a souffert pour que je vive. » *Parad.*, XXVI, 59.

salut, mais dans son effet négatif de réprobation. C'est le point central du voyage en Enfer, quant à l'effet moral que la vue des réprouvés doit produire sur Dante, dans les étapes de sa conversion : la crainte salutaire. Il y aurait matière à écrire un long commentaire sur la « ruine » et l'ascension qu'en font les voyageurs (XXIV, 16-60). Disons seulement que l'ascension en est à la fois difficile et courte, et l'effet qu'elle produit sur Dante est la mise en possession de la force nécessaire pour continuer son voyage. Le Poète peut dire déjà : « Je suis fort et hardi » (60), comme il se fera dire par Virgile, en un passage parallèle, au sortir du Purgatoire : « Ta volonté est libre, droite et saine (*Purg.*, XXVII, 140). »

Le symbolisme de la troisième « ruine » est donc très richement illustré par Dante. Elle est l'œuvre immédiate du Christ rédempteur, et secondairement celle du Verbe, la Sagesse du Père. Mais comme le Christ n'est autre que le Verbe incarné, nous sommes ici en présence d'un rapport plus immédiat de causalité entre les deux producteurs de la « ruine » que dans les autres cas. C'est pourquoi le mot « ruine » est prononcé deux fois (XXIII, 137 ; XXIV, 24), à l'occasion de la troisiéme « ruine » alors qu'il ne l'a été qu'une fois, à l'occasion de la première et de la seconde.

Il serait aisé de glaner quelques menus détails relatifs à la troisième « ruine ». Ils montrent avec quelle précision doctrinale Dante traite les moindres particularités de son Poème.

Ainsi, de même qu'au cercle des violents, la « ruine » du Père est gardée par le Minotaure, être de violence brutale, de même au cercle de la fraude, la « ruine » du Verbe est, non plus gardée, car Dante ne se répète pas dans les modalités de ses symboles, en maître-poète qu'il est, mais bien signalée, présentée, pourrait-on dire, par un démon, Malacoda. C'est sous le symbole de l'être mensonger par excellence, que l'existence de la « ruine » du Verbe est introduite. Le diable, en effet, est menteur et le Christ a dit de lui : *Non est veritas in eo* (*Joan.*, VIII, 44). Cette doctrine que Dante nous fournit ici est générale comme celle de la haine de Dieu, ou blasphème du Saint-Esprit, dont il est parlé, on l'a vu, à l'occasion de la « ruine » au cercle des luxurieux. L'esprit de mensonge s'applique à tous les démons ; mais Dante propose cette notion doctrinale là où elle était plus spécialement à sa place, dans le cercle de la fraude, au moment où les deux Poètes vont entrer dans

la fosse des hypocrites [1]. Pour montrer que le démon est menteur, Dante se sert de Malacoda qui fournit une fausse indication à Virgile sur le chemin qu'il doit prendre (XXI, 106-111). C'est seulement en arrivant sur les lieux que le mensonge de Malacoda est découvert, alors que Fra Catalano apprend aux Poètes comment ils peuvent aller plus avant. Virgile s'avise alors de la fourberie du diable et fait cette réflexion : « Il racontait mal l'affaire celui qui là-bas harponne les pécheurs (XXIII, 140-41). » Ce à quoi Catalano répond : « J'entendis autrefois, à Bologne, dire que le diable a beaucoup de vices; qu'il est, entre autres, menteur et père du mensonge (142-44). »

C'est en vertu du même ordre de considérations que Malacoda, en parlant de la troisième « ruine » n'en signale pas la cause, comme l'a fait Virgile, à l'occasion de la seconde. Virgile, symbole de la raison humaine, dit le peu qu'il sait et l'interprète à sa façon (XII, 37, 43), parce que la raison humaine ne peut découvrir les mystères de la foi ; cependant elle cherche et y tend. Virgile n'a pas la haine de Dieu et il n'est placé à l'entrée de l'Enfer que par privation de la vraie foi. Le diable, lui, connaît le mystère de la Rédemption ; mais parce qu'il a causé sa « ruine », il a horreur d'en parler. C'est aussi pourquoi il donne seulement la date de l'événement, sans en déclarer l'origine et la nature.

C'est dans les mêmes dispositions que Malacoda ne qualifie pas l'éboulement de la fosse des hypocrites du nom de « ruine » ; ce serait avouer sa propre défaite qu'il ne veut, ni accepter, ni même reconnaître. C'est seulement Fra Catalano qui appelle la chose de son vrai nom, « la ruine » (XXIII, 137). De même encore, Mauvaise-Queue ne dit pas que la voie qui traverse la bolge des hypocrites est un « pont ». Ce serait rappeler trop directement l'œuvre de la Rédemption. Il la nomme un « écueil » ; ce en quoi il est contraint d'avouer que c'est là le symbole de la puissance contre laquelle son orgueil et sa malice viennent se heurter invinciblement. Le père du mensonge est contraint par la force de vérité qu'exerce la Sagesse du Verbe au cercle de la fraude, œuvre de son art souverain.

En face de la première « ruine », les luxurieux égarés blasphèment l'amour qu'est l'Esprit-Saint ; devant la seconde, le Minotaure s'emporte contre la puissance du

1. Dante semble s'inspirer ici de cette parole de saint Paul : *attendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium. Ad Titum*, IV, 1-2.

Père ; à la pensée de la troisième, le diable ment contre la sagesse du Verbe. Dans les trois cas, l'Enfer confesse, malgré lui, qu'il est ruiné par la vertu rédemptrice de l'Homme-Dieu et des Personnes de la Trinité.

Les « ruines » de l'Enfer dantesque ne sont donc pas un problème insoluble, ni même bien difficile. Dante a semé, à leur occasion, une telle abondance de particularités que leur sens doctrinal, quand on le perçoit, fixe les choses jusqu'en leur moindre détail, et je n'ai aucunement la prétention d'avoir poussé les choses jusqu'au bout.

Paris. P. MANDONNET, O. P.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

VII. — PHILOSOPHIE SOCIALE

Le R. P. H. du Passage a publié la sixième édition du *Cours d'Économie sociale*[1] du P. Ch. Antoine. Dans la préface il nous avertit que cette édition n'est pas une refonte complète, mais une mise à jour, avec d'assez notables modifications ajoutées à celles que comportaient déjà les éditions précédentes. Le plan primitif a été respecté ; la série des chapitres est donc restée la même.

La première partie (pp. 1-294) traite de l'*Ordre Social*, et elle comprend deux sections, dont la première est consacrée aux *principes généraux* (la Société politique, l'État, la fonction de l'État, l'organisme social : famille, commune, classes sociales, structure organique de la société, justice et charité, l'Église), et la deuxième, aux *controverses* (la question sociale, l'école libérale, l'école socialiste, l'école catholique).

Dans la première section, à propos de la Famille, le R. P. du P. a ajouté quelques mots sur le féminisme, ses justes revendications, sa tendance farouchement égalitaire, sur le suffrage féminin et le vote familial.

Dans la deuxième section, pour suivre le mouvement des idées dans ses évolutions récentes, il a retouché les pages sur les Écoles sociales, fixé des nuances et des positions. Les derniers avatars du socialisme et du syndicalisme révolutionnaire, même certaines thèses controversées entre catholiques[2] ont été analysés à nouveau, suivis dans leur histoire d'hier et d'aujourd'hui.

La seconde Partie (pp. 295-748) étudie l'*Ordre économique* et contient trois sections :

Dans la première (*Production des richesses*), le R. P. du P. expose l'organisation scientifique des ateliers et les systèmes Taylor et Fayol[3] ; abordant les discussions actuelles sur l'association, il examine les questions du syndicalisme et de la coopération, et il relève les avantages et les inconvénients de la participation à la gestion et aux bénéfices ; il rend compte de la législation internationale du travail et des projets sur l'arbitrage obligatoire qui s'élaborent de nos jours.

---

1. Ch. Antoine, *Cours d'Économie Sociale*, 6e édition, Paris, F. Alcan, 1921, in-8 de IX-766 pp.

2. A propos du Sillon, cf. p. 293.

3. « Prolongeant le système Taylor, qui organise surtout le travail mécanique dans l'atelier, la méthode d'*administration générale* de l'ingénieur Fayol... vise à former, au-dessus de l'employé bon travailleur et du technicien habile, le chef... qui domine l'ensemble. » (p. 378).

La deuxième et la troisième sections ont pour objet la *répartition* et la *consommation* des richesses. « Le juste salaire, le salaire familial, les primes à la production nous ont arrêté d'autant plus qu'il fallait les venger du discrédit dont on les frappe. » (pp. VIII).

Le très distingué directeur des *Études* s'est montré digne de la confiance de l'auteur, en effectuant, avec une haute compétence et un tact parfait, les corrections ou additions qui permettront à cet ouvrage si justement apprécié, de rendre de grands services au public toujours plus large qui s'inquiète des questions sociales.

« La crise sociale actuelle, dit le R. P. GILLET [1], est au premier chef une crise de conscience, déclanchée ou aggravée par une ignorance religieuse quasi universelle et par l'influence détestable du dogme de l'autonomie universelle, qui a faussé même les consciences catholiques ; il faut donc, en face de besoins immenses à satisfaire, réveiller en elles le sens social, en leur montrant « *qu'un chrétien doit être d'autant plus juste, dans la société dont il fait partie, qu'il est tenu d'y être charitable, et qu'en justice, il doit subordonner au Bien commun de la société les mêmes actes de vertu qu'il est tenu, en charité, de subordonner au Bien divin, c'est-à-dire tous ses actes humains* » (p. 13). Tel est le principe synthétique qu'il met en pleine lumière dans le premier livre de son ouvrage (les *Principes*, pp. 15-205).

Le R. P. G. prouve d'abord l'*incomparable valeur sociale de la doctrine évangélique* (ch. I). Sans doute, l'Évangile ne nous donne pas un programme universel, immuable, d'organisation politique et économique ; mais nous y puisons, ce qui vaut infiniment mieux, la force divine de nous soumettre librement, sous l'impulsion des *motifs* les plus élevés, les plus généreux (la Bonté infinie de Dieu qui nous offre, en échange de notre amour, sa grâce en ce monde et sa gloire dans l'autre), aux *lois* éternelles [2] de charité et de justice, que le Christ est venu imposer aux hommes régénérés par sa grâce, et sans lesquelles les plus beaux programmes resteraient lettres mortes.

Dans le ch. II (*Fraternité humaine et fraternité divine*), pour faire éclater le caractère éminemment social de la doctrine chrétienne, qui est essentiellement une doctrine d'amour, le R. P. G. établit qu'il n'y a rien de plus naturel pour l'homme que l'amour de Dieu, de soi et du prochain ; que la charité ne détruit pas cet amour naturel, mais le surélève et le renforce, par *le motif surnaturel* qui nous oblige, en qualité de chrétiens, à aimer Dieu et le prochain comme nous-mêmes pour Dieu, et par les *moyens surnaturels* requis pour conformer notre conduite à ce motif ; que la fraternité divine ne supprime pas la fraternité humaine, mais s'y ajoute et nous presse de nous conduire, à l'égard les uns des autres, non seulement comme des frères en humanité, mais comme des frères en divinité, par conséquent — qui doit plus devant moins — de rendre à chacun et à tous ce qui leur est dû, avant de leur

1. M. S. GILLET, O. P., *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1922, in-16 jésus de 464 pp.

2. « Entre la *Fin*, *le Motif* et la *Règle*, on ne saurait souhaiter ici une adaptation plus étroite. » (p. 24).

donner ce qui ne leur est pas dû ; que la charité, loin d'enfermer la conscience chrétienne dans une sorte d'égoïsme spirituel, est donc une vertu éminemment sociale et confère une valeur sociale à toutes les vertus, même aux plus personnelles, qu'elle informe et déborde, en les faisant concourir avec elle à la réalisation et à l'expansion du Bien divin.

En regard de l'Idéal social, quels sont les rôles *respectifs de la science, de la raison et de la Foi* ? Le R. P. G. les détermine dans le ch. III et il préconise l'*union sacrée des méthodes*. L'Idéal social, transcendant et immanent à la réalité sociale, où il s'incorpore en la dépassant, relève quant à sa nature et à sa valeur impérative, de l'intuition rationnelle, qui abstrait l'idée du fait. Son droit à devenir une règle tient, non pas à son état de matérialisation dans la réalité sociale, mais à des qualités essentielles, dont seule la raison juge la valeur. A son point de départ, la raison requiert les données de la science qui, constatant et contrôlant la réalité sociale, établit que l'homme a besoin de vivre en société, pour vivre en homme, c'est-à-dire raisonnablement. Elle démontre que la nature humaine, immanente et transcendante aux individus, et, par la nature humaine, la volonté de Dieu qui lui a assigné ses fins et ses lois, nous imposent le devoir de vivre en hommes, et, pour vivre en hommes, de vivre en société [1]. A son point d'arrivée, elle a besoin des données de la Foi, car la Foi confirme ce que la raison enseigne, puisqu'elle nous montre dans le Dieu vivant, dans le Dieu d'amour et dans ses droits *absolus* sur les individus et sur la société, la base des droits de l'homme et de l'autorité sociale.

« Tous ceux qui vivent en société, dit saint Thomas [2], sont avec elle dans le même rapport que les parties avec le tout. Or la partie, en tant que partie, est quelque chose du tout ; donc le bien de la partie doit être subordonné au tout. » Dans le ch. IV, le R. P. G. étudie la *justice légale ou sociale*, qui a pour objet propre le bien commun et qui, à ce titre, est une vertu spéciale ; mais qui est appelée *générale*, parce qu'*elle a pour fonction de subordonner au Bien commun « les actes de toutes les vertus, tous les actes des vertus* [3], » *car ces actes, par leur répercussion sociale, intéressent, en quelque manière, le Bien commun, comme la charité les subordonne au Bien divin* [4] » ; et qui l'emporte sur la justice particu-

1. « La société politique, grâce à l'*unité du but* qu'elle poursuit, comme la famille, mais avec plus d'ampleur, est *un tout organique* dont les individus sont les parties, un corps vivant dont les citoyens sont les membres. » (p. 119). La société, comme le bien commun qu'elle poursuit, est transcendante aux individus qui l'incarnent, « à la fois une *Forme* et une *Fin* qui les dépasse tous... Elle est aussi pour chacun un *Moyen* humain essentiel d'atteindre la *Fin suprême*, qui consiste à connaître, aimer et servir Dieu... »

2. IIa IIae, qu. 58, a. 5, 6, 7.

3. Ia IIae, qu. 60, a. 3, ad 2.

4. Cette comparaison est de saint Thomas, IIa IIae, qu. 58, a. 6. Le R. P. G. y insiste à plusieurs reprises et il en tire tout l'essentiel de la doctrine sur ce point délicat. Mais est-ce que, dans la pensée de saint Thomas, la justice générale, qui a pour objet le bien commun du tout *politique*, a la même ampleur que la charité divine et embrasse-t-elle *tout* l'homme et tout homme ? » « Homo *non* ordinatur ad communitatem *politicam* secundum se *totum*, et secundum omnia sua ; sed totum quod homo est, et quod potest, et habet, ordinandum est ad Deum. » Ia IIae, qu. XXI, a. 4, ad 3. Cf. Cajetan IIa IIae, qu. 161, a. 3, nº XI.

lière (commutative ou distributive) dont le dû est pourtant plus rigoureux. Cette vertu, qui est premièrement la vertu des gouvernants et secondairement la vertu des gouvernés, saint Thomas l'appelle légale, parce qu'elle accorde les actes de l'homme avec la loi (ou éternelle, ou naturelle ou humaine), dont c'est formellement le rôle de les subordonner au bien commun [1].

Le R. P. G., mettant l'accent sur l'aspect final de cette vertu, aime mieux, avec raison, l'appeler « sociale », puisqu'elle a directement le bien commun de la société pour objet, et pour fonction de régler les rapports des citoyens avec le bien commun (p. 141). Aujourd'hui, la plupart des citoyens s'imaginent que les lois civiles n'obligent pas en conscience et que l'on s'expose seulement à des peines, en leur désobéissant, ou du moins ils se croient quittes envers le bien commun, quand ils ont fait ce que la loi commande. Or il faut que les citoyens prennent conscience, dans la société, de leurs obligations de parties, et soient justes envers elle, en subordonnant eux-mêmes au bien commun les actes de toutes les vertus, soit ceux qui sont réglés par la loi, soit ceux qui échappent à la loi ; car il n'est ni possible ni désirable que la loi les règle tous. C'est l'*équité*, vertu auxiliatrice de la justice sociale, qui supplée à l'insuffisance radicale de la légalité. Le sens social de l'équité obligera les citoyens à reverser au bien commun ce qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire leur activité tout entière (p. 145), avec toutes leurs ressources matérielles, intellectuelles et morales (p. 147), avec toutes leurs richesses de corps et d'âme (p. 164). Car c'est grâce à la société [2] qu'ils peuvent vivre en êtres raisonnables et libres. Tout est là, dans cet amour du bien commun envisagé tour à tour comme le bien de chacun et le bien de tous, comme un moyen essentiel de réaliser son propre bien humain et comme une fin qui, en un sens, le dépasse, car elle représente un bien qui appartient à tous.

La justice sociale a d'étroites affinités avec la fraternité humaine. Toutes nos relations avec les autres ne relèvent pas de la justice. Par l'amour d'amitié, nous aimons la *personne* à qui nous voulons du bien, comme à un *autre nous-même*. Dans la justice, la personne reste *autre simplement*, et nous n'aimons pas la personne, mais le droit qu'elle possède vis-à-vis de nous et notre bien rationnel. Or, si la justice rend à autrui son dû, l'amour d'amitié lui donne au-delà de ce dû ; car les besoins de l'homme débordent ses droits et c'est à l'amour, dépassant la justice, de combler ces besoins. D'ailleurs, l'amour de la personne est la garantie la meilleure du respect de ses droits. Loin que la justice soit incompatible avec l'amour, elle trouve en lui un ressort précieux, et l'État doit faire appel à l'amour naturel de l'homme pour la société dont il fait partie, afin d'étendre le règne de la justice sociale.

Dans le ch. v, le R. P. G. part de ce fait universel et certain : l'impuissance des hommes à s'aimer naturellement comme des frères, malgré l'instinct qui les y pousse et que justifie leur communauté de nature.

En décuplant, en surnaturalisant l'amour naturel vaincu par les

1. Mais la loi naturelle n'a-t-elle pour objet que le bien commun du tout *politique*, et ne s'étend-elle pas au bien commun de l'*univers* ?

2. Et à d'autres influences aussi.

égoïsmes individuels et collectifs, la charité vient au secours de la justice, soit individuelle, soit sociale, dont l'amour est le vivant ressort. D'ailleurs elle commande et fait pratiquer à l'homme toutes les vertus, y compris la justice sociale, dont elle assure le minimum, qu'elle pousse au maximum, en la subordonnant aux droits de Dieu. C'est pourquoi l'État, même laïque, loin de s'attaquer aux sources vives de la charité chrétienne, devrait, en s'appuyant sur les données de l'expérience, favoriser et utiliser cette incomparable vertu sociale.

Voici donc les principes généraux que le R. P. G. dégage de la première partie de son livre :

D'abord l'homme a été créé pour vivre en société, et, par ce moyen, atteindre plus sûrement sa fin, naturelle et surnaturelle. *C'est de ce point de vue finaliste qu'il faut définir les rapports qui relient l'un à l'autre l'individu et la société.*

Ensuite, les hommes ne peuvent pas réaliser leur fin dernière sans le secours du bien commun, dont la société a la charge ; donc, d'une part, tous les individus vivant en société ont le devoir de travailler au bien commun, et le droit d'y puiser alors, mais alors seulement, ce dont ils ont besoin pour atteindre leur fin ; d'autre part, la société a le droit d'imposer à la conscience de chaque individu de concourir au bien commun et le devoir de fournir à tous les citoyens ce qu'il leur faut, pour vivre en hommes, selon leur idéal humain ou divin. Puis, la justice sociale fait un devoir à l'État comme aux individus de subordonner les actes de toutes les vertus au bien commun ; mais, l'État ne pouvant pas multiplier les lois en toutes matières, c'est aux individus de s'inspirer du sentiment naturel qui les pousse à s'aimer comme des frères pour payer leur dette à la société.

Enfin, les chrétiens sont tenus de recourir à la charité fraternelle, pour suppléer à l'impuissance de l'amour naturel et remplir avec équité tous leurs devoirs de justice sociale.

Dans la IIe partie (*Corollaires*) (pp. 207-457), le R. P. G. applique ces principes aux *individus*, aux *familles*, aux *associations professionnelles*, aux *associations catholiques*, et il détermine leurs droits et leurs devoirs envers la société.

Signalons la critique, vigoureuse et pénétrante, du libéralisme et du socialisme (pp. 211-226); les pages lumineuses qui traitent de la distinction entre les lois morales et les lois pénales (pp. 241-252) — le R. P. G. soutient que toute loi, portée par l'autorité légitime en vue du bien commun, oblige en conscience —; de l'autorité législative que le droit naturel confère à l'État, en vue et selon les exigences du bien commun et que l'État ne peut ni abdiquer ni exagérer (p. 257); du but personnel de la vie familiale et sociale (*but absolu*) et du but familial et social de la vie personnelle (*but relatif*) (p. 261); du rôle de l'État et de la famille en matière d'éducation (pp. 311-316) ; de la solidarité de l'économique, du social et du moral dans l'association professionnelle (pp. 332-337, 354-356); du juste salaire (pp. 344-351) [1] ; de l'interven-

1. Le juste salaire se rattache, sous des aspects différents, à la justice commutative (en raison de la valeur économique ou de l'efficacité productive du travail de l'ouvrier) et à la justice sociale (le bien commun exige que le travail de l'homme atteigne

tion de l'État, qui, de politique, doit devenir de plus en plus sociale et se tenir entre l'individualisme et l'étatisme (p. 361); du droit des catholiques, en tant que catholiques, d'appartenir à l'Église et à la société politique et de s'associer *entre eux*, sur le terrain économique, politique et religieux, pour accomplir leurs devoirs envers Dieu, eux-mêmes et le prochain (p. 371) ; de l'anarchie doctrinale qui a déchaîné les tendances individualistes (p. 411) : de l'éducation religieuse de demain, qui, tout en restant essentiellement catholique, doit, en même temps, devenir sociale et faire appel à toutes les ressources de la Foi, de la raison et de la science (p. 412) ; de la restitution en matière de justice sociale (p. 452).

Ce qui donne une valeur considérable à cette très remarquable étude du R. P. G., c'est d'abord, à notre humble sens, *le point de vue finaliste* où il se place et se maintient, pour déterminer la nature et l'ampleur de la justice sociale.

C'est ensuite l'*union sacrée des disciplines*, qu'il préconise avec une irréfutable logique et qu'il pratique magistralement.

C'est enfin le *but très louable* qu'il poursuit avec une opiniâtre ardeur. Il sait que l'individualisme a oblitéré le sens social même chez les catholiques et que les esprits faussés seront réfractaires à la doctrine libératrice ; aussi donne-t-il un relief lapidaire à ses formules, qu'il assène, à coups redoublés, « insistant à temps et à contre-temps », pour troubler des consciences plongées « dans un sommeil qui n'est pas le sommeil du juste, mais ressemble fort à une léthargie. » (p. 13).

Tandis que le R. P. Gillet incline à étendre la sphère de la justice générale, M. A. Michel [1] incline à la réduire.

Le livre de M. M., lumineuse et substantielle mise au point d'anciens articles qui se rattachent à une controverse [2], veut être un livre de doctrine, et l'auteur « s'est astreint, presque exclusivement, à reproduire la pensée de saint Thomas d'Aquin et les enseignements pontificaux de Léon XIII. » (p. viii).

« Il a fallu, dit saint Thomas [3], pour promouvoir parmi les hommes, l'aide réciproque dont ils ont besoin, leur imposer, en outre des *devoirs de justice*, le précepte de la *dilection mutuelle*, en vertu de laquelle l'un doit porter secours à l'autre, même dans les choses où il ne doit rien en justice. » C'est à ce sentiment naturel de dilection que M. M. applique, bien que saint Thomas s'en abstienne, le mot de charité, en donnant à à ce mot un sens élargi, théologiquement inexact, [4] mais consacré par

---

son but social, lequel se confond avec l'entretien de la famille humaine, et que l'on tienne compte de la valeur sociale du travail de l'ouvrier père de famille, plus utile que le travail du célibataire, à la société et à la profession, dont la famille est le pivot).

1. A. Michel, *La Question sociale et les Principes théologiques*, Paris, G. Beauchesne, 1921, in-8 couronne, x-290 pp.

2. Avec la *Revue du Clergé Français* et la *Chronique sociale du Sud-Est*.

3. *Contra Gentes*, l. III, c. 130.

4. Mais alors pourquoi l'employer ainsi, dans une étude théologique, quand, par ailleurs, on est si justement soucieux de garder aux mots (cf. p. 214), leur signification précise ?

l'usage courant et par les documents pontificaux (?). C'est en ce sens large que la *charité s'oppose à la justice.* Certes, M. M. n'entend pas exclure des rapports mutuels des hommes dans la société civile le jeu bienfaisant de la charité surnaturelle, mais « on n'a pas à l'envisager directement, et parce qu'elle fait défaut en certaines âmes [1], et parce que l'État, sa fin étant d'ordre naturel, ne doit directement se préoccuper que des actes soumis à son autorité, abstraction faite de leur caractère surnaturel [2].

La justice rend aux autres ce qui leur est dû ; la charité leur accorde gratuitement ce qu'ils n'ont pas le droit d'exiger. Ces vertus ne se compénètrent pas ni ne se commandent. La distinction des devoirs de charité et de justice (dette morale ou amicale et dette stricte ou légale) est adéquate et complète [3].

Les rapports sociaux de justice peuvent être des rapports de parties à parties *(justice commutative)* ou du tout aux parties *(justive distributive)* ou des parties au tout *(justice générale ou légale).* La justice commutative a pour objet formel l'égalité des choses données et des choses reçues à établir, selon une proportion arithmétique, entre deux personnes, dans les échanges qu'elles font. La justice distributive répartit les biens communs, (ce qui appartient au tout appartenant d'une certaine manière à la partie), proportionnellement au mérite et à la condition des personnes ou des classes... La *justice générale ou légale vise notre dette envers la société.* « Le simple amour du bien commun doit nous incliner à ordonner *toutes nos actions* vers l'intérêt général. Notre situation de parties relativement au tout nous oblige naturellement à dépenser nos énergies au service du bien commun, pour que celui-ci rejaillisse sur tous et sur chacun (pp. 37, 165). La justice générale ou légale s'étend non seulement aux actes exigés par la stricte justice, mais encore aux obligations d'honnêteté et de bienfaisance, aux dettes morales et amicales (p. 40). N'ayant pas d'acte propre, elle commande et ordonne, en vue du bien commun, les actes des autres vertus qui s'y rapportent *immédiatement* [4] *ou médiatement* [5], et elle leur imprime une unité de direction, une communauté de fin. Elle réside dans le Chef de l'État, d'une manière principale et supérieure, pour le disposer à faire des lois, en vue du bien commun, et d'une manière secondaire; dans les sujets, pour les engager, toujours en vue du bien commun, à obéir aux lois, car la loi est un moyen très efficace de coordonner les efforts de tous en vue du bien commun.

Mais quelles sont les *conditions de l'intervention légale,* dans le règlement des conflits sociaux ? La société politique a pour fonction spécifique, non pas de faire, directement et par elle-même, le bonheur des

1. Et l'amour naturel aussi ! Et la justice aussi ! S'agit-il donc de ce qui est ou de ce qui doit être ?

2. L'État ne doit-il pas favoriser et utiliser, d'une certaine manière, la vertu sociale de la charité surnaturelle ? (pp. 63, 198).

3. Mais est-ce que le bien *naturel* de mon prochain, objet de l'amour naturel, n'englobe pas d'abord ses droits ? L'amour naturel inclut donc la justice, en la débordant (cf. p. 179).

4. Ex. : l'acte de force du soldat mourant pour sa patrie.

5. Ex. : l'acte de tempérance qui tend au bien de l'individu, mais qui a une relation certaine avec le bien général.

individus, considérés comme tels, chacun devant être l'artisan de son propre bonheur, mais de réaliser un ensemble de dispositions et d'institutions qui permette à chacun de ses membres de mener une vie pleinement humaine et d'arriver, s'il le veut, au vrai bonheur temporel ou naturel, et qui n'entrave pas, mais facilite l'obtention du bonheur éternel. Cet ensemble de conditions nécessaires au bonheur de chacun contient deux éléments : d'abord la sauvegarde des droits et libertés légitimes de chacun ; et puis l'aide positive qui sert de complément à l'initiative privée. Or la loi a pour fin unique le bien général et elle doit se proportionner à ses exigences, concernant les personnes, les temps ou les choses. Donc, la loi humaine n'atteint directement que les actes extérieurs ; et parmi les actes extérieurs, elle ne commande ou n'interdit que ceux qui ont un rapport immédiat ou médiat avec le bien commun. Mais alors va-t-elle les englober tous, puisqu'ils ont tous une répercussion sur la société ? Non.

1° L'État n'a pas à commander directement les actes relevant de l'ordre *surnaturel* ni à diriger en souverain l'influence bienfaisante de la religion sur la prospérité temporelle, mais à procurer à cette influence moralisatrice le moyen de s'exercer pleinement (intervention indirecte et subordonnée).

2° Si l'État peut exiger le concours de tous les associés: individus, familles, groupements volontaires, en tout ce qui se rapporte au bien commun, matériel ou moral, *irréalisable par les initiatives privées*, il n'a pas le droit de se substituer aux initiatives privées, quand elles se suffisent à elles-mêmes, mais le devoir de les protéger, de les guider, de les coordonner, de les contenir en certaines limites, en respectant les droits antérieurs que la nature leur confère.

3° « L'amour du bien commun nous incite à vivre socialement en chacune de nos actions, c'est-à-dire à ne jamais perdre de vue la répercussion qu'elle peut avoir sur l'intérêt général. La justice générale dirige tous nos actes et inspire nos rapports sociaux en vue du bien commun. » (pp. 69-70). Mais la relation, immédiate ou médiate, de nos actes au bien commun est plus ou moins nécessaire à ce bien ; et la justice, au sens *large*, s'étend, de la dette stricte ou légale, fondée sur le droit strict des autres, à la dette morale, inspirée par la bienveillance ou l'amour. Un acte dont la relation au bien commun est nécessaire, la loi l'impose justement ; mais quand la relation, moins étroite porte sur le mieux-être social, peut-être sommes-nous tenus en conscience de faire passer l'intérêt général avant le nôtre, mais l'intervention de la loi serait plus funeste qu'utile. L'État doit *favoriser* tout acte qui peut concourir au bien commun ; il ne s'ensuit pas qu'il puisse l'imposer par la force de la loi, car la loi, dit Léon XIII, doit se borner à ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers.

M. M. étudie ensuite les *rapports sociaux de charité*, dont il expose les fondements naturels et les caractères essentiels [1]. (pp. 75-110).

1. La fonction sociale de charité, envers le prochain dans le besoin, est une fonction *obligatoire* et libre (exempte de toute contrainte, mais non des règles que la loi naturelle lui impose, soit pour le choix des bénéficiaires et la distribution des secours, soit pour la manière de répondre aux exigences du bien commun : manière collective et stable).

Ces principes permettent de définir l'intervention de l'État, en matière de justice et en matière de charité.

En matière de justice · 1° l'État agit de plein droit dans son domaine propre, c'est-à-dire dans le domaine de la justice *générale* et de la justice *distributive*. 2° Dans le domaine de la justice *commutative* (rapports de partie à partie, donc de *classe à classe*), la justice générale presse l'État d'intervenir, et au nom de la société tout entière que la violation généralisée de la justice commutative mettrait en grave péril, et au nom des droits particuliers qu'il protège et qu'il venge, parce que le bien commun en est la garantie ; mais souvent l'intérêt général sera mieux sauvegardé par l'organisation professionnelle et par le jeu bienfaisant de la charité.

En matière de bienfaisance sociale. 1° D'une manière *normale*, l'État n'a pas le droit d'intervenir *directement*, d'une façon ouverte ou déguisée, dans les rapports réciproques des citoyens et des classes, et de changer l'œuvre charitable en œuvre de justice légale [1]. 2° L'action *normale* de l'État doit être une action *indirecte* et d'ordre *général*, consistant d'abord à inculquer aux citoyens les principes de la dilection naturelle et puis à favoriser avec discrétion, les institutions qui s'inspirent de ces principes. 3° L'État peut et doit intervenir *directement* en matière de charité, lorsqu'une nécessité impérieuse de l'intérêt général l'y oblige (cas d'extrême nécessité pour lesquels l'État fonde les établissements publics de bienfaisance ; cas de certaines heures critiques, où les riches manqueraient universellement à leur devoir de charité, où les ouvriers n'auraient, ni par voie de justice ni par *voie de charité*, le minimum de bien-être nécessaire à leurs besoins et aux besoins de leur famille [2]) ; l'État, *accidentellement et transitoirement*, commanderait, au nom de la justice générale, pour le salut du peuple, l'acte licite de charité.

Et la *justice sociale* ? (pp. 214-222). M. M. n'admet ni le mot ni la chose. Le ch. VIII, où il dit pourquoi, n'est certainement pas le meilleur de son excellent ouvrage. M. M. se déclare d'accord, pour le fond même de la doctrine, avec les RR. PP. Janvier et Gillet ; mais il écarte le mot, parce que, dans son sens obvie, il ne correspond pas à la notion exacte de la justice générale ou légale ; car, le mot social signifiant, d'après le *Nouveau Larousse illustré*, « ce qui concerne la société », et la société étant constituée par les rapports des hommes entre eux, toute justice, ou distributive, ou commutative, ou légale, est donc sociale, comme tout cercle est rond [3]. Quant au sens du mot : justice sociale, il est à la fois et *imprécis*, parmi les théologiens contemporains,

1. « Ce serait bouleverser les conditions naturelles de la morale » (?) (p. 143), et autoriser l'État à intervenir en tout.

2. M. M. pense que le patron qui paye un salaire vital, suffisant pour l'ouvrier, insuffisant pour la famille, ne pèche pas contre la justice, mais pourra pécher contre la charité et même contre l'honnêteté naturelle (Cardinal Zigliara).

3. Faut-il donc rappeler à M. M. ce qu'il dit pourtant fort bien ? (par ex. p. 218 en note 1). La société est formellement un *Tout* et la justice générale a pour objet l'ordre des parties à ce Tout. Or le mouvement est spécifié, donc dénommé par le *terme où il tend*. Donc, puisque la justice générale vise le bien du Tout en tant que Tout ou le Bien de la Société, c'est à bon droit qu'on l'appelle sociale.

les uns désignant ainsi la justice générale, d'autres faisant entrer dans ce mot, avec la justice générale, la justice distributive et même la justice vindicative, qui se rattache à la justice commutative [1], et *équivoque*, car il semble insinuer l'existence d'un droit strict, exigible par la force, là où il n'y a qu'un droit moral [2].

Enfin, M. M. définit la *mission sociale de l'Eglise*. (pp. 223-256).

1° La question sociale est avant tout une question *morale* et, à ce titre, elle relève *directement* de l'Église. La paix sociale est, en soi, un bien de l'ordre temporel ; mais c'est du pouvoir spirituel que dépendent directement les *actes des vertus* qui la conditionnent ; car quel que soit leur but intrinsèque (finis operis), ils doivent tous, dans l'*intention du chrétien* (finis operantis), tendre, par la charité chrétienne, à la fin surnaturelle, où l'Église est chargée de nous conduire, en dirigeant et en jugeant nos consciences, par rapport à toutes nos obligations personnelles et sociales.

2° L'ordre temporel ayant un lien indirect avec l'ordre spirituel, qu'il doit, non pas entraver, mais favoriser, l'Église intervient *indirectement* dans l'ordre temporel, pour rappeler aux sociétés temporelles leur devoir de ne s'opposer en rien à la destinée suprême de leurs membres et de leur en faciliter la recherche.

3° Donc les œuvres sociales, auxquelles les catholiques donnent leur nom et leur concours, doivent être nettement confessionnelles.

Le lecteur aura pu admirer la richesse substantielle et nuancée, la pénétration théologique qui distinguent l'étude de M. M. Est-ce à dire qu'elle me paraisse absolument parfaite et définitive ? La matière est si délicate et si complexe !

Dans un nouveau volume, intitulé *Le Devenir social* 3, un des meilleurs qu'il ait écrits, M. Fr. Olgiati se pose d'abord cette question : est-ce que le catholicisme est lié au régime capitaliste ? (1re Partie, pp. 3-31). Depuis la guerre, la classe ouvrière tend à obtenir, non plus une meilleure distribution de la richesse née de la production économique. mais la *direction* de l'industrie ; d'un problème de *répartition*, nous sommes passés à un problème de *production* ; il ne s'agit pas d'améliorer les rapports entre le capital et le travail, mais de les transformer, en supprimant le capitaliste ; le quatrième état prétend devenir autonome. Mais les ouvriers sont-ils ou deviendront-ils capables d'exercer le pouvoir qu'ils revendiquent, et démocratiser l'industrie, n'est-ce pas l'exposer à la ruine ? Ou du moins y a-t-il un programme pratique qui puisse être réalisé graduellement et aboutir à la transformation du régime économique actuel ? Terribles questions, auxquelles il faut répondre « avec la froideur implacable d'un juste sens réaliste » (p. 16). M. O. commence par étudier les rapports du catholicisme et de l'économie. L'Église n'est indissolublement liée avec aucun régime écono-

1. Les premiers ont raison : qu'ils continuent. Les autres ont tort : qu'ils s'amendent.

2. Qu'on explique clairement le mot et l'équivoque sera levée.

3. Francescov Olgiati, *Il Divenire sociale, il pensiero cristiano ed il problema industriale*, Milano, Società editrice Vita et Pensiero, 1921, in-16, VIII-400 pp.

mique ; abandonnant l'organisation de l'industrie à l'initiative des hommes, elle exige seulement le respect de la justice et de la charité fraternelle. Un catholique, en restant fidèle à sa religion, peut être un novateur ; il peut opter pour la conception dynamique de la société et pour une radicale transformation économique ; il peut ne pas croire à l'éternité du salariat. Bien plus, M. O. estime que le christianisme sans nous indiquer les moyens de passer d'une forme sociale à une autre, oriente, sinon vers une fin totalement déterminée, du moins dans une direction de progrès. A la lutte des classes, fait qu'il constate en le déplorant, le catholique oppose la collaboration des classes, soit pour conserver soit pour développer et transformer l'organisme social, selon les lois de la justice et les suggestions de la charité.

Dans la IIe Partie : *Questions économiques* (pp. 85-332), M. O. examine les divers chemins qu'on pourrait prendre, pour aboutir à une nouvelle organisation sociale : contrôle de l'administration, conseils de fabrique, participation aux bénéfices, actionnariat du travail, coopératives de travail et de production, socialisation ; sur chacun de ces points (projets élaborés et essais tentés), il apporte une documentation riche et sûre et des conclusions judicieuses et sereines.

La IIIe Partie : *La Question morale et religieuse* (pp. 333-397), M. O. étudie la nouvelle mission des syndicats, qui devrait être, non seulement d'organiser, mais d'*éduquer* les masses laborieuses ; il prouve que le problème de l'éducation de la foule ne peut être résolu par « l'aconfessionnalisme » (théories de Romolo Murri, de Marc Sangnier, de Mausbach), mais par l'idée chrétienne, dont il faudrait pénétrer les ouvriers, pour leur faire une âme chrétienne et leur apprendre à vivre l'évangile.

N'est-ce pas la conclusion qui se dégage de la très belle étude de M. Ch. TURGEON, sur le *Matérialisme historique* [1] ?

C'est Engels qui a appelé « matérialisme » la conception marxiste de l'histoire [2]. Le matérialisme historique contient deux choses qui n'ont ensemble aucun lien de cohérence logique : une *méthode d'interprétation* de l'histoire, qui accorde la prépondérance à l'économie, et un *système de philosophie*, qui accorde la prépondérance à la matière. L'historisme de Marx est matérialiste : *négativement*, en ce qu'il écarte de l'histoire l'intervention de la Providence divine, de l'intelligence et de la liberté humaines ; *positivement*, en ce qu'il croit à la nécessité de tout ce qui arrive par l'action décisive de faits matériels, de forces matérielles, de besoins matériels, facteurs originaires, de *caractère économique*, sur lesquels se mouleraient toutes les modalités de l'histoire.

Comment la *conception économique* de l'histoire peut-elle aboutir, illogiquement d'ailleurs, à une *philosophie matérialiste* de la vie ? En soutenant que les *faits économiques*, les *forces économiques*, les

1. Charles TURGEON, Doyen de la Faculté de droit de Rennes, *Critique du Matérialisme historique*, Rennes, Plihon et Hommay, 1920 ; in-8, 318 pp.

2. Vocable imprécis, parce que l'on peut attribuer les variations sociales à d'autres causes *matérielles* que les facteurs économiques (concurrence des races, mouvements de la population, milieu physique), et parce que cette hypothèse idéologique n'est pas une découverte de Marx.

besoins économiques sont essentiellement matériels et qu'ils imprègnent la vie qu'ils soutiennent et l'histoire qu'ils expliquent, d'un matérialisme universel. M. T. suit pas à pas et réfute cette argumentation subtile et compliquée.

D'abord les *faits économiques* (ch. I). Marx déclare que, Hegel ayant fait reposer l'histoire sur la tête, il faut la retourner de haut en bas et la remettre sur ses pieds, c'est-à-dire la fonder, non sur l'idée, mais sur le fait, les idées étant déterminées par les faits et non les faits par les idées. Sans doute, les partisans du matérialisme [1] historique prétendent qu'il n'est pas en rébellion contre l'idéal; ils conviennent que l'influence de la pensée scientifique, esthétique, juridique, morale, religieuse, est manifeste. Mais cette influence n'est qu'une phosphorescence de l'économie et tous les faits historiques sont engendrés par la structure économique sous-jacente.

L'erreur fondamentale du marxisme est là, dans ce rapport rigide de cause à effet qu'il établit entre le fait et l'idée, tandis que le fait et l'idée sont le plus souvent dans un rapport de réciproque dépendance et de mutuelle pénétration.

D'abord y a-t-il supériorité *générale* du fait sur l'idée ? Non. Tout fait humain ne s'explique que par l'idée sous-jacente, comme la marche d'une horloge par son mécanisme intérieur. L'histoire est, au fond, un problème de psychologie (Taine). Or le fait économique est un acte humain, et donc, comme tout acte humain, une idée appliquée, une pensée réalisée. Phénomène complexe et subséquent, il est suggéré, commandé par l'âme et par les puissances spirituelles : connaissances scientifiques, prescriptions morales ou juridiques, croyances religieuses, qui règnent sur notre intelligence et notre volonté. S'arrêter au fait économique, c'est tronquer, décapiter l'histoire. Et comment des socialistes peuvent-ils dire que les idées ne sont « cause de rien » (Labriola), quand ils déploient tant d'activité à propager les leurs [2] ? L'idée de justice n'est-elle pas à la base du marxisme ? Les socialistes français voient dans l'idée un agent de rénovation.

Puis y a-t-il *priorité particulière du fait économique sur les idées morales et politiques ?*

Le droit, public ou privé, ne dérive pas du fait économique [3], comme le ruisseau de la source ; il y a, de l'un à l'autre, d'étroites connexions.

Dans *le domaine juridique* : d'une part, le droit (par ex. le principe de l'égalité des partages) agit puissamment sur l'économie d'un peuple ; d'autre part, les modes changeants de la production et les conflits d'intérêts créent des états de fait qui rendent nécessaires les transformations du droit [4].

---

1. Comme Labriola; Socialisme et philosophie.

2. « Ce sont des pensées qui viennent comme portées sur des pattes de colombe qui dirigent le monde. » (Nietzsche).

3. Si « la superstructure idéologique » est toujours subordonnée à l'« infrastructure économique », comment le régime actuel d'individualisme économique peut-il engendrer un idéal de communisme à venir ?

4. L'idée morale de justice, âme du droit, s'adapte aux formes de la vie qui changent ; l'économie est la matière, l'étoffe que le droit, qui est esprit, assouplit et façonne, pour faire régner la justice parmi les hommes.

Dans *le domaine politique* : l'État n'est pas un simple reflet de la vie économique ; il est né du besoin d'ordre et de sécurité, besoin indestructible qui exigera, toujours et partout, un organisme de coordination et de force.

Au vrai, comme tout fait sociologique, le fait économique est une combinaison d'éléments psychiques et physiologiques, organiques et inorganiques, qui entrent, pour des parts variables, dans sa contexture indivisible.

Le ch. II a pour objet les *forces économiques*. D'après M. Benedetto Croce [1], Marx voit dans l'histoire, non un système d'idées, mais un *système de forces*, et dans la force productive, qu'il appelle toujours une *force matérielle*, l'unique moteur du progrès. La néo-marxisme accorde que le fait économique n'est pas moins psychique qu'une idée esthétique, et que les facteurs intellectuels et moraux se mêlent aux facteurs économiques pour déterminer le mouvement social ; mais ils affirment que la force économique est partout et toujours la force finalement décisive.

M. T. démontre que les forces de l'esprit : force *intellectuelle* de l'esprit de science, force *morale* de l'esprit de devoir, force *religieuse* de l'esprit de foi, s'appuyant les unes sur les autres, dominent et dirigent les forces de la production matérielle, et, par cela même, contribuent plus et mieux que la force économique, dont il ne faut pourtant ni méconnaître ni exagérer l'influence considérable, à transformer et améliorer la vie.

Dans le ch. III, M. T. étudie les besoins *économiques*. Aux aspirations de l'esprit, du sentiment et de la foi, la philosophie marxiste oppose le *besoin matériel*, dont elle fait le moteur viscéral de toute l'activité sociale. En assujettissant l'histoire, non seulement à la structure industrielle et aux inventions techniques, mais encore aux appétits les plus bas, en la ramenant, comme la question sociale, à une « question de ventre » (Schaeffle), le matérialisme historique se précise et s'aggrave. Subordonner l'idéal au besoin matériel, « dériver le compliqué du simple, le noble du vulgaire, le supérieur de l'inférieur » (de Kellès-Kraus), n'est-ce pas du plus pur, ou mieux du plus grossier matérialisme ? Notre nature, qui est corps et âme, se meut, en s'appuyant sur deux pôles : la tendance psychique et la tendance physiologique. Isolés l'un de l'autre, le matériel et le spirituel sont de pures abstractions, puisque, dans la vie réelle, le matériel enveloppe le spirituel et le spirituel imprègne le matériel [2].

A propos des *aspirations morales*, M. T. reproche au matérialisme de niveler la vie humaine par en bas et d'appliquer illogiquement aux fonctions de la conscience la même méthode expérimentale qu'aux fonctions de la matière. Il constate que l'évolution de la responsabilité s'est faite de la collectivité à l'individu et du dehors au dedans ;

1. *Matérialisme historique et économie marxiste.*

2. Il faut noter que nos besoins matériels élémentaires, étant presque irrépressibles et peu extensibles, ne donnent lieu qu'à une production stationnaire ; ce sont les besoins de confort, de luxe, d'art, de science... créés ou stimulés par l'esprit, qui font avancer la civilisation ; car ils sont indéfiniment compressibles et extensibles.

que c'est par l'élite, par les fortes têtes et les grands cœurs que la morale progresse ; que certaines vérités morales, soustraites au relativisme des intérêts, sont définitivement entrées dans la conscience humaine [1] ; que, d'une part, l'extension de la prospérité matérielle peut rendre plus facile et plus général le règne de la morale, que, d'autre part, le progrès moral favorise le progrès économique, mais que l'équilibre des forces sociales peut être rompu, et que si l'argent détrône l'esprit, notre puissance spirituelle et notre puissance économique en sont gravement compromises [2].

M. T. prouve ensuite que le phénomène religieux est un phénomène social qui remplit toute l'histoire ; que le sentiment religieux est une force sociale ; que la croyance religieuse est un besoin social. Primitivement, la religion a suscité la morale, inspiré le droit, gouverné l'économie, enfanté les beaux-arts. Elle reste toujours de salut public : sans cette force cohésive et coordonnatrice, dont la fonction sociale est de réprimer les forces dispersives, antisociales, anarchiques, la survivance de l'espèce serait impossible et le monde périrait. La religion du Christ a résolu par la charité l'accord difficile de la liberté individuelle et de l'autorité, la conciliation plus difficile encore de l'esprit de progrès par la lutte et de l'esprit d'ordre par l'union [3].

Que faut-il donc retenir du matérialisme historisque ?

Une *philosophie ?* C'est une philosophie à tendance *moniste* (unité de la vie sociale expliquée par le facteur économique), *déterministe* (sacrifiant la force intelligente des individus à la force brutale des choses, la force déterminante des élites à la force déterminée des masses), *matérialiste* (niant la puissance de l'esprit), et qui n'est ni nouvelle ni exacte.

Une *méthode nouvelle* ? Non, mais un esprit nouveau qu'il insuffle aux méthodes anciennes. D'abord, la conception sociologique dont il s'inspire, replace l'individu dans son milieu social ; ce qui existe, c'est un ensemble d'hommes liés entre eux ; l'histoire se fait par les têtes éminentes et par les forces anonymes, agissant les unes sur les autres. Ensuite les partisans du matérialisme historique se font une loi de chercher, derrière les motifs apparents des actions humaines, les causes profondes qui nous dirigent, souvent à notre insu.

Une *orientation nouvelle des recherches historiques et une interprétation nouvelle des faits* ? L'histoire doit s'occuper des instruments et des procédés de travail, du commerce et de la navigation, de la condition des classes ouvrières et paysannes, et mettre en lumière le rôle des forces latentes qui soutiennent et animent le monde économique [4].

Il y aurait peut-être quelques réserves à faire sur certaines concep-

---

1. Ce ne sont pas, quoi qu'en disent Marx et Engels, des catégories historiques.

2. Le matérialisme voluptueux et bas corrompt l'atelier et le comptoir, la patrie et la famille, dissout le travail et le savoir.

3. M. T. défie les marxistes d'expliquer l'idéalisme surhumain du Christ et de faire de la croix une force productive matérielle.

4. Il ne faudrait pas s'imaginer, avec les marxistes, que l'histoire transposée sur le mode économique prendra la rigueur positive et démonstrative des sciences exactes ; rien de plus élastique qu'une histoire même économique.

tions philosophiques de M. T. [1], mais je n'en ferai aucune sur la richesse de pensée, sur la hauteur et l'ampleur des vues, sur la vigoureuse dialectique, sur la noble et forte éloquence, sur le grand sens moral et chrétien qui font de son livre un très beau et très bon livre.

C'est dans un tout autre esprit que M. C. Bouglé [2] institue la *révision des valeurs* que réclame le besoin de renouvellement suscité par la grande guerre.

Pour dresser une table des valeurs et une hiérarchie des sentiments, il faut demander à la sociologie comment le monde des valeurs se constitue et comment il évolue.

Les jugements de valeur se distinguent des jugements de réalité ; car, en face des propriétés d'un objet, ils expriment les dispositions d'un sujet, les tendances des sensibilités. Mais puisque les valeurs « s'imposent à nous, *dans* la société où nous vivons », comme des choses qui résistent à nos caprices et ne se laissent pas faire, « ne serait-ce pas parce qu'elles sont, en un sens, l'œuvre de cette même société, dont elles sauvegardent la vie ? » (p. 15). La société est essentiellement créatrice d'idéal (Durkheim). Les valeurs traduisent des aspirations sociales qui s'imposent : elles sont *objectives*, parce qu'*impératives* et impératives parce que *collectives*.

« Une valeur est une possibilité permanente de satisfactions » (p. 19). L'intelligence escompte les avantages et les services, se remémore les dépenses et les efforts, mesure les résistances et les difficultés, évoque les coopérations passées et les communions futures. Mais leur prestige contraignant, les valeurs le doivent à la conscience collective. « De l'association des hommes se dégage une force, douée d'un pouvoir de pression et d'attraction, et c'est cette force originale « synthèse sui generis, de nature spirituelle, que nous voyons à l'œuvre dans le monde des valeurs » (p. 36). C'est elle qui a pour fonction caractéristique de créer un idéal [3]. Car « une société ne peut ni se créer ni se recréer, sans, du même coup, créer de l'idéal » (Durkheim). On apprend à respecter en commun nombre d'êtres ou de choses attirantes et redoutables, et ces communs respects sont, d'une part, les produits et une condition nécessaire de la vie collective, et, d'autre part, des échelons par lesquels l'individu s'élève de l'animalité à l'humanité.

Comme la société est faite d'éléments périssables, et que l'enfant, à sa naissance, apporte des aptitudes qui, sans l'éducation resteraient lettre morte, il faut pour assurer la convergence des appréciations, une *initiation* qui ne saurait être ni le dressage mécanique ni l'ins-

1. Il ne semble pas avoir une notion bien précise de la spiritualité (« la vie sensible, dit-on, voilà le principe, et, à la fois, le tout de l'homme : soit. ») Il ne distingue pas assez nettement les deux connaissances humaines (sensible et intellectuelle) ni les rapports de la connaissance et de la désidérabilité, ni les trois plans (organique, sensitif et spirituel) de la vie.

2. C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'Évolution des valeurs*, Paris, A. Colin, 1922, in-16 de XVI-288 pp.

3. « Des valeurs supérieures ne peuvent ni dériver des propriétés des choses (?) ni des seules facultés de l'individu... L'idéal est une loi pour la vie personnelle », parce qu'il n'est pas créé par l'individu et qu'il émane de la vie collective (p. 32). M. B. ne prouve pas ce qu'il affirme.

truction intellectuelle, mais encore et surtout une suggestion de sentiments. Mainteneur du lien social, l'éducateur a des valeurs à transmettre. Lesquelles ? La sociologie peut l'éclairer sur le choix des valeurs qui conviennent au type de société où nous vivons et à la phase de l'évolution où nous sommes arrivés.

Les valeurs obéissent à deux lois qui se limitent l'une l'autre : la *loi de différenciation* et la loi *de conjonction*. D'une part, les valeurs deviennent différentes et indépendantes ; tandis que, pour le primitif, « tout participe à tout » (Lévy-Bruhl), les jugements de valeur ne se distinguant guère ni entre eux ni des jugements de réalité, le civilisé sait ne pas mêler les genres, il se place à des points de vue différents. D'autre part, grâce à la loi du transfert qui gouverne toute notre vie sentimentale, une même valeur peut être considérée tantôt comme une fin, tantôt comme un moyen ; d'ailleurs, un même moyen peut servir à plusieurs fins, soit successivement [1] (*hétérogonie* de Wundt), soit simultanément [2] (*polytélisme*) ; la conjonction des valeurs s'oppose aux forces de dispersion et contribue à maintenir la continuité et la solidarité sociale.

Faut-il, avec l'économie classique, creuser un fossé entre les valeurs idéales, qui seraient *choses d'opinion*, et les valeurs économiques, qui obéiraient à des lois immuables ? Les théories purement économiques [3] reposent sur des abstractions utiles à la science, et elles cadrent avec la tendance des valeurs économiques à devenir autonomes. Mais ce mouvement de différenciation reste soumis aux réactions de la conscience collective, dont les jugements de valeur ou opinions se conjuguent avec le mobile économique.

Les *représentations religieuses* traduisent la puissance exaltante, « hyperspirituelle », coercitive et adjuvante, système de freins et paire d'ailes, qui naît du rapprochement des hommes, qui, se manifeste en eux et au-dessus d'eux et les régénère moralement. La religion, gardienne de valeurs, n'est qu'une intendante de la société. Moyens utiles et presque inévitables, au temps où l'indistinction mentale et sentimentale est de règle, les croyances religieuses ne sont pas des moyens éternellement indispensables. Quand, avec les progrès de la civilisation, la religion cesse d'être le principe de l'unité sociale, l'autorité de la conscience collective exprime directement ses exigences, les droits et les devoirs se laïcisent. Ensuite M.B. étudie la genèse de la *science : technique positive et pensée rationnelle*, et *les conditions sociales du progrès scientifique* [4].

---

1. Tel rite survit à telle croyance et s'adapte à des fins nouvelles.

2. Ainsi la religion et l'hygiène, la vie familiale et la vie civique trouvent leur compte au repos hebdomadaire.

3. Elles représentent les valeurs économiques comme résultant d'un rapport mathématiquement mesurable entre deux forces mécaniques, l'offre et la demande, avec, pour mobile unique, l'intérêt personnel et matériel, qui cherche à réaliser le maximum de profit, avec le minimum de frais. L'homo œconomicus est un idéal simplificateur, qui déborde la vie matérielle.

4. La technique transcendante, fondée sur les croyances magico-religieuses (?!), enfante la technique et des connaissances positives. Les idées générales sont en rapport avec les croyances primitives et avec le milieu social, sorte de médiateur

La science, qui donne à la technique plus qu'elle n'en reçoit et qui accélère le progrès industriel, à mesure qu'elle se dégage d'un utilitarisme à courte vue, est aussi un principe de *civilisation morale*. Elle émancipe les esprits. Elle installe des vérités positives sur lesquelles (??) les hommes peuvent bâtir ensemble et elle harmonise l'âme au profit de ses éléments nobles. Mais la volonté de vérité ne suffit pas à créer la volonté de société, la culture des sentiments est nécessaire.

Quant à l'*art*, il fut d'abord mêlé à tout (vie sexuelle, guerrière, économique et religieuse), mais c'est en se faisant indépendant qu'il a constitué une valeur d'un genre nouveau, la valeur autotélique (Baldwin) par excellence, une fin en soi, « une finalité sans fin » (Kant), objet d'une admiration désintéressée. Il purifie les sentiments qu'il fait entrer dans les formes esthétiques, il rassérène, libère, exalte et unit les âmes. Mais il ne sert jamais mieux la morale qu'indirectement, en demeurant lui-même et en gardant à la beauté son caractère de fin en soi.

Ainsi donc la nation moderne ne peut vivre sans un idéal collectif. Les forces sociales qui l'ont enfanté sous la forme religieuse, opèrent toujours, et laïciser les institutions, ce n'est pas les matérialiser. Chaque nation tend à sauver sa culture et à l'épanouir en civilisation, c'est-à-dire à universaliser, ce qui contribue à poser « l'*autonomie de la personne humaine comme une valeur supérieure. Ainsi le groupe n'est plus la fin suprême* (!) ; *il se dépasse lui-même, en s'enorgueillissant des valeurs humaines qu'il sert, et dont il n'est plus que le moyen* (!) », moyen qui offre à tous les rêves des ressources irremplaçables et que les individus peuvent faire servir à des fins diverses. L'enseignement moral, à l'école laïque, née de la différenciation des valeurs, peut aussi utiliser leur conjonction et cultiver les vertus communes où les esprits se rencontrent, à l'intersection de leurs systèmes.

Cette laborieuse et fragile construction sociologique, où il y a certes de l'ingéniosité, de la subtilité, du talent, des vues justes et nobles, repose sur une affirmation gratuite: « La société crée l'idéal. » Il faudrait prouver qu'il n'y a pas de choses qui se révèlent supérieures *en soi* à l'individu et à la société, et que l'idéal, qui *s'impose* à la conscience collective, peut être créé par elle (p. 32). M. B. convient que la société n'est pas un Absolu, puisqu'elle ne sert plus, finalement, que de *moyen* à l'autonomie de la personne humaine ; il accorde qu'elle ne crée pas, qu'elle développe le germe de raison contenu primitivement dans l'esprit de l'homme. Quant à la science laïcisée, « qui ne connaît plus de dogme et s'interdit tout respect » (p. 228), nous savons de combien de postulats

---

plastique entre l'homme et la nature. Mais dès la phase primitive, il y a des « germes de positivité » (Comte) dans l'homme et son esprit réagit, raisonne, sur les représentations collectives et les expériences diverses qu'il contrôle, « *selon certains modes prédéterminés par sa nature ; cette nature n'est donc pas tout entière création sociale* » (pp. 193-195). *Les forces nées de la vie commune développent le germe, l'embryon de raison donné dans l'individu, et ne le créent pas.* Retenons cet aveu de M. B. Mais alors, d'où vient ce germe ? — Ce germe explique la deuxième naissance de la raison, qui, après s'être soumise à l'autorité religieuse, s'en dégage, sous l'influence de forces laïques diverses (politique, économique, etc) et des courants de vie internationale. M. B. insiste sur le danger que la domination du christianisme, religion prosélytique et dogmatique, donc intolérante, fait courir à la libre recherche scientifique.

elle se fait l'esclave [1]. M.B. devrait savoir aussi que le dogme catholique est compatible avec la démocratie comme avec la monarchie et n'est inféodé à aucun régime politique. Enfin, je crains fort qu'il ne s'illusionne grandement sur l'efficacité de sa morale laïque : qu'est-ce, pour un esprit qui pense, que cette morale pratique détachée de toute théorie, et quelle action peut-elle avoir sur la volonté de l'enfant ?

La *Philosophie de la guerre*, telle que la conçoit M. J. DUHELLY [2], se rattache au matérialisme historique. A l'explication subjective et morale, il prétend substituer l'explication *objective* (?) « Par la minutie de l'examen, la rigueur des déductions, la cohésion de l'argumentation issue du rapprochement des faits » qui tendent, sans y atteindre (en effet !), à « l'objectivité totale et pure », il recherche « les raisons qui déterminent la guerre à évoluer dans une direction inflexible » (p. 7). Car la guerre évolue selon des règles qui lui sont intérieures, sous la poussée d'une force interne, analogue aux autres forces qui gouvernent le monde social ; phénomène collectif, « extérieur » (?) aux individus, inévitable comme les phases des planètes, périodique comme les transformations sociales, elle se caractérise par la fatalité. ce n'est pas l'homme qui fait la guerre, c'est plutôt la guerre qui forme et fait les hommes. Il s'agit pour l'homme, non pas de créer, mais de comprendre ; « tout son travail se réduit à l'interprétation du fait, à l'extraction de la leçon utile, à la détermination du changement immédiatement prochain, à l'application exacte des vérités mises en lumière » (p. 6).

L'industrie, qui conditionne l'existence universelle, est antérieure et supérieure à la guerre. Mais la guerre procède de l'industrie et elle la stimule. Elle a une source économique, un procès économique, des résultats économiques [3].

Le despotisme de la guerre se rit des répugnances de la volonté humaine et des limites qu'elle lui fixe. La guerre poursuit la destruction maximum et par tous les moyens. Elle est la rupture de toutes les règles sociales ; elle ouvre à la violence un champ sans bornes et le succès est la justification du moyen. Les peuples n'ayant pu s'entendre sur une résolution commune de ne plus se battre, une décision sur la limitation des engins ne pouvait être qu'une concession sournoise. Ce n'est pas l'homme qui impose sa loi, c'est la guerre. Le droit international n'est que fumée. La guerre exclut la morale. N'est répréhen-

1. Le dogme catholique laisse la science à son objet propre et ne lui interdit pas de s'en occuper, selon la méthode qui lui convient. Mais quand la science ou plutôt le savant se prononce *a priori* contre le dogme, il ou elle trahit la méthode scientifique, en *supposant*, avant toute vérification et toute démonstration, que le dogme est faux.

2. Jacques DUHELLY, *Philosophie de la guerre*, Paris, F. Alcan, 1920 ; in-12 de 216 pp.

3. Le système économique renfermait la guerre dans ses flancs (p. 16). Cependant, « pour décorer de draperies chatoyantes les nécessités matérielles, les peuples continuent à user d'une phraséologie romantique. » (p. 32). La guerre utilise les méthodes industrielles dont elle exige la transformation, en consommant avec voracité et en raréfiant la main d'œuvre — et elle fait surgir un monde nouveau. L'accoucheuse des sociétés, c'est la force ; et c'est la guerre qui détient la force.

sible que ce qui est inutile. C'est la science qui fait la guerre affreuse. La férocité de la guerre se développe avec la civilisation. La guerre, devenue le virtuose de la cornue, ne connaît pas la générosité chevaleresque. Le système capitaliste a tué les sentimentalités gênantes. C'est le matérialisme qui règne.

M. D. professe un mépris systématique pour les formules souveraines et les principes sacrés qui prétendent apprendre à gagner des batailles. C'est la guerre qui enseigne la guerre. Vaincre, c'est tuer : peu importe comment. Les règles et les formules, il faut les chercher dans les ouvrages de chimie et de mécanique, parce que la guerre est une opération chimique et industrielle.

Sous le régime capitaliste, l'*arme-machine, la mitrailleuse, transforme le mode de destruction, comme la machine-outil transforme le mode de production.* L'arme-machine et la machine-outil ont pour caractère essentiel l'automatisme et l'homme n'est que leur servant. La psychologie du combat a complètement changé. Avec la mitrailleuse, c'est la matière qui triomphe. La mitrailleuse, c'est l'élément constitutif de la ligne de bataille. Elle révolutionne le combat. *C'est la guerre des machines.*

M. D. montre comment la puissance accrue du feu est le facteur essentiel des transformations de la guerre.

Voici, en quelques mots, ses conclusions : la philosophie de la guerre met en relief le caractère *matérialiste* du conflit et de ses conséquences. La ligue des nations n'est qu'une création chétive et solennellement puerile. *Ou le désarmement total ou la force militaire poussée à sa puissance extrême.* Du moment qu'il est démontré qu'une chance de guerre subsiste, le devoir national consiste à mettre le pays en état de se jeter dans la lutte avec la *totalité de ses forces.* L'utilisation exacte des capacités doit être prévue dès le temps de paix. Le décisif est de détenir l'instrument matériel. Les guerres de demain verront une meilleure et plus grande utilisation des machines. La perspective n'est pas réjouissante !...

M. D. a systématiquement minimisé l'importance du facteur humain et matérialisé la guerre. Le facteur humain reste, quoi qu'il en dise, le facteur principal et décisif. Si matérialisée qu'elle soit, la guerre est *intérieure* en même temps que *supérieure* aux hommes qui la font, et les hommes sont matière et esprit. Les machines sont inventées et utilisées par des hommes, qui demeurent soumis de droit, jusque dans les buts et les moyens de la guerre, à la loi morale. L'étude de M. D. est d'ailleurs vigoureusement déduite, et toute pleine de vues exactes et neuves, de formules d'un beau relief dogmatique, — tant il est vrai que les dogmes ne meurent pas, — et de tableaux saisissants.

M. Gustave Belot [1] n'admet pas que la guerre soit la suppression de tout rapport juridique et même de tout rapport humain avec l'ennemi, et qu'elle ne laisse subsister que des forces brutes, en présence l'une de l'autre. La guerre est une fonction spécialisée ; confiée à des organes

1. Gustave Belot, *La conscience française et la guerre*, Paris, F. Alcan, 1921 ; in-16 de XI-196 pp. Préface de É. Boutroux. — M. B. a recueilli dans ce volume cinq articles de revues et deux conférences (Décembre 1914-Janvier 1920).

distincts (armées), elle a une fin déterminée (la victoire) et des règles, non seulement expresses ou écrites, mais tacites et impliquées dans la nature des choses ; et c'est par là qu'elle reste un fait humain jusque dans son inhumanité, un fait social jusque dans la rupture des relations normales des peuples.

Il existe une sorte d'opposition entre la guerre et la démocratie, puisque l'esprit de démocratie est une force de développement interne et pacifique, qui implique le consentement, le contrat et le grand jour, qui exige des formes juridiques régulières et lentes, des formes politiques de discussion, de délibération, de libre examen dans la presse et l'opinion publique [1], et que la guerre veut des réactions rapides et vigoureuses.

La doctrine de la force, malgré ses prétentions scientifiques, est profondément irrationnelle, parce que purement empirique ; au seul point de vue qui importerait à l'action ou à la pensée, c'est-à-dire au point de vue d'une prévision et d'une estimation préalable, la force est toujours sujette à dispute, car elle est contestable jusqu'à son triomphe et son triomphe reste incomplet et précaire. La justice, surtout dans le contrat où elle s'exprime parfaitement, cesse d'être sujette à dispute, puisqu'elle est le produit de l'entente. Le droit s'oppose à l'arbitraire pur et il satisfait le besoin de prévision, qui s'impose aux relations et internationales et interindividuelles. Car la prévision sociale ne peut reposer que sur la physique sociale ou *Régime de la Causalité*, dans la mesure, relative et partielle, où l'homme reste nature, inconscience, mécanisme, dépendant de causes données qui agissent a tergo ; et sur la volonté réfléchie, engagée par ses propres décisions vis-à-vis d'elle-même et des autres, sur le droit contractuel [2] entre individus et entre nations ou *Régime de la Finalité*.

Les *victoires nécessaires de la paix*, au sortir de la formidable crise, nous devons les remporter sur un *matérialisme économique* qui ne viserait qu'à la richesse poursuivie sans scrupules... et sur un *individualisme* moral qui n'aspirerait qu'à la noblesse de l'âme et resterait indifférent à l'ordre social et au progrès des masses [3].

L'éducation morale, telle qu'on la comprend et la pratique, habitue la conscience à regarder presque uniquement en dedans : examen aussi rétrospectif qu'introspectif (comme si le chrétien consciencieux ne s'examinait pas sur ses devoirs envers autrui et ne tâchait pas de prévoir), d'où ne résultent guère que des sentiments tout subjectifs de repentir ou de satisfaction morale, mais non une compréhension plus juste et plus pénétrante des choses à faire et des raisons de les faire. L'homme consciencieux semble se vouer à l'acquisition de *vertus* (y compris la

1. M. B. voit dans la démocratie « l'état de majorité morale et politique des nations devenues conscientes et autonomes » (p. 39).

2. Mais n'y a-t-il pas un droit *naturel* qui s'impose à la volonté réfléchie ?

3. L'explosion de la guerre n'a été que le suprême déchaînement de certaines tendances malfaisantes : frénésie du gain, besoin de domination, ambition déréglée, appétit insatiable de luxe, de confort, de jouissance, recherche de la quantité plutôt que de la qualité... qui animaient le monde moderne (G. Ferrero). D'après M. B. c'est le divorce entre la conscience et l'ordre extérieur du monde social qui est le vice radical de notre civilisation : état de guerre latent sous l'état de paix.

charité et la justice !) ; il se préoccupe de son *mérite* ou de son *démérite* (le mérite n'est-il pas lié à la charité ?), plutôt que de sa fonction dans la vie collective (pp. 156-161). Historiquement, la cause principale du développement « de cet individualisme moral, de ce subjectivisme de notre conscience, c'est le christianisme, qui a élevé moralement les masses, en commençant par former la réflexion morale et la personne morale. Il ne pouvait faire rien d'autre. Il n'y a pas dans l'Évangile, « un programme d'organisation politique, économique ou familiale et le christianisme adopte les règles communes de vie sociale [1] admises dans les milieux où il règne. » Ce qu'on trouve dans l'Évangile, « c'est un esprit, une inspiration qui rayonnera dans toutes les directions selon les besoins du temps et du milieu... Ce fut la condition de sa diffusion et de sa vitalité... de contenir plus de virtualités que de déterminations [2] » (p. 163). Or tandis que la conscience se développait pour elle-même, apprenant le scrupule plutôt que l'action, les fonctions si complexes de la vie moderne évoluaient, de leur côté, en vertu de lois que l'on croyait naturelles et nécessaires, en dehors de la morale. Il est grand temps de rétablir l'équilibre entre la bonne volonté et ses fins, entre la vertu et ses usages sociaux, entre les intentions et les actes, entre la motivation et la régulation. M. B. réclame une *conversion* (p. 193) qui tourne la conscience, — maintenant qu'il y a une conscience —, du sujet à l'objet, du dedans au dehors, qui lui donne un corps et lui assigne sa tâche sociale, en substituant à une bonne volonté vague une bonne volonté informée, à la morale très générale qui suffirait peut-être si nous n'étions que des hommes en général, une moralité normative de nos activités diverses.

Je crains que les inexactitudes et les exagérations criardes, que l'on n'est pas peu surpris de trouver dans un tel livre, écrit par un tel penseur, ne l'empêchent, malgré sa haute flamme patriotique, de contribuer efficacement à l'éducation de la conscience française. M. B. outrage violemment la vérité, quand il affirme que le christianisme.— la Religion de la Charité — a développé l'individualisme moral, c'est-à-dire immoral ; c'est rendre le christianisme responsable de l'attitude de certains chrétiens, qui, *sur ce point essentiel, obéissent à des influences que le christianisme réprouve.* Et n'est-ce pas fausser les notions que de les exagérer ? Non ! Ce n'est pas dans le sens social qu'est l'essentiel de la conscience (p. 174). La société est pour la conscience un but relatif et un moyen nécessaire. La fin sociale, pour agir efficacement sur les consciences, doit être située à sa place dans le système des fins et des moyens qui sont tous suspendus à la Fin dernière, le Dieu vivant et tout à nous du Christianisme.

Amiens. Th. Bésiade, O. P.

1. Toutes et pas d'autres ? ?

2. Soit ! mais ces virtualités ont une nature nettement déterminée et un caractère profondément social. — Et comment M. B. peut-il parler « de l'entière *indétermination* des préceptes du Décalogue ? — D'ailleurs, quoi qu'il en dise, dans la religion chrétienne, la motivation et la régulation sont étroitement liées ensemble.

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

Le volume que vient de publier le R. P. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., sur l'*Étude comparée des religions* [1], doit être signalé aux historiens de la philosophie, bien que son orientation générale et l'ouvrage complet dont il est la première partie relèvent d'une autre discipline. Ce volume retrace en effet l'histoire, non pas des religions elles-mêmes, mais des réflexions, des études que la diversité même des religions a provoquées. Or les philosophes furent toujours parmi les premiers intéressés à cette comparaison instructive ; et, pour le moins, leurs systèmes, ou leurs méthodes de pensée, ou leur philosophie religieuse, influèrent sur l'étude comparée des cultes et des religions positives. Le R. P. P. note donc leur attitude à l'égard de ces problèmes, et leur influence sur les théologiens, les apologistes, les historiens ou les érudits. Il passe en revue la philosophie ancienne, médiévale (arabe, juive et chrétienne), les philosophes de la Renaissance et les modernes jusqu'aux psychologues et sociologues contemporains. Il ne laisse de côté que les philosophies orientales. Cet exposé est surtout un répertoire. Mais un répertoire dressé par un esprit cultivé et maître de ses méthodes, qui sait allier au savoir critique de l'historien une pensée philosophique vigoureuse. Les philosophes devront eux aussi le lire [2].

Le Dr. C. GÜTLER reconnaît que son *Introduction à l'histoire de la philosophie moderne étrangère* [3] est un travail sans originalité, une adaptation d'ouvrages similaires. C'est en effet un dictionnaire abrégé des principaux philosophes étrangers à l'Allemagne, à l'usage des étudiants allemands auxquels l'auteur recommande, par exemple, et avec raison, de ne pas confondre Alfred Loisy avec le Père Hyacinthe Loyson.

M. Ém. BRÉHIER a très adroitement résumé pour la collection Payot l'*Histoire de la philosophie allemande* [4]. Sauf pour la période

1. H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. *L'étude comparée des religions. Essai critique. I. Son histoire dans le monde occidental*, Paris, Beauchesne, 1922 ; in-8, XIV-515 pp.

2. Je n'ai pas cherché à vérifier l'information du R. P., mais je me suis étonné, étant donné son point de vue et nombre d'auteurs qu'il cite, de moindre importance, qu'il ait passé sous silence Montaigne, Spinoza et Leibniz ?

3. C. GÜTLER, *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes*. München, Reinhardt, 1922, in-8, 220 pp.

4. Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande (Collection Payot)*, Paris, Payot, 1921, in-16, 158 pp.

contemporaine, un peu négligée, tout l'essentiel est dit, avec beaucoup d'intelligence. La pensée allemande est prise dès le haut moyen âge. Au cours de son développement séculaire, M. B. indique ses points d'attache avec la pensée européenne, et les traits propres à chaque penseur, mais plus encore il essaie de rendre sensible sa physionomie ethnique. Il le fait en termes modérés et nuancés, mais vivants, et qui supposent une familiarité peu commune avec les œuvres des philosophes allemands, celles des romantiques en particulier.

Le Saulchoir. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

II. — PHILOSOPHIE GRECQUE

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

La sixième édition de l'œuvre de ZELLER : *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique* a commencé de paraître à partir de 1919 [1]. La révision de la première partie, d'abord confiée à F. LORTZING, qui dut interrompre son travail, à peine l'eût-il commencé, fut reprise et achevée par W. NESTLE. Le texte de Z. n'a presque pas été modifié, et il faut féliciter les éditeurs de ce respect à l'égard d'une œuvre qui, déjà ancienne, reste un modèle de patiente érudition et de sagace critique. Quelques notes manuscrites, recueillies dans l'exemplaire à l'usage du maître et dont les dernières sont de 1901, ont été insérées dans l'édition nouvelle. Mais les additions les plus importantes, imprimées entre crochets, sont l'apport des réviseurs dont la tâche a consisté à mettre l'œuvre au courant des plus récentes publications. Certaines de ces additions qui parfois corrigent en le complétant l'exposé de Z. méritent d'être signalées.

On sait que pour Z. la grande faiblesse de cette philosophie de la nature que fut la philosophie présocratique était dans son impuissance à distinguer nettement le spirituel du corporel [2]. C'est que, remarque Nestle, Z. considérait uniquement la mystique orphique comme une « cosmogonie à moitié mythique » et comme un stade préparatoire à la plus ancienne physique. Or, depuis les travaux de Rhode, l'influence sur la pensée grecque de l'opposition orphique entre l'âme et le corps, a sans doute pu être exagérée par certains critiques : il n'en est pas moins certain que cette doctrine mystique est à la base de toutes les conceptions dualistes du monde et de la vie qui apparaissent dans l'histoire de la philosophie grecque. Et que cette inspiration orphique

1. Eduard ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.* Erster Teil : *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie.* Erste Hälfte. 6. Aufl. Mit Unterstützung von Franz LORTZING hrsg. von Wilhelm NESTLE. — Zweite Hälfte. 6. Aufl. hrsg. von W. NESTLE. Leipzig, Reisland, 1919-1920 ; in-8 XVI, VIII-1460 pp.

2. p. 236, 6e éd.

se retrouve, en dehors de Pythagore et d'Empédocle, chez qui elle est surtout sensible, en d'autres penseurs présocratiques, c'est là un fait que les brillantes études de Karl Joël ont mis en un saisissant relief [1]. Toutefois, l'effort des philosophes a été de dégager les idées de l'orphisme de leur enveloppe mystique, pour les rendre plus acceptables à l'intelligence : de cette intellectualisation la pensée d'un Platon marque l'apogée. D'autre part, la distinction orphique du corps et de l'esprit, en même temps qu'elle entraînait peu à peu la pensée philosophique à dépasser l'animisme primitif, invitait à la réflexion sur nos moyens de connaître : des indices de cette réflexion, à défaut de théorie formelle sur la connaissance, s'offrent, à n'en pas douter, chez les présocratiques. Elle apparaît déjà dans le scepticisme d'un Xénophane, mais plus encore dans le rejet du témoignage des sens par les jeunes Éléates, dans la distinction établie par Démocrite entre la connaissance « légitime » de la pensée et la connaissance « illégitime » des sens (fr. 11), et enfin dans la fameuse formule de Protagoras. A moins d'exclure, comme le fait Burnet [2], du cercle des présocratiques non seulement les Sophistes, mais Démocrite lui-même, il faut donc reconnaître chez les philosophes de la première période, telle que l'a délimitée Zeller, une pensée à la fois plus détachée du monde de l'expérience sensible et plus réfléchie qu'il ne la supposait [3].

A propos du Pythagorisme, Nestle ne pouvait manquer de signaler les tentatives faites par Döring et Burnet pour ressaisir en sa forme originelle et dans ses différentes phases cette philosophie que Zeller nous représente au plus haut point de son évolution, sous sa forme la plus systématique. Nestle reconnaît, comme Burnet, dans la doctrine de la transmigration le « dogme fondamental » du Pythagorisme primitif : ce dogme, inspiré de l'orphisme, est le principe de la « Règle de vie Pythagoricienne » et, en tant que croyance religieuse, permet d'expliquer son idéal de « purification » et de considérer comme « un système de tabous » ses prohibitions et ses préceptes d'abstinence. Il permet aussi de comprendre les conceptions morales, sociales et politiques de l'Ordre à ses débuts. La politique de cette fraternité religieuse, dès l'origine, se fonde sur ses croyances, et Nestle pense pouvoir, par là, rendre compte de son sens à la fois aristocratique et démocratique, les membres de la secte se regardant comme égaux entre eux et comme une élite privilégiée par rapport aux non-initiés. Il rattache à la même inspiration religieuse la théorie féministe des premiers pythagoriciens et, en général, les préceptes humanitaires de leur morale sociale. Cette interprétation semble, pour le moins, problématique. De même, étant donné le silence des documents, il paraît assez risqué d'attribuer, comme le fait Nestle après Burnet, à Pythagore lui-même l'idée de la θεωρία-κάθαρσις, que l'on trouve pour la première fois chez Platon.

1. *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906. — *Geschichte der antiken Philosophie*, Tübingen, 1921. — Pour ce dernier ouvrage, cf. *R. sc. ph. th.* Octobre 1921, pp. 600-603.

2. *L'aurore de la Philosophie grecque*, Tr. fr. p. 2, n. 1. — Cf. aussi *Greek Philosophy*, Part. I, pp. 195 et 196.

3. p. 246-251.

Le seul témoignage d'Aristoxène [1], d'ailleurs si peu explicite, rend également assez conjecturales les précisions proposées par Burnet et reproduites par Nestle sur la science mathématique et la cosmologie de Pythagore. Nestle, du reste, le reconnaît, comme il reconnaît aussi le caractère hypothétique des résultats obtenus par Döring en ses essais sur l'évolution de la science pythagoricienne. Döring ne lui semble pas avoir découvert de « critères internes » qui suffisent à déterminer les différents stades de cette évolution. Et c'est vrai; pourtant, sa tentative est intéressante et devra être reprise, surtout après les conclusions auxquelles vient d'aboutir Wilamowitz en son étude sur les fragments de Philolaos [2]. La question de leur authenticité se trouve à nouveau posée [3].

Dans le second volume de la première partie, les additions au texte sont de moindre importance : je mentionnerai seulement les pages où Nestle a résumé ses études personnelles sur l'influence de la Sophistique, chez Euripide en particulier [4]. La révision des notes est d'ailleurs également remarquable dans les deux volumes: aucun des ouvrages de valeur parus dans ces vingt dernières années n'a échappé à Nestle, et il fallait sa très longue expérience et son judicieux esprit critique pour en apprécier les résultats et pour compléter aussi heureusement l'œuvre de Zeller [5].

2. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS

Parménide. — Une des études souvent citées et discutées par Nestle est celle de Karl Reinhardt sur *Parménide et l'histoire de la philosophie grecque* [6]. Cette thèse n'est plus récente, mais l'intérêt qu'elle continue d'exciter et les orientations nouvelles qu'elle suggère en font encore un sujet d'actualité. Son originalité réside d'abord dans l'interprétation proposée du poème parménidien, interprétation singulièrement hardie, qui prétend ressaisir, par une clairvoyante sympathie, jusqu'aux arrière-pensées inexprimées.

Des deux parties du poème, qui peuvent paraître constituer deux systèmes distincts artificiellement soudés, R. veut montrer la cohésion et l'unité profonde. Parménide en a indiqué le lien à la fin du prologue (fr. 1, 28-32), mais ce lien risque de passer inaperçu, tant l'expression y est obscure. R. n'admet ici ni l'explication de Diels ni celle de Wilamowitz. Avec l'enseignement de la vérité la déesse annonce à son jeune

1. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 45 B. 2.

2. *Platon*, II, p. 86 et sqq.

3. Zeller, p. 429-445.

4. *Ibid*, p. 1439-1459.

5. Je signalerai surtout, dans le second volume, les additions aux notes du chapitre consacré à Héraclite : notamment p. 798 et 799 (critique de l'interprétation de la doctrine héraclitienne par Reinhardt et par Göbel) et p. 841 et 842 (à propos du Logos).

6. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*. Bonn, Cohen, 1916 ; in-8 de 263 pp. avec index.

disciple, non pas l'examen critique de la *doxa* ni sa justification en un système d'hypothèses, mais son histoire, qui est celle de l'erreur humaine. Après la révélation de l'être, la vérité lui sera dévoilée sur la genèse de l'apparence mensongère, de l'univers des sens, où les hommes se représentent l'impossible synthèse de l'être et du non-être [1].

Dans le fragment 6, aucune polémique d'école. C'est l'ensemble de l'humanité qui est là visé : les mortels « à double tête » et les dupes du langage, dont parle le fragment 8, v. 38, sont exactement les mêmes. Ici et là, c'est de la même erreur concertée, de la même illusion universelle qu'il s'agit. Or, ce que représente, dans le système de Parménide, cette erreur devenue loi, ce même fragment 6 nous le dit assez : la *doxa* est la troisième voie de la recherche. Du schème logique : l'être est, l'être n'est pas, l'être, à la fois, est et n'est pas, elle est le dernier membre. Ce schème formait le plan didactique préféré des Éléates : c'est ce que nous apprend le περὶ τοῦ μὴ ὄντος de Gorgias (Sext. *Adv. math.* VII, 66), dont l'inspiration éléatique nous est notifiée par l'auteur anonyme du *De Melisso Xenophane Gorgia* [2] (Diels, p. 31.)

La seconde partie du poème ne fait donc que traduire en termes symboliques et sous forme de cosmogonie l'opposition et l'alliance d'incompatibles d'où procède la *doxa*. A l'origine du monde sensible est un chaos, où simultanément se réalisent les états de dispersion et de mélange que, plus tard, au sein du Sphéros, Empédocle imaginera successifs et périodiques : au centre et à la périphérie, en « couronnes » opposées, les deux éléments contraires, les couronnes intermédiaires formées de leur mélange figurant l'œuvre naissante du monde à laquelle préside la déesse. (Aet. *Dox.* 335, fr. 12). Ici, aucune description cosmographique. Il n'est pas question de corps ni de sphères célestes. L'opposition lumière-obscurité est l'opposition élémentaire d'où toutes les autres procèdent et par elle se trouvent symbolisées les oppositions logiques de l'affirmation et de la négation, de l'être et du néant [3]. Chacun de ces termes symboliques, considéré en soi, désigne une identité et, par son opposition, une non-identité (fr. 8, 53-60). Leur distinction et leur mélange constituent le vice radical du monde conventionnel de la sensation. Le chaos de Parménide n'est ainsi que la projection dans l'espace des trois catégories logiques : être, non être, ce qui, à la fois, est et n'est pas [4].

Cette interprétation du poème parménidien devrait entraîner de graves conséquences et modifier profondément la conception courante

---

1. *Op. cit.* p. 5-10

2. *Ibid*, p. 36 et sqq. R. s'étonne que, jusqu'ici, cet écrit du sophiste n'ait pas davantage servi à l'intelligence et à la restitution même du texte parménidien et de son plan. Une comparaison de Sext. *Adv. math.* VII, 71 avec le texte du huitième fragment v. 5-21 le convainc que la seconde hypothèse exigée par le vers 7 est à placer au 12me vers : la lecture qu'il propose se rapproche, du reste, de la conjecture de Karsten (p. 39-43). D'autre part, l'ordre logique des trois voies lui semble imposer l'interversion des fragments 7 (2e voie) et 6 (3e voie) et le transfert des derniers vers du prologue (fr. 1, 33-38) à la fin de la troisième voie, c'est-à-dire immédiatement avant le huitième fragment (p. 45-51).

3. p. 10-32.

4. p. 70 et 71.

de la philosophie présocratique. A partir d'elle, une signification nouvelle devrait s'attacher aux noms de Xénophane, d'Héraclite, de Pythagore et d'Alcméon. Xénophane, selon R., n'est pas le maître de Parménide: l'Être au sens éléate est déjà pour lui un donné; c'est de l'unitarisme de l'Être et non du théisme qu'il fait son point de départ. L'art dialectique de Xénophane réalise un progrès sur celui de Parménide, comme le dénotent son mode de réduction à l'absurde du concept de pluralité, sa démonstration de l'impossibilité du devenir et même sa preuve des prédicats de l'être [1]. Comme dans l'évolution de la philosophie hindoue, le théisme, en sa spéculation philosophique, n'est introduit qu'après coup et du dehors, et ne crée qu'un compromis par l'assimilation du concept de Dieu et du concept de l'Un [2]. — Héraclite vient après Parménide et après Xénophane. Sa physique n'est pas, comme on l'a cru, « un renouvellement, mais une réfutation et une condamnation de la pensée cosmogonique », et il faut le considérer en dehors du courant d'idées milésien [3]. Il a voulu montrer dans la vérité un paradoxe, et que la contradiction est quelque chose d'essentiel à toute unité. Sa théorie n'est que la « solution physique du problème de la contradiction » posé par Parménide [4]. — Quant aux pythagoriciens, leur table des catégories, à l'exception des concepts mathématiques, s'inspire des oppositions logiques de l'éléatisme : leur théorie des contraires « n'ouvre aucune route qui, des pythagoriciens, puisse mener jusqu'à Pythagore [5]. »

Ainsi apparaît sous un aspect nouveau l'influence de la pensée éléatique : la théorie de l'Être, où parut s'épuiser son effort, ne fut pourtant que la partie la plus fragile de cette philosophie ; « ce qui en fut fécond, ce qui entraîna sans cesse à de nouvelles solutions, le problème, dont l'apparition devait être l'événement décisif dans l'histoire de la pensée occidentale, fut la δόξα ou le problème de la contradiction [6]. »

Empédocle. — L'étude, sans doute la plus complète que nous ayons sur Empédocle, a été publiée en Italie, voici déjà quelques années, par Ettore BIGNONE [7]. Les spécialistes apprécieront surtout les remarques philologiques et le commentaire qui accompagnent la traduction des témoignages sur Empédocle et de ses fragments (seconde partie), et les dissertations sur quelques points controversés de sa doctrine et sur son influence historique, que B. a placées en appendices à son

1. p. 104-112.
2. p. 153, note 1.
3. p. 201 et 202.
4. p. 201 et ss.
5. p. 236-241.
6. p. 247. — Naturellement, R. ne croit pas avoir épuisé ce sujet des dérivations de l'éléatisme. Il est à souhaiter que la recherche soit reprise et poussée plus avant, et qu'en particulier soient précisés les rapports de Platon et des Éléates.
7. Ettore BIGNONE. *I poeti filosofi della Grecia. Empedocle. Studio critico. Traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti.* Torino, Bocca, 1916 ; in-12 de XI-688 pp. avec index.

ouvrage ; mais ils recevront encore d'utiles suggestions de l'étude critique initiale où l'auteur, s'adressant à un public plus étendu, veut faire revivre en son milieu et en son temps cette étrange figure de philosophe et marquer l'originale signification de sa pensée.

L'alliance d'un mystique et d'un savant, tel est le fait psychologique que nous révèlent les deux poèmes d'Empédocle : le contraste que l'on accusait entre le poème physique et le poëme lustral, et que l'on attribuait à une conversion du rationalisme au mysticisme, règne dans l'œuvre toute entière et exprime la mentalité constante de l'aggrigentin. « Pythagoricien doublé d'un alcméonide », il s'efforce non seulement de saisir le caractère rationnel du monde et d'en observer les multiples formes, les manifestations de la vie tout spécialement, mais encore de découvrir sa destinée et de chercher une issue à l'éternel conflit que son âme y ressent [1].

Le naturalisme mystique d'Empédocle apparaît dès le début du poème physique, lorsque pour la première fois il énumère les éléments dont chacun reçoit un nom de divinité. Cette dénomination n'est pas une simple figure poétique. Pour Empédocle, les éléments, formes premières et irréductibles des qualités antithétiques naturelles, sont les principes divins et éternels d'un monde où sont transportées les oppositions de la conscience : par leur mutuel contact toutes choses souffrent et jouissent. En toute union et en toute dissolution disparaît une conscience individuelle, à laquelle se substitue une conscience nouvelle destinée elle-même à périr : dans le stade présent de l'univers, la vie des êtres est une lutte où chaque créature à son tour succombe. Les éléments sont des divinités déchues [2].

Cependant la durée éphémère des êtres et leur joie brève sont l'effet de l'harmonie qui est en eux. Cette harmonie n'est que le mélange des éléments opéré par l'Amour, qui établit le lien même d'harmonique proportion des substances. Or, pourquoi ce succès d'unité resterait-il limité ? Pourquoi cet effort d'adaptation croissant n'aboutirait-il pas à une conscience unique de l'être, terme pour l'univers du « cycle douloureux » ? Empédocle n'hésite pas à étendre au monde le rêve mystique des pythagoriciens. Dans l'infinité des temps, par un processus régulier, la conscience divine, d'abord éparse dans les éléments, se recueille dans l'unité du Sphéros : la paix divine, qui est l'aspiration de l'homme, libère le monde [3].

Mieux encore que la théorie des éléments, la théorie des deux substances-forces, plus féconde au point de vue scientifique, nous montre donc que le drame mystique du monde est comme le centre idéal de la pensée d'Empédocle. Cette conception de deux forces, à la fois étendues et conscientes, n'est pas sans équivoque, et Aristote en relevait déjà les inconséquences : mais cet illogisme même est la preuve qu'Empédocle cherche autre chose qu'une explication physique du monde : son histoire morale le préoccupe, il voudrait concilier mécanisme et finalité. La distinction de valeur qu'il établit entre les deux

1. *Op. cit.* Ch. II.
2. p. 179-185.
3. p. 185-197.

forces, la préférence qu'il accorde à la force de cohésion et d'harmonie (fr. 17, 21 et sq), le triomphe qu'il lui assure au moins momentané sur sa rivale, montrent bien cette intention : le mystique pythagoricien, soucieux de la victoire du bien, reprend immédiatement l'avantage sur le savant [1].

C'est en anthropologie et en physiologie, dans son essai d'explication par analogie de la respiration et de la circulation du sang, dans sa théorie des sensations, que se révèlent le mieux l'esprit d'observation du médecin sicilien et son ingéniosité de théoricien. Et pourtant là encore le rêve du mystique prolonge la vision du savant. La structure de l'organisme lui suffit pour rendre compte de la conscience et des sensations, il fait du sang l'organe principal de la pensée : mais la structure organique a une cause cachée, il y a en nous, comme dans le monde, un « démon » de l'harmonie, distinct des éléments sans être spirituel, à qui Empédocle attribue une survie : c'est ce que semble faire entendre le fragment 15 [2].

Dans son étude critique, comme dans son commentaire, B. est hanté par cette idée de l'influence mystique : peut-être pourrait-on le lui reprocher et souhaiter qu'il eût davantage songé à l'éléatisme qui est l'obsession de Reinhart. Peut-être aussi les rapprochements fréquents qu'établit B. entre Empédocle et les penseurs de la renaissance italienne paraîtront-ils forcés et assez peu éclairants. Mais ces réserves n'atteindraient pas l'essentiel de l'œuvre qui est excellent [3].

Socrate. — « Il n'y a pas de socratisme... Il n'y a pas de platonisme... » avait dit M. Eugène Dupréel, au dernier congrès de philosophie. Et les preuves de ces négations radicales devaient être développées en un ouvrage, aujourd'hui paru sous le titre : *La légende socratique et les sources de Platon* [4]. Le volume est imposant et fort joliment édité. Quant au contenu, l'auteur lui-même a bien voulu le juger dans sa conclusion : « A côté de quelques propositions que nous regardons comme à peu près évidentes, nous ne nous dissimulons pas le grand nombre d'hypothèses dont foisonnent les trois parties de ce livre et parmi lesquelles il en est d'assez aventurées. Il s'en faut qu'en les proposant à l'attention du lecteur, nous nous soyons flatté de les voir adoptées, ou renforcées par des probabilités nouvelles ; nous avons pensé seulement que par leur réunion elles montraient dans tout son jour l'hypothèse-mère dont elles procèdent toutes [5]. »

---

1. p. 197-207.

2. p. 246-272.

3. Le commentaire et les leçons proposées mériteraient une mention spéciale que ne permettent pas les limites de ce compte-rendu. Je noterai cependant les ingénieux parallèles tentés par B. (Append. IV, p. 613-623) entre le poème physique d'Empédocle et le *Timée* de Platon : p. e. entre 31 B (théorie du δεσμός) et fr. 96-98 ; l'analogie entre la Φιλότης d'Empédocle (fr. 17, 21 ; 134, 4 et sqq.) et l'âme cosmique de Platon (37 A) ; celle entre la description de la matière première avant la genèse du monde (52 D) et la doctrine exposée dans le fragment 26 *a* (p. 605-611).

4. Eugène Dupréel. *La légende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles, Éditions Sand, 1922 ; in-8 de 450 pp.

5. p. 397.

M. D. estime — c'est l'hypothèse dont il parle — que l'idée d'une révolution socratique dans la philosophie provient d'une erreur d'interprétation des sources qui a obscurci toute l'histoire de la philosophie grecque à partir du Ve siècle. On a cru pouvoir composer de Socrate un portrait authentique, soit en combinant harmonieusement les données de Platon, de Xénophon et d'Aristote, soit en accordant à l'un ou l'autre une confiance privilégiée. Or, Platon et Xénophon ne sont pas des historiens, ce sont des littérateurs qui usent de tous les droits de la fiction ; Aristote, qui serait plus soucieux de vérité, ne connaît Socrate que par les dialogues de Platon. C'est aux auteurs comiques du Ve siècle qu'un Platon emprunte le cadre et les personnages de ses dialogues, et à des écrits non attiques du même temps, particulièrement aux travaux des sophistes, leur contenu philosophique. Socrate ne serait ainsi qu'une figure littéraire : et dans les dialogues mêmes où l'on voit d'ordinaire l'expression la plus fidèle de sa doctrine, il « ne serait que le porte-parole, le compère sympathique et narquois, chargé de soutenir les opinions les plus avantageuses parmi celles qu'on trouvait défendues dans une littérature plus ancienne [1]. »

L'étude de Taylor sur les δισσοὶ λόγοι [2] a suggéré à M. D. un rapprochement entre les thèmes du *Protagoras* et les *Dialexeis*. Mais il ne discute pas la question de date de composition du dialogue, qui serait importante dans le cas, et loin de voir comme Taylor dans les Dialexeis « des traces incontestables de la pensée socratique », il préfère tout attribuer aux sophistes. L'inspiration et la manière de Protagoras se révéleraient, d'après lui, dans toute la première partie : les formules de début des trois premiers paragraphes rappellent en effet la proposition de Protagoras : il y a sur toutes choses deux discours opposés l'un à l'autre, mais ce parallèle autorise-t-il la conclusion de M. D. : « Il est difficile... de ne pas voir dans la première partie de notre écrit une reproduction partielle et affaiblie des *Antilogies* du grand sophiste [3]. » ?

L'analyse du *Ménon* et sa comparaison avec le *Protagoras* conduisent M. D. à des conclusions également risquées. L'art dialectique du *Protagoras*, avec les prétendues volte-face de Socrate, et l'argumentation du *Ménon* sont infiniment plus complexes que ne semble l'avoir compris l'auteur, et l'on ne saurait dire, par exemple, que la finale du *Ménon* marque un simple retour à la *première opinion* soutenue par Socrate dans le *Protagoras*. Le contexte est tout différent. Et c'est par une étrange simplification que M. D. peut affirmer que Platon, selon les prédilections du moment, ou plutôt selon les écrits dont il s'inspirait tour à tour, a défendu tantôt la thèse de la vertu-science tantôt celle de l'impossibilité de son enseignement. Ne faut-il pas s'étonner aussi de la tranquille assurance avec laquelle M. D., se fondant sur le discours de Socrate dans le *Banquet*, reconnaît une origine pythagoricienne à la distinction de la science et de l'opinion vraie dans le *Ménon* ? Enfin, pour prouver que la thèse du Ménon n'est qu'un retour

1. p. 30.
2. TAYLOR, *Varia Socratica, First Series*, p. 91-128.
3. *Op. cit.* p. 23.

à une opinion première de Platon, M. D. admet, et c'est un autre sujet de surprise, l'authenticité du petit dialogue *De la Vertu*, dont il fait l'une des premières œuvres du maître : les explications complémentaires de ce dialogue ne sont évidemment pas une preuve de son antériorité ni surtout de son authenticité [1].

Voici enfin une « hypothèse » dont la confirmation serait décisive contre la conception classique du socratisme : « *L'idée que la vertu est science a dû être la doctrine propre de Prodicus* [2]. » Or cette conjecture semble à M. D. recevoir une justification de certains passages du *Protagoras*. Il cite 339 C, 340 C et 340 E. M. D. croit voir là un Prodicus commentateur de Simonide et théoricien de la vertu. Mais l'interpellation ironique de Socrate ne s'adresse-t-elle pas d'abord à l'amateur de distinctions verbales et le sophiste fait-il ici autre figure que dans l'intermède précédent, 357 A B ?

La transition de l'hypothèse à la conclusion laisse là encore cette impression de surprise que l'auteur, du reste, avait eu la sagesse de prévoir.

Platon. — Paul NATORP vient de publier une seconde édition de son livre sur la doctrine platonicienne des idées [3]. Les recherches entreprises depuis la première édition, dit-il dans sa préface, l'ont amené à de nouvelles conceptions et sur des points essentiels : l'ouvrage devait subir une complète transformation. L'auteur nous promet pour plus tard un exposé nouveau de la philosophie platonicienne, mais toujours dans le sens de sa philosophie personnelle. Pour le moment, il s'est contenté de compléter son chapitre sur le *Sophiste* et d'indiquer, en un « supplément métacritique », quelques-unes des conclusions nouvelles auxquelles il vient d'aboutir.

En attendant la publication de la seconde partie de son *Platon*, Constantin RITTER a fait paraître, en ces dernières années, plusieurs études de détail sur la philosophie platonicienne. L'une des plus importantes est consacrée aux problèmes scientifiques chez Platon et précise sa position dans l'histoire des sciences [4]. Analyse des principaux concepts de la physique platonicienne, théorie des éléments et des cinq corps réguliers, théories astronomiques, contribution personnelle de Platon dans chacune des sciences naturelles (Botanique, Zoologie, Anatomie et Physiologie), ses découvertes en mathématiques : telle est la richesse d'aperçus que nous présente cette brève étude. Les sources utilisées par R. sont principalement le *Timée*, le *Phédon*, le *Théétète*, le *Philèbe* et les *Lois*. A noter quelques interprétations de R. : contre Susemihl et Zeller qui s'appuyent sur le témoignage d'Aristote, R.

1. p. 31-62.

2. p. 113-142.

3. Paul NATORP. *Platons Ideenlehre*. Zweite durchgesehene und um den metakritischen Anhang : *Logos — Psyche — Eros* vermehrte Ausgabe. Leipzig, Meiner, 1922 ; in-8 de VIII-571 pp.

4. Constantin RITTER. *Platons Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft*. (Sitz. - Berichte der Heidelberger Akademie der Wissensch., philos. - hist. - Klasse. Jahr, 1919, 19. Abhandlung) Heidelberg, Winter, 1919, in-8 de 119 pp.

admet que le principe matériel pour Platon est l'espace plein et non l'espace géométrique engendré par un point en mouvement : Platon s'oppose à Démocrite [1]. — En astronomie, Platon, selon R., aurait abandonné plus tard pour le système héliocentrique la conception géocentrique du *Phédon*. R. se base ici sur un passage des *Lois* à vrai dire assez obscur (808 E et sqq.) [2]. — Le Démiurge du *Timée* ne serait pour R. qu'une expression mythique, et il interprète en un sens panthéistique l'Univers de Platon : « Gott und Welt gehören für Platon zusammen [3] ». — « Die Welt lebt Gottes eigenes Leben [4]. » De là un rapprochement avec certains savants modernes, avec Fechner en particulier.

Ceux qui ont lu la traduction du *Banquet* de Mario MEUNIER [5] apprécieront dans sa nouvelle traduction du *Phèdre* [6] les mêmes mérites littéraires et son étonnante habileté à rendre en notre langue les grâces subtiles du style platonicien ; peut-être faut-il seulement regretter pour la pensée du maître le recours continu aux commentaires néoplatoniciens.

Aristote. — Eug. ROLFES est le traducteur allemand, toujours infatigable, de l'œuvre d'Aristote. Sa traduction récente des *Seconds Analytiques* est claire et correcte [7]. Les notes qui l'accompagnent renvoient fréquemment au commentaire de saint Thomas : sans prétention critique, elles ne veulent que faciliter aux débutants l'intelligence philosophique du texte.

M. Ch. LALO dont on connaît les belles études d'esthétique, a voulu lui aussi faire œuvre d'initiation dans sa brochure sur Aristote [8]. De cet exposé succinct, généralement exact, des différentes parties du système aristotélicien, je signalerai en particulier le chapitre sur l'art, où l'auteur a bien caractérisé l'esthétique d'Aristote, intellectualiste et positive à la fois.

Plotin. — Sur certains points de la philosophie religieuse de Plotin, il existe de très consciencieuses monographies ; mais l'on n'avait pas

---

1. p. 17 et ss. — p. 33 et ss.

2. p. 48 et ss.

3. p. 108, 2.

4. p. 110.

5. Mario MEUNIER. *Platon. Le Banquet ou de l'Amour.* Traduction intégrale et nouvelle suivie des *Commentaires de Plotin sur l'Amour*, 3e édition. Paris, Payot, 1922 ; in-12 de 237 pp. — En cette nouvelle édition, les notes ont été augmentées de toutes celles qu'ont pu inspirer à l'auteur les travaux de Brochard et de L. Robin.

6. ID. — *Platon. Phèdre ou de la Beauté des âmes.* Traduction intégrale et nouvelle suivie du *Traité de Plotin sur le Beau.* Paris, Payot, 1922 ; in-12 de 254 pp.

7. Eug. ROLFES. *Aristoteles Lehre vom Beweis (des Organon vierter Teil) oder Zweite Analytik.* Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Leipsig, Meiner, 1922 ; in-12 de XVIII-164 pp.

8. Charles LALO. *Aristote* (Collection : *Les Philosophes*). Paris, Mellottée, s. d. in-18 de 159 pp.

encore tenté un sérieux exposé d'ensemble : surtout, l'on n'avait pas montré, jusqu'ici, la cohérence interne de toute cette doctrine, son orientation générale et ses attaches avec l'ensemble du système. La thèse récente de M. René ARNOU : *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* [1] essaye de combler cette lacune. « En lisant, dit-il, les enthousiastes descriptions que Plotin fait de l'union à Dieu, terme bienheureux où tendent tous les efforts du sage et sa vie de renoncements ascétiques, j'ai été frappé de voir comment cette partie du système était liée aux autres, comment elle en sortait logiquement... Le cours de mes recherches pour justifier cette impression m'a conduit à étudier successivement les préliminaires de cet état, la purification qui le prépare, et puis les conditions ontologiques qui selon Plotin le rendent possible, ce qui dans la nature des âmes justifie leur désir de s'unir à la cause suprême [2]. »

La philosophie de Plotin étant commandée par une attitude d'âme à l'égard de la divinité, c'est l'âme du philosophe que l'on s'efforce de pénétrer tout d'abord: cette étude psychologique est le sujet du premier chapitre; le second examine la nature, l'objet, l'extension de ce « fils de l'âme » qu'est le Désir ; le troisième, le mot θεός et l'idée de Dieu. — Une fois éclaircies la notion de désir et la notion de Dieu, les chapitres suivants s'occupent du désir de Dieu, des conditions métaphysiques de son existence (ch. 4), des voies par lesquelles il tend à sa fin (ch. 5), enfin de son terme, l'union dans l'extase (ch. 6). Partout l'auteur essaye — et sa méthode est excellente — de fixer la pensée de Plotin en l'expliquant par elle-même, recourant à propos de chaque notion à des textes aussi nombreux que possible, replacés dans l'ensemble du système et interprétés les uns par les autres. Cette volonté de ressaisir à travers une juste perspective des textes l'âme du système est le principal mérite de ce travail.

Dans le chapitre quatrième, M. A. me semble avoir bien montré, contre Zeller et E. Caird, que Plotin a su concilier l'immanence en ses œuvres du Premier principe et sa transcendance : Dieu est en toutes choses ou mieux toutes choses sont en Dieu, parce que toutes choses viennent de lui et que toutes vont à lui. Mais il ne me paraît pas qu'on doive, comme le fait l'auteur, faire remonter jusqu'à Platon lui-même l'idée formelle de la *présence par action* (p. 176). Dans le *Phédon*, auquel renvoie M. A., Platon ne précise pas le mode de la παρουσία. Et, si je me permets cette remarque, c'est pour exprimer le regret que cette étude de Plotin ne dénote pas, dans l'ensemble, la connaissance directe de Platon, qui lui était indispensable.

En citant les textes, soit dans sa thèse elle-même, soit dans l'étude annexe sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades 3, M. A. n'a pas

---

1. René ARNOU. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin.* (Collection historique des grands philosophes). Paris, Alcan, s. d. in-8 de XIX-323 pp.

2. p. 2 et 3.

3. René ARNOU. Πρᾶξις *et* Θεωρία. *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin.* Paris, Alcan, 1921 ; in-8 de 87 pp. Le but de cette étude est de fixer la position des Ennéades sur la question de l'équivalence entre action et contemplation.

cru devoir suivre « l'ordre chronologique conservé par Porphyre ». « Cet ordre, dit-il dans l'Introduction, s'imposerait, il s'imposerait rigoureusement, si la pensée de Plotin avait varié pendant qu'il écrivait les Ennéades ; mais je crois qu'on ne prouvera jamais cela ; je le crois non pour des raisons a priori, — l'âge de Plotin quand il commença à écrire (50 ans) donne seulement une forte présomption qu'il avait alors tout son système en tête, — mais parce qu'en fait la doctrine est bien la même essentiellement dans tous les livres ; plusieurs sondages ont mis en moi cette conviction [1]. »

M. Fritz HEINEMANN, dans sa thèse sur Plotin [2], aboutit cependant, après un examen méthodique, à une solution toute différente de ce qu'il appelle *la question plotinienne*. Tout d'abord, selon H., l'ordre proposé par Porphyre n'est pas « l'ordre chronologique », il suffit, pour s'en convaincre, de prendre garde à d'assez nombreuses références soit à ce qui doit suivre soit à ce qui doit précéder dans le texte des Ennéades, qui ne concordent pas avec l'ordre de Porphyre [3]. De plus, il se trouve, dans l'œuvre attribuée à Plotin, des phrases, des chapitres et même des livres entiers, dont il faut rejeter l'authenticité et rapporter la rédaction à ses disciples [4]. Enfin, dans les écrits mêmes de Plotin, il croit discerner une évolution très nette de pensée. La méthode qu'il emploie à ce discernement consiste surtout dans la vérification des références et dans l'analyse des principaux concepts du système plotinien : l'Un, l'Intelligence, l'Ame, la Nature et la Matière. H. ne croit pas à l'efficacité de la stylistique dans le cas de Plotin. Tout en pensant invraisemblable une évolution linguistique dans une aussi brève activité littéraire, il admet que l'on puisse répartir en trois périodes l'évolution de la doctrine : du platonisme à l'alexandrinisme, pour aboutir finalement à une réaction antichrétienne et antignostique, la pensée de Plotin se serait développée dans cet ordre de sympathies et d'oppositions [5]. Peut-être H. a-t-il parfois simplifié la pensée de Plotin pour l'adapter à son hypothèse : du reste, il ne dissimule pas lui-même la très grande part de conjecture qui demeure en ses conclusions.

---

1. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 8.

2. Fritz HEINEMANN. *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System.* Leipzig, Meiner, 1921 ; in-8 de XIII-318 pp.

3. p. 15-18. H. donne comme exemples : III, 6, 4 qui suppose avant soi IV, 4, 19-29 ; ; IV, 3, 25, qui cite IV, 4 et IV, 6 ; la recherche annoncée VI, 1, 4, et VI, 2, 13, est celle de VI, 6, qui, dans l'ordre de Porphyre, appartient au passé.

4. p. 19-114. A Porphyre lui-même nous devrions non seulement des résumés de livres ou des conclusions, comme III, 7, 13 E ou II, 2, 3, mais peut-être des livres tels que I, 9 et IV 1. D'Amélius, vraisemblablement, serait la rédaction du livre V, 7 et peut-être celle de II, 6, II, 2, 1-2 et de la discussion I, 8. D'un médecin, peut-être d'Eustochius, proviendraient VI, 3, 27, I, 8, 8 et II, 8.

5. p. 115-239. Voici l'ordre de composition proposé par H. : 1re période : IV 7, IV 2, I 2, I 6, I 3, V 9, VI 9, V I, V 4, V 2, IV 8, IV 9, III 4, III 1, II 4 ; 2e période : VI 4-5, V 6, II 5, VI 1-3, V 5, VI 6, III 7, VI 7, II 9, IV 6, IV 3-5, III 6, II 1, II 7, III 8, V 8, VI 8, I 5, I 4, V 3 ; 3e période : III 2-3, III 5, II 3, I 1, I 8, I 7.

En terminant, je dois signaler deux traductions récentes : l'une, allemande, des *Vies* de Diogène Laërce, avec introduction et notes, a été donnée à la *Philosophische Bibliothek* par Otto APELT [1]. L'autre, française, des œuvres complètes d'Archimède, est due à M. Paul VER EECKE [2] : cette dernière permet au lecteur français l'accès des ouvrages d'Archimède les plus récemment découverts ; s'appliquant à rendre avec une fidélité scrupuleuse le texte grec, elle constitue, avec les notes philologiques et le commentaire qui l'accompagnent, une des plus remarquables contributions à l'histoire des sciences mathématiques.

Le Saulchoir. J. D. MARGUERITE, O. P.

III. — MOYEN AGE

1. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

La faveur que trouvent de plus en plus les études d'histoire doctrinale du moyen âge se manifeste en particulier par la publication d'ouvrages généraux et la réimpréssion de travaux déjà anciens. Parmi ces réimpressions nous avons à signaler le livre de R. L. POOLE, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* 3. La première édition date de 1884. L'auteur nous avertit dans sa préface que son livre reste en 1920 ce qu'il était en 1884. C'est vrai pour ce qui concerne les sujets traités et le point de vue sous lequel ils sont abordés. R. Poole, comme on le sait, a voulu attirer l'attention sur les différentes manifestations d'indépendance qui se font jour au moyen âge, non seulement dans le domaine purement philosophique, mais dans les sphères où la philosophie touche à la religion, la raison à la superstition. Au fond, si nous avons bien saisi l'idée directrice de cet ouvrage, l'auteur a voulu retracer l'histoire des dilemnes qui apparaissent dans la vie intellectuelle du m. a. Son investigation porte sur Claude de Turin, Agobard de Lyon, Scot Érigène, les Écoles de Chartres, Pierre Abélard, Gilbert de la Porée et Jean de Salisbury. Trois monographies de doctrine : le développement de la conception hierarchique de l'État, l'opposition aux revendications temporelles de la Papauté, l'idée de Wicleff sur le gouvernement, terminent cet ouvrage. On ne peut faire grief à l'auteur de n'avoir donné aucune place dans ses portraits à des personnalités comme Pierre Lombard, Robert Grossetête,

---

1. Otto APELT. *Diogenes Laërtius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen.* Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig, Meiner, 1921 ; 2 vol. in-12 de XXVIII-341 et IV-327 pp.

2. Paul VER EECKE. *Les œuvres complètes d'Archimède* traduites du grec en français avec une introduction et des notes. Paris, Desclée, 1921 ; in-8 de LIX-553 pp.

3. R. L. POOLE, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning,* London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1920, in-12, IX-327 pp.

Albert le Grand : R. Poole ne veut pas faire une histoire générale du m. a. : toutefois une étude sur Albert le Grand et la philosophie, sur Robert Grossetête et le mouvement scientifique d'Oxford rentrait bien dans le cadre de son travail. Dans sa monographie sur la conception de l'État, je remarquerai que l'auteur — qui utilise bien les commentaires de saint Thomas sur les Politiques — ne mentionne même pas ceux d'Albert le Grand. Peut-être aurait-il pu signaler aussi, brièvement, les idées nouvelles qu'apporta en ces matières, la traduction des Politiques d'Aristote par Guillaume de Moerbeke, en 1260. Avant cette époque il n'y a pas eu, écrit justement M. De Wulf [1], de doctrine politique proprement dite. Si donc les sujets et les tendances de cet ouvrage restent essentiellement les mêmes en 1920 qu'en 1884, il faut toutefois remarquer que l'auteur a pourvu ce nouvel exposé d'abondantes notes historiques, recueillies dans les travaux d'avant-guerre et qui en réalité rajeunissent et enrichissent cet écrit. (Cf. par ex. ch. IV, V.)

En appendice de ce livre, on trouvera des scholions intéressants parmi lesquels nous signalerons une note sur l'origine du prétendu voyage de Scot Érigène en Grèce (pp. 271-273), sur les précurseurs du nominalisme (pp. 291-293), sur les maîtres d'Abélard (pp. 314-317).

Si la réimpression de cet ouvrage de R. Poole peut réellement encore rendre service, on ne saisit pas bien, par contre, l'idée qui a poussé à reproduire par procédé anastatique le livre de W. J. Townsend : *The Great Schoolmen of the Middle Ages* [2]. Ce travail parut pour la première fois à Londres en 1881, à la librairie Hodder et Stoughton [3]. A cette époque, il put avoir son utilité ; aujourd'hui, après les travaux de Denifle, Mandonnet, Grabmann, l'ouvrage est considérablement vieilli ; il n'a plus que la valeur d'un souvenir. En composant son travail, l'auteur semble avoir été littéralement hanté par l'idée de retrouver chez les penseurs médiévaux des prédécesseurs du protestantisme. Non seulement Scot Érigène (p. 57), Abélard (pp. 104-119), Gerson (p. 309), mais même Alexandre de Halès (p. 183) et saint Thomas (p. 219) sont des précurseurs de Luther. Ce point de vue est à reviser au même titre que l'information.

M. De Wulf [4] a réuni en volume, sous ce titre : *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, des conférences données à l'Université de Princeton, sur les rapports de la philosophie avec les autres mani-

1. Cf. *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*. Princeton, 1922, p. 220.

2. W. J. Townsend, *The Great Schoolmen of the Middle Ages*. New-York, G. E. Stechert, 1920, in-12, 361 pp.

3. Cet ouvrage n'est mentionné ni dans Ulysse Chevalier, *Répertoire des Sources historiques du Moyen-Age*, ni dans Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ni dans Grabmann etc... Nous ne l'avons trouvé mentionné que dans Perrier, *Revival of Scholastic Philosophy*, New-York, 1909, p. 329.

4. De Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*. Princeton University Press, 1922 ; in-12, 313 pp. — Nous regrettons bien de n'avoir pas reçu l'ouvrage suivant du même auteur : *Mediæval Philosophy, illustrated from the System of Thomas d'Aquinas*, Harvard University Press, 1922.

festations de la civilisation au m. a. Après quelques aperçus sur le XIIe siècle qui voit se développer en France et en Angleterre le particularisme féodal, l'auteur étudie l'influence de cet individualisme social sur le mouvement intellectuel : les écoles locales vont se fonder ; la philosophie se constitue en science autonome en se séparant des arts libéraux. En harmonie avec le système féodal, Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre le Vénérable, Jean de Salisbury mettent en relief la valeur personnelle de l'individu (ch. III). Au XIIIe siècle, avec les universités de Paris et d'Oxford, la fondation des Ordres mendiants, l'introduction d'Aristote, un grand courant intellectuel va naître : la scolastique ; une de ses tendances caractéristiques est le besoin de synthétiser et d'unifier. Ces tendances vont agir dans les autres domaines de la civilisation : en politique, on rêve à cette époque de fonder la « société humaine » ; en art et en littérature, la propriété personnelle disparaît, on travaille à une grande œuvre commune. Le besoin d'ordre universel, l'optimisme, l'impersonnalité, l'esprit religieux de la scolastique influent sur toutes les autres manifestations de la vie sociale (ch. IV-VII). L'intellectualisme, qui place toute la valeur de la vie psychologique dans l'acte de connaissance — autre caractère de la scolastique — se reflète en psychologie, en logique, en métaphysique, en esthétique (ch. VIII). Les derniers chapitres de l'ouvrage de M. De Wulf (ch. IX-XII) sont consacrés à l'examen de quelques doctrines métaphysiques : la conception pluraliste du monde, l'individualisme social, le progrès humain. Dans ses études antérieures, M. De Wulf est historien ; dans cet ouvrage, il est conférencier et c'est une vue d'ensemble du m. a. qu'il nous offre, mais qu'on sent appuyée sur des analyses précédentes. Et c'est pourquoi cet aperçu général est plein de suggestions intéressantes et réellement fondées ; mais parce que conférencier, l'auteur s'est vu dans la nécessité de donner à ces suggestions une apparence de rigueur et de systématisation qu'il eût sans aucun doute évitée, s'il eût écrit en historien. Par exemple, l'influence réciproque des idées et des faits, très réelle sans aucun doute, est-elle dans le concret aussi étroite que le veut M. De Wulf ? M. Carlyle, dans son histoire des théories politiques médiévales regarde ces relations entre les faits et les conceptions même politiques comme accidentelles [1]. L'auteur ne pouvait non plus entrer dans les divergences profondes qui se manifestent à l'intérieur même de la « scolastique » qu'il présente comme unifiée. La scolastique est une abstraction. En réalité il n'y a que des penseurs dont les différences d'idées et de point de vue sont aussi fortement accusées que les ressemblances. A côté des doctrines intellectualistes, pour ne prendre qu'un exemple, il y a aussi les doctrines volontaristes. M. De Wulf a été amené encore à traiter de la conception de l'État au moyen âge et il émet ce principe, qui serait celui de « la scolastique » : l'État existe pour le bien *du* citoyen ou inversement, ce n'est pas *le* citoyen qui est pour le bien de l'État. (p. 222-223). En fait, la doctrine de saint Thomas, puisqu'il s'agit

1. R. W. et A. J. CARLYLE, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, vol. IV, London, W. Blackwood, 1922, p. VII.

de celle-ci, comporte peut-être un peu plus de nuances. Dans la philosophie sociale de saint Thomas, ce qui est premier c'est le bien commun ; idéalement ce bien commun doit coïncider avec le bien des individus ; mais dans le concret, il pourra y avoir lutte : dans ce cas l'individu devra sacrifier son bien particulier, ou ce qu'il croit tel, au bien de l'ensemble. On voit qu'il y a là des rapports mutuels très complexes. Je me contente de renvoyer à la IIa IIæ, q. 64, a. 2 : *utrum sit licitum occidere peccatorem*. Dans des conférences, il faut reconnaître qu'il est malaisé d'exposer des nuances d'idées ; le public préfère la simplification systématique à la complexité des faits, et il est bien difficile, comme dit Sainte-Beuve, de lui exposer par des aspects précis la marche générale des idées.

M. Gilson a publié dans la collection Payot, deux petits volumes sur *La Philosophie au Moyen Age*[1]. Le premier : de Scot Érigène à saint Bonaventure, étudie la période qui va de la Renaissance carolingienne à l'augustinisme de saint Bonaventure et des franciscains du XIIIe siècle ; le second traite principalement de l'école d'Albert le Grand et de saint Thomas, de Duns Scot et de Guillaume d'Occam. Dans ces deux volumes d'une richesse et d'une précision remarquables, on ne trouvera pas une histoire complète de la philosophie, mais une esquisse du *mouvement* philosophique du IXe au XIVe siècle. Les philosophes dont le rôle s'est borné principalement à exposer ou à défendre les doctrines antérieures, n'ont pas trouvé place dans cet ouvrage. Durand de Saint-Pourçain, un dissident du thomisme, est étudié à cause de sa dissidence même ; mais Thomas de Sutton, Jean de Naples, Hervé de Nédellec, Pierre de la Palude, etc... ne sont même pas mentionnés. Plus d'un regretteront cette lacune. M. Gilson a préféré concentrer son attention sur les personnalités dont les spéculations philosophiques représentent comme autant d'étapes successives dans les mouvements de pensée du m. a. Mais dans ces personnalités, ce n'est pas tout le système philosophique dans ses différentes ramifications que l'auteur se propose de passer en revue. Sous-jacent à tous les systèmes, il y a un problème dont le m. a., plus ou moins consciemment a cherché la solution du IXe au XIIIe siècle : c'est le problème des rapports entre la raison et la foi. Comme dans ses différents ouvrages, ce sont les différentes étapes de l'émancipation de la raison au m. a. que l'auteur nous expose. Aussi tout est vivant dans ces volumes. Dans la première période — du IXe au XIIe — nous voyons les esprits prendre de plus en plus conscience du problème profond concernant l'attitude de la raison vis-à-vis du dogme et de la foi ; mais le point d'équilibre n'est pas encore trouvé. C'est à Albert le Grand et à saint Thomas qu'appartient l'honneur d'avoir distingué avec netteté les domaines respectifs de la raison et de la foi. Ce moment peut être considéré comme décisif non seulement dans l'histoire de la pensée médiévale, mais encore dans l'histoire de la pensée humaine. L'averroïsme qui apparaît à première vue plus dégagé du dogme, ne constitue

1. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Collection Payot, 1922, 2 vol. in-16, 160 pp. chacun.

pas en réalité un progrès pour l'émancipation de la raison ; asservi à la lettre d'Aristote, on peut le considérer plutôt comme un recul. Pour trouver du nouveau, il faut arriver à Duns Scot [1]. Destructeurs quand on les envisage du point de vue de la philosophie thomiste, Scot et Occam sont au regard de l'historien, comme les précurseurs des philosophies nouvelles dont ils expliquent l'apparition. Ce nouveau travail de M. Gilson, dans lequel on retrouve l'originalité, la clarté et précision des ouvrages précédents, aidera lui aussi à restituer à la philosophie du m. a., sa véritable place dans l'histoire de la pensée [2].

En terminant l'examen de ces ouvrages généraux, signalons un petit volume de GRABMANN, *Die Philosophie des Mittelalters*, donné à la collection Göschen [3]. L'auteur y a condensé le résultat de longues années de recherche. La première partie : la philosophie des Pères, caractères généraux et développement de la philosophie scolastique (pp. 5-67), résume le premier volume de l'Histoire de la méthode scolastique du même auteur ; la seconde partie, consacrée à saint Thomas et à l'ancienne école thomiste, est un extrait de son ouvrage sur saint Thomas dont la Revue s'est occupée à deux reprises.

2. — MONOGRAPHIES

Sous le nom de monographies nous groupons ici un certain nombre de travaux dont l'objet — sans se limiter, à strictement parler, à une doctrine ou à un individu — est cependant beaucoup plus déterminé que les ouvrages analysés précédemment. La plus ancienne de ces monographies est celle de Constantin MICHALSKI, C. M., *Les Courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle* [4]. Professeur

1. Nous venons de recevoir l'ouvrage de B. LANDRY, sur *Duns Scot*, Alcan, 1922, in-8, XI-360 pp. (Collection des Grands Philosophes) Ne pouvant, faute de temps, en donner la recension dans ce numéro de la Revue, nous en parlerons dans notre prochain bulletin.

2. Comme symptôme de revirement — accepté ou subi — en faveur du m. a., on peut signaler ce sentiment de trouble à peine voilé, des recenseurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. A propos des *Études de philosophie médiévale* de Gilson, le recenseur écrit : « Les conséquences qui résulteraient de cette thèse et que l'auteur n'a pas développées lui-même, sont assez curieuses. Car il semblerait que, d'une part, notre conception d'une histoire de la philosophie moderne commençant au XVIIe siècle doive être tôt ou tard abandonnée, et que, d'autre part, saint Thomas lui-même soit, dans une large mesure, responsable de cette philosophie moderne que les thomistes ne cessent d'anathématiser. Il serait donc plus que ne le supposent ses adversaires et moins que ne le croient ses partisans. De toute façon c'est l'interprétation générale de l'histoire de la philosophie moderne qui se trouve ici en jeu ; les efforts combinés des historiens de la pensée médiévale et, sans doute aussi, de l'auteur lui-même, pourront seuls donner une réponse définitive à cette importante question » (*Rev. Mét. et Mor.* avril-juin 1922, suppl. p. 4.)

3. M. GRABMANN, *Die Philosophie des Mittelalters*, (*Sammlung Göschen, Geschichte der Philosophie*, B. III), Berlin, Walter de Gruyter, 1921, in-16, 122 pp. Nous signalons aussi l'ouvrage de J. Verweyen, *Philosophie des Mittelalters*, Berlin, 1921, que nous n'avons pas reçu.

4. C. MICHALSKI, C. M. *Les Courants Philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle* (Extrait du *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*. Classe d'Histoire et de Philosophie. Année 1920). Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1921, in-8, 32 pp.

à l'Université de Cracovie, M. M. est l'auteur d'une thèse non encore publiée sur Buridan ; il achève actuellement une histoire du scepticisme au XIVe s. L'opuscule que nous signalons, divisé en huit sections, est comme le résumé et le schéma de ces travaux. Il mérite de retenir notre attention. Dans la première section, l'auteur étudie certains courants de la fin du XIIIe siècle dont l'influence se fera fortement sentir dans la période suivante. Les doctrines de Richard de Mediavilla sur la distinction entre le concept psychologique et logique, le principe d'individuation, l'identité de l'âme et de ses puissances, seront reprises par tous les antiréalistes du XIVe siècle. Mediavilla est un précurseur. Duns Scot, et Pierre d'Espagne par l'importance qu'il accorde à la probabilité, les luttes entre les diverses écoles furent les causes du puissant courant critique dont l'action dissolvante se fit alors sentir dans la synthèse scolastique. C'est à Oxford que ce mouvement destructeur va prendre toute son ampleur, principalement avec Occam. Après quelques rectifications bibliographiques[1], l'auteur expose les doctrines du *Venerabilis Inceptor*. L'esprit sceptique qu'il porte en métaphysique et en théodicée[2], l'interprétation de la *suppositio simplex* qu'il considère non plus comme substitut d'une réalité objective, mais du seul concept, la négation du caractère analytique du principe de causalité, sa doctrine du volontarisme sont autant de facteurs destructeurs de l'ancien édifice intellectuel. Parmi ses disciples, Occam comptera à Oxford, Adam Wodham, Robert Holcott, Thomas Bradwardine (II). M. Michalski en signale deux autres, inconnus jusqu'ici : Thomas Buckhingham et Robert Halifax qui s'occupèrent surtout du problème de la liberté (III). Dans l'histoire du nominalisme parisien l'auteur distingue deux périodes. La première est caractérisée par un nominalisme autonome, avec Jean de Pouilli, Hervé de Nédellec, Durand de Saint-Pourçain et Pierre d'Auriol (IV). La seconde se développe sous l'influence d'Oxford. Nicolas d'Autrecourt et Jean de Mirecourt en sont les deux principaux représentants (V). Mais une certaine réaction va se produire contre l'occamisme. Si Buridan a le scepticisme d'Occam, il se sépare cependant de ce dernier dans l'interprétation de la *suppositio* et dans sa doctrine du principe de causalité.

Dans une dernière section, l'auteur étudie le mouvement philosophique au XVe siècle. Dans la première moitié du siècle c'est l'influence des terministes parisiens, surtout celle de Buridan et de Marsile d'Inghem qui apparaît à Cracovie en pleine force ; dans la seconde moitié, la prépondérance passe au courant thomiste de l'école de Cologne. (p. 30).

Cet opuscule auquel nous ne reprocherons que d'être d'une richesse

1. Le texte de l'*Expositio aurea* est vraiment authentique. La *Somme logique* est postérieure à cette *Expositio*, aux *Summulæ in libros Physicorum*, et aux *Commentaires sur les Sentences*. Les *Quæstiones* écrites sur tous les livres de Pierre Lombard datent de la période d'Oxford (p. 7.)

2. M. M. montre que ce scepticisme est basé sur ce principe que Dieu peut produire en nous par action immédiate tout ce qu'il produit habituellement par l'intermédiaire du créé. Il peut donc produire en notre esprit une connaissance intuitive sans que l'objet de cette connaissance soit réellement présent à nos sens : dans ce cas l'homme est le jouet d'une illusion (p. 9).

trop dense, nous fait vivement souhaiter l'apparition de l'important travail de l'auteur. Il nous exposera plus en détail l'histoire des courants philosophiques au XIVe siècle dont il vient de nous présenter une très belle synthèse.

Dans le volume de Mélanges[1] offert à M. A. Ehrhard à l'occasion de ses soixante ans, M. GRABMANN a donné une étude sur les versions latines du Pseudo-Denis au m. a. Dans ce court travail, l'auteur s'est proposé de donner un aperçu sur les résultats définitivement acquis en cette matière, mais aussi d'apporter quelques nouveaux matériaux et de publier certains textes inédits. Pour ce qui regarde la version d'Hilduin, M. G. résume les conclusions de De Ghellinck. L'auteur passe aussi très rapidement sur la version de Scot Érigène (182-184) ; la traduction de Sarrazin le retient davantage. Après quelques considérations générales sur la méthode employée par Jean Sarrazin, il publie le prologue de ce traducteur, à la version des *Noms divins : Memor Hospicii*, celui de la *Theologie Mystique : Ante mysticam theologiam.* — Mais Sarrazin n'est pas seulement traducteur. Il a commenté aussi la *Hiérarchie Céleste*, dans une œuvre qui débute par ces mots : *Inter Scriptores*. Après quelques lignes sur Thomas Gallus, M. Grabmann résume les résultats acquis sur la version de Robert Grossetête dont il reproduit la préface de son commentaire des *Noms divins*. L'étude se termine par un bref aperçu sur la traduction du Camaldule Ambroise Traversari.

Sans aucun doute, l'auteur a rendu service à ceux qui ne connaissent pas la question, en leur offrant une vue d'ensemble très succincte sur les versions de Denis au m. a., mais il s'est glissé dans cet exposé un certain nombre d'inexactitudes et d'imprécisions que je me permettrai de signaler. Ainsi dans une note étendue de la p. 183, M. Grabmann parle des commentaires dionysiens de Scot Érigène. Il remarque à juste titre que le commentaire de la *Th. Mystique*, imprimé dans Migne, P. L. 122, col. 267-284, est fondé sur la version de Sarrazin et que par conséquent, il ne peut être authentique. Cette conclusion est juste ; mais M. G. semble ignorer qu'en 1898, M. Brilliantoff, dans un ouvrage sur les sources philosophiques et théologiques de Scot Érigène, avait déjà résolu la question et qu'en 1904, la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, pp. 127-128, en entretint ses lecteurs, par la plume de M. Dräseke. M. G. dit encore au même endroit que le fragment de commentaire de la *H. Ecclésiastique*[2], est peut-être authentique. Ce qui est sûr, c'est que Scot Érigène n'a jamais commenté la *Hiérarchie Ecclésiastique*. En second lieu, ces fragments en question représentent une brève compilation d'un extrait de la lettre *Gloriosissimo*, de Scot

1. M. GRABMANN. *Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur, Festgabe Albert Ehrhard* (14 mars 1922), Bonn, 1922, p. 180-199.

2. « Echt is vielleicht das Migne P. L. 122, 266-268 stehende Fragment der Erklärung zur Hierarchia *cælestis.* » (p. 183, n. 1). Il est évident qu'au lieu de Hierarchia *cælestis*, il faut lire, H. *ecclesiastica*.

à Charles le Chauve, et d'un passage des *Areopagitica* d'Hilduin [1].

Sur la biographie de Sarrazin nous savons, à la vérité, bien peu de choses ; mais nous avons cependant quelques lettres entre Jean de Salisbury et Maître Raymond de Poitiers, où il est question du traducteur de Denis. D'après ces documents, on se rend compte en particulier que Sarrazin n'était pas à proprement parler en Angleterre, comme le dit l'auteur (p. 185), mais en Gaule sur territoire anglais. De plus, M. G. n'ignore pas, je pense, que les préfaces des *N. D.* et de la *Th. Mystique* qu'il publie d'après des mss. de Munich sont déjà publiées, la première dans l'édition de Denis, Strasbourg, 1502-1503, fol. 179r et la seconde dans les œuvres de Denis le Chartreux. Quant au commentaire de la *H. C.* de Sarrazin, il est contenu dans les deux manuscrits cités, mais encore dans dix autres.

Ces quelques inexactitudes que nous nous sommes permis de relever et auxquelles on pourrait ajouter d'autres de peu d'importance, n'empêchent pas cependant que ce travail ait une grande utilité et une réelle valeur [2].

Le même auteur a réuni en brochure deux articles parus dans le *Philosophisches Iahrbuch* 3, sous ce titre : *Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik* 4. Dans le haut moyen âge, du VIIIe au XIIe siècle, on s'en tient à l'enseignement pur et simple de la grammaire 5; Donat et Priscien font la matière de cet enseignement. C'est au XIIe siècle que la spéculation va s'infiltrer dans l'art de s'exprimer. A Bologne, les relations qu'on établit entre la jurisprudence et l'*Ars dictandi* sont sensibles. A Paris, la spéculation grammaticale se manifeste d'abord chez les philosophes : Abélard, Jean de Salisbury, Guillaume de Conches et chez certains grammairiens, surtout chez Pierre Hélie dont l'influence

---

1. Pour plus de détails, nous renvoyons à l'article de DRÄSEKE dans la *Zeitsschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904, p. 127-128.

2. Notons ici que dans une étude sur l'histoire du mot « supernaturalis » *Zeitsch. f. katholische Theologie*, III, 1922, pp. 337-361. A. DENEFFE a donné, lui aussi, un très bref aperçu sur les versions de Denis au m. a. (p. 341-343). On n'y trouve aucun document ou aperçu nouveau.

3. XXXV B. 2 H. 1922, p. 121-135 ; 3 H. p. 198-214.

4. M. GRABMANN. *Die Entwickelung der mittelalterlichen Sprachlogik. (Tractatus de modis significandi,)* Fulda, Actiendruckerei, 1922, in-8, 33 pp.

5. Pour une étude plus détaillée, il y aurait lieu de tenir compte des éléments de dialectique contenus dans les glossaires de cette époque. Le *Corpus Glossariorum Latinorum*, de Goetz et Gundermann, Lipsiæ, Teubner, 1888, fournirait un certain nombre de matériaux. De plus l'activité traductrice n'a pas été sans influence sur le mouvement qui aboutira, au XII-XVe siècle à la conception de la grammaire spéculative. Avant de faire la logique et la métaphysique du langage, comme P. Kildwarby et Bacon qui n'envisagent dans la grammaire que les éléments communs et universels (Cf. G. Wallerand. *Les œuvres de Siger de Courtrai* dans la *Collection des Philosophes Belges*, t. VIII, 1913, p. 44-45), on avait pris conscience des divergences qui existent entre les langues. Le petit écrit de Macrobe, *De Verborum utriusque linguæ differentiis vel societatibus* (Cf. Keil, *Grammatici Latini*, Lipsiæ, Teubner, 1868, vol. V, pp. 594), qui circulait parmi les Scots hellénistes du IXe siècle, en même temps que le contact direct avec les auteurs grecs, avaient aidé les écrivains du haut moyen âge à prendre conscience de ces différences. L'explication de ces règles particulières au grec et au latin introduit déjà, dans une certaine mesure, un élément de spéculation dans la grammaire.

sera considérable. A tendance humaniste dans les écoles de Chartres puis d'Orléans où la lecture des classiques anciens est en honneur, la grammaire spéculative deviendra vite à Paris, sous l'influence d'Aristote, une dialectique qui va s'exprimer dans les *Tractatus de modis significandi*. Le plus célèbre de ces traités est celui attribué à Duns Scot et que M. G. restitue à Thomas d'Erfurt. Ce mouvement de dialectique grammaticale ne se développe pas en dehors des autres branches du savoir ; on en saisit la répercussion surtout dans certaines parties des Sommes Théologiques. Ce simple aperçu que nous donnons suffit à montrer, croyons-nous, la richesse de matériaux accumulés dans cette intéressante brochure.

Le Saulchoir. G. Théry, O. P.

3. — PHILOSOPHIE ARABE

Nul n'ignore l'importance de la philosophie arabe considérée en elle-même et l'influence qu'elle a exercée sur le développement de la scolastique médiévale. Mais, jusqu'à ces dernières années, elle n'a été étudiée que de façon incomplète et fragmentaire, à travers des traductions, dont il manque encore des éditions critiques. Actuellement, on semble se préoccuper de remonter aux sources, de les rechercher et de les utiliser.

Bibliographie, Éditions et Traductions. — Les notes que le R. P. Bouyges, S. J. publie, de temps à autre, dans les *Mélanges de la Faculté Orientale* de Beyrouth, aideront dans ce travail [1]. Il mentionne la publication faite au Caire, en 1913, du célère Maqâsid al-Falâsifat (*Tendances des Philosophes*) d'Algazel. Cette édition n'est pas une « édition critique », au sens strict, elle néglige trop d'éléments importants, traductions anciennes et manuscrits. Néanmoins elle est faite avec soin.

« Algazel écrivit le *Maqâsid* en vue de son *Tahâfot*, dans lequel il se proposait de réfuter les *Philosophes*. Il est impossible, dit-il très bien dans sa préface, de se rendre compte du vice des systèmes avant d'avoir compris ce qu'ils disent et où ils vont. Donc, avant de réfuter les *Philosophes*, il exposera leurs idées dans un livre spécial : c'est le *Maqâsid*. Ceci expliquera pourquoi on trouvera simplement dans le *Maqâsid* les théories des *Philosophes*, non celles d'Algazel.

» Or, le Prologue manque dans l'édition latine imprimée, ainsi que l'avait déjà remarqué le savant Munk, après avoir consulté des versions hébraïques. Aussi des historiens comme Ritter, se méprenant sur le sens de l'ouvrage, ont-ils attribué à Algazel les thèses que celui-ci réfutera dans le *Tahâfot*. Les scolastiques firent la même chose ; probablemant aussi parce qu'ils ne connaissaient pas le Prologue, celui-ci étant absent de la plupart des manuscrits, dit Munk. »

1. P. M. Bouyges, S. J. *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen-Age. (Mélanges de la Faculté orientale. Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie)*. Tome VII, pp. 397-406. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1921. In-8°, 10 pp.

Dans le célèbre Catalogue des *Erreurs des Philosophes*, attribué par le P. Mandonnet à un Dominicain du XIIIe siècle, la liste des erreurs d'Algazel comprend seize numéros. Le P. Bouyges les a retrouvées toutes dans le Maqâsid. Il en résulte qu'on ne peut les mettre toutes au compte personnel d'Algazel, celui-ci se contentant dans cet ouvrage, comme il a été dit, de rapporter les opinions des *Philosophes* qu'il compte réfuter ailleurs.

La note II est consacrée à la traduction du Tahâfot d'Averroès par M. Horten [1]. On sait que cet ouvrage d'Averroès est une critique du travail d'Algazel qui porte le même titre. La traduction a été faite sur l'arabe, mais le texte n'a pas été rendu intégralement. En revanche, on y trouve beaucoup d'explications, mises entre parenthèses et intercalées dans le texte qu'elles surchargent, sans toujours apporter de la clarté. Le R. P. Bouyges a relevé aussi quelques confusions et regrette que la traduction des termes philosophiques manque parfois de précision.

M. Horten avait précédemment (1912) traduit l'*Epitome de Métaphysique* d'Averroès, d'après l'édition du Caire [2]. Or un savant espagnol M. Carlos Quirós Rodríguez, vient de publier une traduction espagnole du même ouvrage et aussi le texte arabe, d'après un manuscrit de Madrid [3]. Mais M. Quirós, ignorant le travail de son devancier, n'a pas profité de ce qu'il y avait à prendre chez lui, il demeure donc encore utile à consulter.

A noter que l'authenticité de cet ouvrage d'Averroès est discutée ; M. Horten la défend, mais le P. Bouyges juge que, même après son plaidoyer, le doute subsiste encore.

Les spécialistes apprécieront grandement l'*Inventaire des textes arabes d'Averroès* [4] que publie le P. Bouyges (Note V). Il suppose d'immenses recherches dans les ouvrages imprimés, les catalogues et les bibliothèques et comprend 84 numéros, distribués d'après les diverses catégories des œuvres d'Averroès : 1. Commentaires aux traités d'Aristote (et de Platon), 2. Ouvrages de philosophie et de théologie, 3. Ouvrages de mathématiques, 4. Ouvrages de médecine, 5. Ouvrages de droit. Des tables facilitent l'usage de ce travail.

Monographies. — M. A. Périer a consacré ses thèses de doctorat à un philosophe arabe du Xe siècle, chrétien de religion, Yahyâ Ben

---

1. *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift : Die Wiederlegung des Gazali, aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert*, von M. Horten. Bonn, Marcus und Weber, 1913. In-8°, xvi-355 pp.

2. *Die Metaphysik des Averroes* (†1198) *nach dem Arabischen übersetzt und erläutert*, von M. Horten. *(Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, hrsg. von B. Erdmann, XXXV). Halle, M. Niemeyer, 1912. In-8°, xiv-238 pp.

3. Averroes, *Compendio de Metafisica*, Texto arabe con Traducción y Notas de Carlos Quirós Rodríguez. (Real Academia de Ciencias Morales y Politicas). Madrid, 1919. In-16, xl-358 pp.

4. P. M. Bouyges, S. J., *Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au Moyen-Age.* — V. *Inventaire des textes arabes d'Averroès. (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie)*. Tome VIII, fasc. 1). Beyrouth, Imprimerie catholique, 1922. In-8°, 54 pp.

'Adî [1]. Ce qui nous reste de son œuvre est peu de chose relativement et ne donne qu'une idée imparfaite du rôle important qu'il joua à son époque. Mais, même dans ces conditions, ses travaux manifestent la part considérable que les chrétiens ont prise au mouvement intellectuel du monde arabe.

Ce sont eux d'ailleurs qui ont été les maîtres des musulmans et leur ont transmis l'héritage philosophique de l'antiquité, particulièrement d'Aristote. Celui-ci, regardé d'abord comme un des adversaires les plus dangereux de la doctrine chrétienne, fut étudié par ceux qui devaient le réfuter et, peu à peu, son système corrigé s'introduisit dans la théologie des diverses religions qui alors se partageaient l'Orient.

Yahyâ Ben 'Adî naquit, en 893, à Takrît, l'ancienne Martyropolis, sur la rive droite du Tigre, à peu près à égale distance de Mossoul et de Bagdad. Sa famille appartenait à la secte des Jacobites ou Monophysites, à laquelle lui-même demeura fidèle. On sait qu'il étudia à Bagdad sous deux maîtres, dont l'un n'était autre que le célèbre Al-Farabi. Bientôt il fut appelé à les remplacer et se signala par le zèle qu'il mit à rechercher, à transcrire et à traduire les textes les plus fameux de la philosophie et de la science grecques. Son enseignement lui valut une grande notoriété et une influence considérable, même à la cour des califes abbassides, qui se montraient tolérants envers les chrétiens. Cependant le contact perpétuel des deux religions ne pouvait manquer de susciter des discussions et Ben 'Adî se fit l'apologiste de ses croyances. Il mourut très âgé, en 974.

On peut répartir en trois groupes les œuvres de Yahyâ Ben 'Adî: les traités chrétiens d'apologie, les traités philosophiques et les traductions. Mais presque seuls les premiers nous sont parvenus, grâce aux copies faites par les moines chrétiens. La plupart des autres, dont les écrivains musulmans ont mentionné les titres, n'ont pas été conservés.

Il est donc assez difficile de se faire une idée exacte et surtout complète de la philosophie de cet auteur, puisque nous ne la connaissons que par des notions éparses dans ses œuvres théologiques. Dans l'ensemble, Ben 'Adî apparaît comme un disciple d'Aristote, sauf cependant sur les points qui seraient en contradiction avec le dogme. Il professe la doctrine de la matière et de la forme, l'union de l'âme et du corps, pour constituer une substance nouvelle ; mais il maintient que corps et âme persévèrent comme substances distinctes dans le composé. — Sa théorie de la connaissance, aristotélicienne en tant qu'elle prend comme point de départ la perception sensible, est quelque peu entachée de sensualisme, car, selon lui, l'esprit, en face de l'image matérielle est purement passif. On ne voit pas qu'il fasse intervenir un intellect agent qui l'universalise. L'esprit est actif seulement « quand il est sollicité à percevoir l'intelligible qui se présente à lui, comme un miroir devient actif lorsqu'on place devant lui l'objet qu'il

---

1. A. Périer, *Yahyâ Ben 'Adî, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle.* Paris. J. Gabalda et P. Geuthner, 1920. In-8°, 228 pp.

— *Petits traités apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî,* texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en français. Paris, J. Gabalda et P. Geuthner, 1920. In-8°, 135 pp.

réfléchit. La connaissance résulte de cette union de l'intellect et de l'intelligible. » Il faut signaler encore cette phrase jetée en passant dans un traité de morale, mais dont aucune explication ne vient préciser la portée : « L'homme est donc l'intelligence raisonnable, et cette intelligence est unique pour tous les hommes. »

Ce que nous connaissons de sa métaphysique est conforme à la terminologie et à la doctrine d'Aristote, notamment en ce qui concerne les causes. — Pour la morale, nous possédons de Ben ʿAdî un ouvrage intitulé *Traité de la correction des mœurs* ; on y trouve des conseils pratiques, plutôt qu'une doctrine systématisée.

La seconde partie de la thèse est consacrée à la théologie de Yahyâ Ben ʿAdî, sur laquelle on est un peu mieux renseigné.

Cet ouvrage vaut surtout par les textes nouveaux qu'il met en lumière ; la construction paraît hâtive et insuffisante. Pour l'étude du milieu, l'auteur s'en tient à ce qu'on connaissait déjà ; l'exposé des idées philosophiques de Ben ʿAdî reste très matériel ; malgré la pauvreté relative des données utilisables, on pouvait, par des groupements et des comparaisons de textes, aboutir, en psychologie surtout, à des résultats plus satisfaisants.

Abû Hamid Muhammed al-Ghazali naquit vers le milieu du Ve siècle de l'ère musulmane, à Tus en Chorosan. Il était donc Persan par ses origines. De bonne heure, il montra un esprit critique et inquiet qui le poussait à la recherche de la vérité. Aussi, raconte-t-il lui même, il s'appliqua à l'étude de tous les systèmes philosophiques et religieux alors connus. A trente ans, il était déjà un savant remarquable, ce qui lui valut d'être nommé professeur à la célèbre école de Bagdad où il obtint les plus brillants succès. Mais plus il étudie, plus il constate les contradictions de tous les systèmes et le doute l'envahit. De même, s'il connaît les principes de la vie religieuse, il remarque combien sa conduite personnelle est encore peu conforme à leurs exigences. Après des luttes intimes, longues et douloureuses, il se décide à quitter sa chaire de Bagdad et à se réfugier dans la solitude pour essayer de trouver la solution des problèmes qui le tourmentent et minent sa santé elle-même. La prière lui donne enfin la force de réaliser ce qu'il souhaitait, et, ayant distribué ses biens aux pauvres, il se dirige vers la Syrie.

Après onze années de réflexion, il crut devoir communiquer aux hommes ce qu'il avait découvert dans ses méditations. Il reprit son enseignement à Nischapour. Mais c'était un autre homme qui apparaissait avec une nouvelle doctrine.

Dans l'explication du Coran, deux grandes tendances se manifestent à cette époque : les uns ont recours à la philosophie, les autres veulent défendre la religion contre les empiètements de la raison. Ghazali se sépare d'eux tous et tente d'unir science et religion dans un système dont le subjectivisme forme le fond.

C'est à dégager cette idée centrale que vise l'ouvrage important du Dr J. Obermann [1]. Le sous-titre en indique exactement l'objet : *Con-*

1. J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. Ein Beitrag zum Problem der Religion.* Vienne et Leipzig, W. Braumüller, 1921. In-8°, XVI-345 pp.

tribution au problème de la religion. Les idées proprement philosophiques de Ghazali ne sont exposées que dans leurs rapports avec la question religieuse et celle-ci occupe la plus large place. Mais en se tenant dans les limites tracées par l'auteur, on ne peut que louer ce travail de mise au point. Il permet de mieux comprendre la doctrine d'un écrivain que souvent on rattachait au groupe des Soufis, alors qu'il prétend s'en distinguer par le caractère scientifique de ses spéculations.

Pour lui, nos connaissances sensibles et rationnelles sont ou incertaines, ou du moins relatives. La vraie connaissance vient du cœur, sorte de sixième sens, qui est l'organe de l'élément divin dans l'homme et lui permet d'atteindre Dieu.

Ghazali est nettement anti-aristotélicien. La connaissance intellectuelle ne provient pas des sens ; le temps et l'espace n'ont qu'une réalité relative et sont d'ordre subjectif, ils expriment les relations de notre représentation ; mais il n'y a aucune garantie qu'ils aient une réalité en dehors de nous. Relative aussi la causalité, du moins telle que nous la constatons dans le domaine de l'expérience. Ici, lorsque nous parlons de nécessité, de possibilité, d'impossibilité, nous voulons dire : ce qui est *pensé* nécessaire, possible, impossible ; notre pensée est donc la mesure de la science. Cela peut suffire à la physique, non à la religion. C'est pourquoi on ne peut établir une preuve de Dieu en se basant sur la causalité. La science peut nous dire le comment des choses ; elle n'exprime jamais le pourquoi et ne manifeste pas l'origine. Et cependant ces questions se posent en nous : la religion doit y répondre.

Mais celle-ci ne doit pas se borner à des formules dogmatiques, ou reposer uniquement sur des rites. Elle doit être intérieure ; de plus, il faut l'étudier scientifiquement, afin de fournir à tous le moyen de la développer comme il convient. Le premier but de cette étude devra être de déterminer les propriétés spécifiques et les fonctions de l'organe de la religiosité. Or, il y a dans l'homme une faculté qui le distingue de l'animal et le fait ressembler à Dieu. Ghazali l'appelle le cœur, bien que, selon lui, elle puisse recevoir d'autres noms : esprit, âme, aucun d'ailleurs ne disant ce qu'elle est exactement. La connaître, se connaître, c'est connaître Dieu.

L'obstacle peut venir dans cette tâche de la *dunja*, c'est-à-dire d'un attachement exagéré à des biens qui cessent à la mort ; l'homme les doit dominer. En outre, il ne doit pas croire que les œuvres matérielles comme telles lui feront une valeur religieuse. Celle-ci vient de l'intérieur. Le cœur, lorsqu'il est dégagé des obstacles qui arrêtent sa vraie et universelle tendance, postule Dieu, un Dieu unique et transcendant. « Dans la présence d'un sixième sens en l'homme, dans le fait de la nécessité d'une cause, dans le fait de l'absolue certitude avec laquelle l'homme reconnaît que tout ce qui est et arrive doit avoir un principe ontologique, dans le fait de la nécessité avec laquelle il réclame et désire un tel principe dans tout objet d'expérience sans exception et que ses questions n'ont pas de solution dans le domaine de l'expérience, dans ce fait, Ghazali découvre que la connaissance divine est la loi de l'homme. »

La foi est la conséquence, chez l'homme normal, de cette situation

et le principe du développement de sa vie religieuse, comprenant diverses étapes : pénitence, crainte, amour.

Tel est le schème de la doctrine essentielle de Ghazali, dans la reconstruction tentée par le Dr Obermann. Il y a, dans le détail, des considérations de haute valeur religieuse utilisables, en dehors de l'islamisme, pour toute âme qui cherche Dieu, et cette partie est certainement supérieure à l'œuvre proprement philosophique de Ghazali.

Le travail a été fait d'après les sources arabes ; il se distingue par la clarté et la précision. Il y aurait des réserves à faire sur le concept de religion proposé par l'auteur, mais ce n'est pas ici le lieu.

Au fameux argument du pari proposé par Pascal on avait, jusqu'ici, découvert des similitudes dans un texte d'Arnobe l'ancien et chez deux auteurs contemporains de Pascal, Silhon et le P. Sirmond. M. Asín Palacios[1] lui trouve un antécédent chez Algazel, qui combattit l'incrédulité de son époque, comme le fit Pascal au XVIIe siècle. L'un et l'autre présentent une attitude d'esprit similaire et un même procédé pour développer l'argument du pari.

Ces similitudes, dit M. Asín Palacios, peuvent difficilement s'expliquer par l'utilisation d'une source commune, Arnobe, ou par une simple coïncidence. Mais par ailleurs, dans l'état actuel de nos connaissances sur les sources de Pascal, on ne peut prouver une dépendance directe. On sait cependant que Pascal a utilisé le *Pugio Fidei* de Raymond Martin, lequel a lui-même puisé largement dans les œuvres d'Algazel. Peut-être Pascal, attiré par ce qu'il trouvait là des idées de l'apologiste musulman, a-t-il cherché à le connaître directement, ce qui n'était pas impossible ; peut-être s'est-il informé auprès des arabisants de son époque, tels que d'Herbelot ! Ce ne sont là que des hypothèses, mais elles mériteraient d'être examinées.

Fribourg. M. Jacquin, O. P.

IV. — PHILOSOPHIE MODERNE

1. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS

G. Pléthon. — Sur la suggestion du Prof. P. Shorey, de Chicago, M. J. W. Taylor a entrepris de compléter les travaux de Gass (*Gennadius und Pletho*, 1844) et de Schultze (*Philosophie der Renaissance*, 1874) sur Gemistos Pléthon[2]. Il étudie, en particulier, ses critiques de Platon et d'Aristote, et tâche de préciser de qui il s'inspire, dans la mesure où sont actuellement accessibles les auteurs byzantins posté-

1. Miguel Asín Palacios, *Los precedentes Musulmanes del Pari de Pascal.* Santander, Boletin de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, 1920. In-8°, 65 pp.

2. John Wilson Taylor, *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle.* (The University of Chicago. A Dissertation). Menasha, Wis., G. Banta, 1921 ; in-8, VII-100 pp.

rieurs à Photius. Les résultats de ses recherches sont présentés, ou mieux énumérés, simplement, avec précision.

Campanella. — Dans ses *Études de philosophie médiévale*, M. GILSON a inséré un article sur *Le raisonnement par analogie chez T. Campanella* [1], paru en 1913, sous un autre titre, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (Cf. *R. sc. ph. th.* VII, 1913, p. 313). M. G. sauve ainsi cette note de l'oubli où l'a laissée Blanchet. Il est regrettable d'ailleurs que celui-ci n'ait pas connu l'interprétation de M. G., moins sévère que la sienne, et plus proche peut-être du véritable état d'esprit de Campanella.

Montaigne. — Plus d'un admirateur de Montaigne pouvait regretter que la belle édition critique des *Essais* établie par Strowski d'après le manuscrit de Bordeaux, fût pratiquement inabordable. M. Pierre VILLEY, dont on connaît les patientes recherches sur *Les sources et l'évolution des Essais*, vient de combler leurs désirs en la reproduisant sous un format commode et sans appareil critique [2]. Il ne la reproduit d'ailleurs pas servilement et fait aussi profiter le lecteur de sa connaissance personnelle très minutieuse du texte et de la pensée de Montaigne. Des indications marginales très simples permettent aussi de reconnaître et de dater les transformations successives des *Essais*. M. P. V. y ajoute encore une chronologie de la vie et de l'œuvre de Montaigne, l'explication des termes vieillis, et, en tête de presque tous les chapitres, de courtes notices signalant la date probable et les circonstances de leur composition.

Descartes. — M. Gilson réunit aussi dans l'ouvrage cité plus haut ses études sur Descartes parues dans différentes revues [3] : *Rev. mét. mor.*, 1914 ; *Rev. philos.* 1920-1921 ; *Rev. néo-scol.* 1920-1921. Nous avons déjà eu l'occasion de les signaler et d'en dire l'importance. (*R. sc. ph. th.* IX, 1920, p. 642 ; X, 1921, pp. 160, 162, 319.)

C'est encore un recueil d'articles, pour la plupart déjà publiés par MILHAUD lui-même, que ce *Descartes savant*, édité chez Alcan [4]. Presque tous les chapitres du volume appartiennent à l'histoire des sciences. Mais plusieurs, sur la sincérité de Descartes, sur la crise mystique de 1619, sur Descartes expérimentateur et le double aspect de son œuvre scientifique, font mieux connaître aussi le philosophe. L'œuvre scientifique de Descartes, conclut M., « est une dépendance immédiate de la Méthode et de la Métaphysique, en même temps qu'elle s'insère exactement aux suggestions de ses prédécesseurs et de ses contemporains » (p. 248).

---

1. Étienne GILSON, *Le raisonnement par analogie chez T. Campanella*, dans *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921, pp. 125-145.

2. Pierre VILLEY. *Essais de Montaigne*. Nouvelle édition. Tome I, Paris, Alcan, 1922 ; in-12, XXVIII-421 pp.

3. Cf. *op. cit.* : *L'innéisme cartésien et la théologie*, pp. 146-190 *Descartes, Harvey et la Scolastique*, pp. 191-246 ; *Météores cartésiens et météores scolastiques*, pp. 247-286.

4. Gaston MILHAUD, *Descartes savant* (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*) Paris, Alcan, 1921 ; in-8, 249 pp.

Ces études de Milhaud, très techniques, avaient fait l'objet d'un cours en Sorbonne (1917-18). Les leçons sur Descartes que publie M. J. CHEVALIER [1], ont été faites à Grenoble en cours public (1919-1920), et l'auteur leur a conservé l'allure et le tour qui convenaient à leur destination première. « Ce petit livre s'adresse donc moins aux philosophes de profession ou de métier qu'aux philosophes de goût ou d'aspirations »... Cela ne signifie point qu'il soit superficiel, ni du point de vue philosophique, car M. Ch. accuse une pensée forte et saine qui sera bienfaisante à plus d'un étudiant, ni du point de vue historique : non seulement M. Ch. connaît bien toute l'œuvre, même scientifique, de Descartes, et les travaux les meilleurs et les plus récents, mais il propose sur plusieurs points des vues nouvelles. L'une ou l'autre pourra même paraître hardie, comme le rapprochement de l'intuition dont parle Descartes avec l'intuition dont faisaient usage un Napoléon, un Michel-Ange et surtout une sainte Thérèse (p. 190) ; ou encore cette insinuation d'une influence espagnole subie peut-être par Descartes (p. 215, note et p. 237, note) ; et la théorie de la création continuée appliquée à soutenir l'éternelle vérité des essences et des principes (p. 317).

Gassendi et Hobbes. — Le deuxième volume de la série d'études entreprises par le R. P. SORTAIS, S. J. est consacré à Gassendi et à Hobbes, et à leurs disciples ou correspondants [2]. Même dispositif général que dans le premier volume. Les renseignements, les citations (celles-ci de première main), les analyses abondent, complétés par des appréciations critiques sur la personne et l'œuvre. De nombreuses divisions et des tables détaillées permettent une consultation facile, plus, il est vrai, qu'une lecture attrayante. C'est une œuvre d'érudition immense dont il est bien à souhaiter que les spécialistes puissent reconnaître la solidité. Je note quelques détails. A propos du nom de Gassendi, le R. P. suit l'usage, qui était déjà celui de plusieurs contemporains du philosophe, mais reconnaît avec Bougerel (*Vie de Pierre Gassendi*, 1737), que la forme véritable est Gassend. A propos de la date d'une lettre de Mersenne à Sorbière, le R. P. rectifie une conjecture de Ch. Adam (*Vie et œuvres*...V, 2, p. 448, note *c*) : la lettre serait de 1646 et non de l'année suivante (p. 205 [1]). M. Ch. Adam aurait commis une autre confusion (*ibid.* p. 436) à propos de l'opinion de Sorbière sur le *De cive* de Hobbes : « L'opinion de Sorbière, soupçonnant Descartes d'être l'auteur du *De cive*, concerne le manuscrit et fut d'ailleurs très favorable à Descartes, père putatif de l'ouvrage... Quand Sorbière a l'ouvrage imprimé sous les yeux et qu'il a pu le lire en entier à tête reposée, son jugement se modifie ; alors il attribue l'œuvre non à Descartes, mais à un « Anglais » (p. 213 [3]).

Malebranche. — En attendant l'édition critique des œuvres de Malebranche, entreprise par M. Roustan, l'on pourra utiliser avec

1. Jacques CHEVALIER, *Les maîtres de la pensée française, Descartes*, Paris, Plon, 1921 ; petit in-8, VII-362 pp.

2. Gaston SORTAIS, S. J. *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. Études historiques*. Tome deuxième. Paris, Lethielleux, 1922 ; gr. in-8, XI-584 pp.

profit l'édition des *Entretiens sur la Métaphysique*, établie par M. P. FONTANA d'après le texte de 1711 [1]. Les variantes de la première édition (1688) sont indiquées en note. M. F. y joint une courte notice biographique, une bibliographie des œuvres de Malebranche, « la plus complète qui ait été publiée jusqu'ici », et quelques extraits des *Entretiens sur la mort.*

Kant. — Le 13e volume de l'édition de l'Académie des Sciences de Berlin, qui est le quatrième de la correspondance de Kant vient enfin de paraître [2]. C'est un gros volume de notes qui ont trait presque toutes à la correspondance. Elles sont précédées d'une introduction à l'ensemble de la correspondance, et suivies d'un index général et d'un index spécial réservé à Kant. En supplément, une lettre de Kant, du 16 mars 1795, au minéralogiste Karsten.

Karl VORLÄNDER ajoute à son édition de la *Philosophische Bibliothek*, un volume de mélanges, choisis parmi les écrits secondaires des deux périodes anté-critique et critique, et quelques-uns parmi les inédits laissés par Kant 3. Le principal est le traité connu sur le sentiment du beau et du sublime. V. suit le texte de Berlin et celui de Cassirer.

La Mettrie. — Dans la *Collection des Chefs-d'œuvre inconnus*, M. M. SOLOVINE publie *L'Homme-Machine* d'après l'édition originale de 1748 et l'*Art de Jouir* d'après l'édition des œuvres philosophiques d'Amsterdam, 1753 4. Une courte introduction retrace vivement la physionomie de La Mettrie. M. S. fait remarquer que son matérialisme fut phénoméniste et non point du tout substantialiste comme on le croit d'habitude.

Fichte. — De même que le *Nietzsche* de son ami Ch. Andler, le *Fichte* auquel M. Xavier LÉON travaillait depuis de longues années s'est trouvé prêt à être imprimé la veille de la guerre 5. Le premier volume ne paraît cependant que cette année, sans autres retouches qu'un Appendice rendu nécessaire par la publication de lettres inédites par Schulz en 1918 (*Aus Fichte's Leben*, Berlin, Reuther u. Reichard) et un avant-propos où l'auteur, à l'exemple d'Andler, plaide les cir-

---

1. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, publiés par Paul FONTANA. (*Les classiques de la Philosophie*. II) Paris, Armand Colin, 1922 ; 2 vol. in-8, XI-383 pp.

2. *Kant's Gesammelte Schriften* hrsg. v. d. Kön. Preus. Akad. d. Wiss., Bd. XIII, Zweite Abteilung : *Briefwechsel*, IV. Bd., Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter, 1922 ; in-8, XXI-699 pp.

3. Immanuel KANT, *Vermischte Schriften*. Mit Einleitung, Anmerkungen, Personen-und Sachregister neu hrsg. v. Karl VORLÄNDER (*Der philosophischen Bibliothek* Bd. 50). Leipzig, Meiner, 1922 ; in-12, LI-324 pp.

4. LA METTRIE, *L'Homme-Machine* suivi de *L'Art de jouir*. Introduction et notes de Maurice SOLOVINE, avec un portrait gravé sur bois par OUVRÉ. (*Collection des Chefs-d'œuvre méconnus*). Paris, Bossard, 1921 ; in-12, 215 pp.

5. Xavier LÉON, *Fichte et son temps*. I. Avec un portrait hors texte et de nombreux documents inédits. Paris, Armand Colin, 1922 ; gr. in-8, XIII-649 pp.

constances atténuantes, en faveur d'une publication qui eût été mieux accueillie certes avant 1914, et en faveur même de son héros, qui a tant fait, sans prévoir les conséquences terribles de son action, pour exalter l'orgueil allemand. Toujours est-il que ce volume, qui sera suivi prochainement de deux autres, représente un travail considérable, définitif peut-être, et qui, en France du moins, ne sera pas refait de sitôt. Il est vain, hélas ! de regretter qu'un de nos philosophes à nous n'en ait pas bénéficié de préférence.

M. X. L. suit Fichte, dans cette première partie, jusqu'à son départ forcé d'Iéna en 1790. Tandis que dans son ouvrage bien connu sur *La philosophie de Fichte*, M. X. L. exposait abstraitement le système du philosophe, il entend faire ici une biographie complète, mêlant aux événements privés et publics le récit détaillé des recherches intellectuelles et de l'évolution intime du penseur. La documentation ne pouvait être, semble-t-il, ni plus riche, ni plus précise. L'exposé, malgré l'enchevêtrement des faits et des doctrines, est toujours clair, alerte, vivant. Les recherches multiples qu'il suppose n'ont pas cependant modifié l'interprétation de la philosophie de Fichte à laquelle M. X. L. s'était précédemment arrêté. Il nous en avertit dans son Introduction. Mais l'on ne peut guère douter que cette interprétation même n'en devienne plus satisfaisante. Il n'est pas inutile, par exemple, de savoir que la *Théorie de la Science* était « dans l'esprit de Fichte l'aboutissement d'un long travail de méditation et avait le sens d'une réplique victorieuse aux objections qu'avait suscitées la *Critique* de Kant de la part de Jacobi, de Maimon, de Reinhold, d'Enésidème (Schulze). » (p. 7). M. X. L. prouve aussi que Fichte en paraissant faire sienne la philosophie de Schelling ne le fit que pour les besoins de sa polémique et sans cesser d'opposer ses principes critiques aux prétentions du néo-dogmatisme de Schelling (p. 10). Enfin, remis ainsi dans son milieu réel et vu dans son rapport intime avec un tempérament si fougueux, l'Idéalisme absolu prend un peu figure humaine, sinon raisonnable.

Hegel. — Le Prof. H. A. Reyburn [1], de Cape Town, estime que la meilleure manière d'aborder l'étude de Hegel est de commencer par la *Philosophie du droit*, l'ouvrage le mieux composé du philosophe et traitant de matières moins abstraites que les autres. Mais pour faciliter encore ce premier contact, M. R. a écrit un petit livre de forme didactique, où il expose simplement, sans critique, la pensée morale de Hegel. Les premiers chapitres donnent les notions logiques indispensables.

Maine de Biran. — Le deuxième volume de l'édition Tisserand contient l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser* [2]. Le texte

1. Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel. A Study of the Philosophy of Right.* Oxford, Clarendon Press, 1921 ; in-12 de xx-271 pp.

2. *Œuvres de Maine de Biran* accompagnées de notes et d'appendices, par Pierre Tisserand, tome II. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)* Paris, Alcan, 1922 ; in-8, lxxiii-364 pp.

suivi est celui de l'édition de 1803, mais enrichi de nombreuses variantes et notes. T. avait en effet à sa disposition les mss. du 1er et du 2e mémoire, un brouillon du premier, un exemplaire de l'édition de 1803 annoté de la main de Maine de Biran lui-même. — Dans l'Introduction, T. rappelle les circonstances qui entourèrent la composition des mémoires, démêle les influences subies par M. de B. et suit l'évolution de sa pensée ; or celle-ci est sensible non seulement du 1er au 2e mémoire, mais aussi du ms. du 2e à l'édition elle-même, et elle se fait toujours vers le spiritualisme. D'ailleurs « le fait surprenant, ce n'est pas que Maine de Biran soit revenu au spiritualisme, mais bien qu'il s'en soit écarté. L'influence de Cabanis l'explique en partie. » (p. LXXII).

Rosmini. — La théorie de la connaissance de Rosmini est exposée dans son ensemble, et critiquée, par M. G. Esposito [1]. Selon Rosmini, notre connaissance, comme telle, s'élabore tout entière dans l'être idéal. C'est une connaissance virtuelle que les sensations font progressivement passer à l'acte. M. E. analyse tour à tour ces deux aspects de la connaissance. Puis il discute les interprétations de G. Gentile (*Rosmini e Gioberti*, 1898) et de L. Ferri (*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, 1869), et montre que les difficultés et les contradictions où se heurte la théorie de Rosmini proviennent des éléments très hétérogènes qu'elle essaie de concilier ; purifiée de ces éléments, l'inspiration fondamentale de Rosmini l'aurait mené vers un autre système, vers le monisme de l'Absolu.

Ch. Secrétan. — M. Franck Abauzit est un disciple de Ch. Secrétan. Et c'est en disciple, et en disciple fervent, qu'il expose la philosophie religieuse du Maître, dans un petit livre vibrant d'émotion et de reconnaissance [2]. Mieux qu'une étude objective ce témoignage peut faire comprendre comment s'unissait, dans l'esprit de Secrétan, christianisme et rationalisme, et quelles tendances personnelles très élevées cette conciliation était appelée à satisfaire.

Nietzsche. — Dans son troisième volume, M. Ch. Andler commence à traiter de la philosophie de Nietzsche [3]. Cette philosophie est-elle cependant assez systématisée et assez une, au moins par moments, pour permettre un exposé à peu près fidèle ? C'est le premier problème avec lequel M. A. se sent aux prises et qu'il cherche avec ténacité à résoudre sans rien sacrifier des détours et des bonds imprévus d'une pensée si méprisante de toute discipline. La division habituelle en trois périodes : pessimisme romantique (1869-76), positivisme sceptique (1876-1881), reconstruction (1882-1888), semble à M. A. insuffi-

1. Giuseppe Esposito. *La teoria della conoscenza in Antonio Rosmini. Saggio d'interpretazione e di critica. (Collezione filosofica)* Milano, Isis, 1920 ; in-8, XII-76 pp.

2. Frank Abauzit, *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secrétan*, Paris, Alcan, 1922 ; in-12, 235 pp.

3. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée.* III. *Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque wagnérienne.* Troisième édition. Paris, Bossard 1921 ; in-8, 390 pp.

sante, car malgré sa vérité extérieure, elle ne rend pas compte du lien qui en explique la continuité. Admettant que « la pensée créatrice de Nietzsche surgit toujours d'une émotion musicale intensifiée jusqu'à l'extase » (p. 14), M. A. préfère en marquer l'évolution par deux inspirations : 1° celle qui commence avec la découverte de Schopenhauer et dure jusqu'aux triomphes de Bayreuth en 1872 ; 2° celle qui lui révèle Zarathoustra. Ces deux grandes intuitions sentimentales sont suivies chacune d'un exposé analytique et déductif, ce qui permet, si l'on veut, de porter à quatre le nombre des systèmes de Nietzsche. Mais ce qui doit décider « c'est l'éclairage émotionnel, le jugement de valeur que Nietzsche suspend sur les hommes et sur l'univers. Il faut imaginer chez Nietzsche autant de systèmes qu'il a de fois renouvelé ses jugements de valeur... Ces jugements de valeur sont le seul *a priori* qui subsiste dans une philosophie qui ne reconnaît plus de pensée impersonnelle, ni de structure commune à tous les esprits. » (p. 18). De fait, dans ce volume, le « premier système » de Nietzsche est exposé au ch. III. M. A. en affirme la cohésion totale ; il croit « la retrouver vivante et une, à travers les fragments lacérés de ses œuvres posthumes jusqu'aux approches de 1876. » C'est la philosophie de l'illusion ; illusion dans la connaissance, dans la morale et dans l'art. Philosophie constituée par un travail régressif de méditation sur l'expérience unique du drame musical wagnérien, comparé à la tragédie grecque. M. A. la résume ainsi : « Entre 1870 et 1874, Nietzsche concevait l'étoffe du monde comme faite d'une impersonnelle mémoire, d'une imagination collective où plongent les esprits à leur insu et d'un vouloir collectif où les êtres puisent leur énergie » (p. 122). Mais cette seule phrase est loin de pouvoir exprimer tous les aperçus que M. A. essaie, avec quelque peine, de grouper, et qu'il reprend lui-même ailleurs, dans sa conclusion par exemple, d'un point de vue assez différent.

Ém. Boutroux. — M. A.-P. La Fontaine a publié en 1920 une petite étude qui peut être une initiation commode à la pensée souvent complexe de Boutroux [1].

2. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES

Le Prof. E. Von Aster, de Giessen, n'a pas craint de reprendre après Cassirer l'histoire du problème de la connaissance [2]. De fait il y avait place encore, malgré ce devancier célèbre, pour une étude faite d'un point de vue moins systématique. V. A. n'oppose pas en effet système à système dans l'interprétation de l'histoire. A propos de Descartes, pour lequel il écrit son meilleur chapitre, il ne critique pas le seul Cassirer, mais non moins nettement Brentano et Kastil. Un fait significatif en ce même sens est que, parti pour composer

1. A.-P. La Fontaine, *La philosophie d'É. Boutroux. (La Culture française* I) Quatrième édition. Alençon, Imprimerie alençonnaise, 1920 ; in-16, III-87 pp.

2. E. von Aster. *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*. Berlin, Leipzig, Walter de Gruyter, 1921 ; in-8, VI-638 pp.

une histoire de la méthode mathématique en philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant, il s'est laissé aller à écrire un exposé de la pensée même des philosophes telle qu'il la lisait dans leurs œuvres. Ses collègues d'Outre-Rhin le mépriseront peut-être de n'avoir pas su maintenir son point de vue personnel dégagé de l'attraction des faits. Mais nous y gagnons en revanche une description exacte, qui dénote d'ailleurs une vue pénétrante de l'évolution réelle des problèmes, et faite en un langage clair. C'est un résultat appréciable. Le chapitre sur Leibniz me paraît être aussi l'un des plus satisfaisants. J'y relève (p. 285), une comparaison intéressante, et qui serait à pousser plus à fond, entre la manière dont Aristote et Leibniz ont compris l'un et l'autre le jugement analytique. V. A. s'excuse dans son Avant-propos d'avoir négligé parmi les philosophes post-kantiens, Fries et Herbart. Hegel lui-même est traité en une vingtaine de pages.

M. Hans Ruin intitule un ouvrage sur les psychologues anglais : *Promenade critique à travers la psychologie anglaise* [1]. Ce sous-titre indique très exactement le contenu du livre. Le titre principal : *Expérience et savoir*, est aussi juste pour exprimer l'orientation générale de sa critique. Celle-ci porte sur Hume et ses précurseurs, sur Hartley, Reid, Hamilton, les deux Mill, Bain et Spencer. Elle conclut que ces psychologues, malgré leur prétention à un empirisme radical, sont en réalité conduits par des idées et des hypothèses, dont la logique interne s'impose à leurs expériences. Avant tout, le désir même de faire de la psychologie une science expérimentale les engage à modeler sa méthode sur celle des sciences naturelles ; ils observent, mais aussi ils analysent, en purs intellectualistes, et prêtent aux éléments simples qu'ils croient avoir dégagés une valeur absolue ; à leur aide toute la vie de l'esprit doit se reconstituer ; finalement l'associationisme est inévitable. En insistant dans sa conclusion générale sur les conséquences ultérieures et sur les inconvénients de ce point de vue, M. R. peut surtout être utile aux psychologues ; il l'est aussi aux historiens dans le cours de son étude, car il ne néglige pas de suivre, avant de les critiquer, l'évolution des doctrines.

Le Saulchoir. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

1. Hans Ruin, *Erlebnis und Wissen. Kritischer Gang durch die Englische Philosophie.* Helsingfors, Söderström, 1921 ; 2 vol. in-8, 303 pp.

BULLETIN DE THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

I. — INTRODUCTION À LA THÉOLOGIE

Les questions d'Introduction, qui étaient à l'ordre du jour il y a quelques années, subissent une éclipse. Le mouvement était provoqué principalement en France par les objections soulevées par le modernisme. Aujourd'hui, les réponses sont faites, les positions fortement établies. On ne peut guère que se répéter, tout au plus nuancer.

C'est ce que vient de faire le R. P. Marín Sola, professeur à l'Université de Fribourg, dans un article sur la conclusion théologique [1]. Le sujet paraissait épuisé, lorsqu'un confrère de l'auteur, le R. P. Schultes, professeur au Collège Angélique, contesta le point central de la thèse du P. Marín Sola [2]. Saint Thomas et les scolastiques anciens, lorsqu'ils parlent de la définibilité des conclusions, viseraient uniquement les conclusions qui n'en sont pas à proprement parler, étant formellement révélées encore qu'implicitement. On sait que le P. Marín Sola va plus loin, étendant la définibilité aux véritables conclusions théologiques, pourvu qu'elles se maintiennent dans l'ordre métaphysique et n'offrent qu'un développement conceptuel. Par suite, il refuse la définibilité aux conclusions même nécessaires, qui n'ont avec le principe révélé qu'une connexion physique.

Le R. P. Schultes, à l'appui de son point de vue, expose que, selon les anciens théologiens, les vérités révélées se divisent en articles de foi, qui sont dans le symbole, et vérités de foi qui ne sont pas des articles, mais des présuppositions ou des conséquences des articles, l'Eucharistie par exemple. Et il soutient que, lorsque les anciens parlent de conséquences des articles de foi qui peuvent être définies, il s'agit de ce second ordre de vérités de foi, lesquelles étant formellement révélées, ne peuvent être dites qu'improprement conclusions ou conséquences.

Le P. Marín Sola ne conteste pas cette distinction. Mais il excipe d'une autre division des vérités de foi, celle du révélé directement et du révélé indirectement, qui se rencontre aussi chez les anciens. Le révélé directement est explicitement révélé ; le révélé indirectement, c'est ce dont la négation entraînerait nécessairement la négation

1. Marín-Sola, O. P. *Repuesta á un estudio historico sobre la conclusion teologica*. I. Les grands scolastiques jusqu'à Scot ; II. De Scot au C. de Trente ; III. De Trente au Vatican ; IV. Le Concile du Vatican ; V. Questions de mots et questions de fond ; dans *Ciencia tomista* sept.-oct. 1921, n. 71, pp. 165-194.

2. *Ibid.*, mai, juin 1921.

du premier. Le P. Schultes n'a eu en vue que la division en articles et non-articles, et sa thèse est vraie dans ce qu'elle affirme au sujet de ces «non-articles». Mais il a passé sous silence l'autre division, bien plus intéressante, et dont saint Thomas traite en quatre endroits capitaux de ses œuvres [1], ainsi que saint Bonaventure et Scot. Or ces vérités indirectement révélées sont souvent de véritables conclusions théologiques. Elles sont d'ailleurs en rapport absolument nécessaire avec les vérités formellement révélées, de telle sorte que « interempta conclusione, interimitur principium » : elles sont donc définissables. Exemple : les *notions* dans la Sainte Trinité, parce que « *ex errore circa notiones sequitur error circa personas* ».

Il faut lire le P. Marín Sola, avec le luxe de développements et de citations bien choisies, dont il est coutumier, pour se rendre compte de l'objectivité de sa doctrine. Une fois de plus, je crains qu'il n'ait raison. Mais c'est à la condition que l'on ne confondra pas la vraie conclusion théologique, avec le virtuellement révélé dont la connexion avec le révélé n'est que physique. C'est cette confusion qui m'avait fait protester, il y a deux ans, contre certaines thèses d'un autre théologien que j'estime fort, et qui me semblaient indéfiniment étendre le domaine du définissable. Avec le P. Marín Sola nous avons du moins un critère autorisé et un instrument de démarcation efficace.

Il reste cependant que cette discussion se maintient trop dans la théorie et que l'on aimerait à voir la distinction des deux espèces de conclusions théologiques se concrétiser dans de plus nombreux exemples. Que le P. Marín Sola nous montre le dogme de l'Immaculée Conception se déduisant, puisqu'il le tient, par un raisonnement conceptuel du dogme de la maternité divine. Ou encore, qu'il dresse deux listes, l'une des conclusions théologiques à connexion métaphysique, qui ont été définies ou sont définissables, l'autre de conclusions à connexion physique, qui ne seront jamais définies. Il aura rendu ainsi le même service à l'intelligence de sa précieuse et traditionnelle distinction que jadis à la compréhension de l'équiprobabilisme les *Vindiciæ alphonsianæ*, lorsqu'elles publièrent un tableau des solutions opposées, que recevaient de nombreux cas de conscience selon que l'on prend comme critère le système de Saint Liguori ou le système qui se contente pour la moralité de la moindre probabilité.

Surtout, que le P. Marín Sola veuille enfin publier sa magnifique et toute neuve série d'études, soit en latin, soit en français : c'est le vœu de celui que le P. Schultes nomme « *Nestor inter thomistas* » et auquel le P. Marín Sola rapporte, avec exagération d'ailleurs, « cuanto de bueno se ha dicho despues, sobre el progreso dogmatico y la naturaleza de la Apologetica. »

Le R. P. d'Herbigny, S. J., a publié l'an dernier un charmant petit volume de théologie [2], dont on pourrait dire ce que disait jadis un vieux

1. *In I Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 5 ; — *In IV Sent.* dist. 13, q. 2, a. 1. — *Summa* I, q. 32, a. 4 ; IIa IIae, q. 11, a. 2.

2. Michel d'Herbigny, S. J. *La théologie du révélé*, Paris, G. Beauchesne, 1921.

maître en théologie dominicain lorsque parut le *Bañez et Molina* du P. de Régnon, de la même Compagnie. Cela se lit comme un roman. Pas tout à fait, cependant, sinon... pour de vieux maîtres en théologie ! *La théologie du révélé*, c'est le nom de l'ouvrage, renferme d'austères pages de solide théologie, et si tout n'est pas de la même mouture, cela tient d'abord à ce qu'elle vise les débutants, jeunes clercs ou laïcs croyants ou incroyants, et ensuite, sans doute, au penchant qui incline l'auteur vers une présentation littéraire et ultra-moderne des questions les plus austères.

L'introduction est, à ce dernier point de vue, très réussie. Il s'agit de déterminer *le but de ce livre*. Tout le monde sait que la Théologie étudie Dieu, Dieu dans ce qu'il a de plus mystérieux, dans ce que la foi seule nous fait connaître. L'esprit du lecteur, pour reconnaître la réalité d'un tel objet, sera donc invité, dans un premier chapitre, à contempler les *énigmes de l'univers*. Ainsi, il ne s'étonnera plus quand on lui parlera dans le chapitre suivant des *énigmes de Dieu*. Vis-à-vis de ces dernières, une *théologie naturelle* prépare à l'idée d'une théologie du révélé, que l'étude des « supposés » de la théologie chrétienne, la foi et l'apologétique, rend ensuite possible, souhaitable, inéluctable. Toute cette partie, la mieux organisée de l'ouvrage, est construite comme un petit drame à déclenchements successifs, petits tableaux vivement brossés dont les titres parlent : l'abnégation du croyant et la grâce divine, vérité première et propositions particulières, préparation de la volonté, le refus de croire et les yeux de la foi, la lumière pour l'intelligence, les résultats de l'apologétique pour le croyant, les indifférents, les scrupuleux, les demi-chrétiens, l'incroyant obstiné ; les devoirs actuels de l'apologétique. Tous ces chapitres sont émaillés de traits vifs, d'expressions pittoresques, de questions incidentes tout actuelles et pratiques, d'anecdotes piquantes, que sais-je : un véritable cinéma théologique, où cependant les questions profondes sont abordées, parfois traitées et résolues avec compétence et érudition, souvent effleurées, toujours *tournées* avec un sens très avisé de ce qui captive le grand public.

Avec la seconde partie, *Ce que la théologie étudie*, nous entrons dans le corps du sujet. Elle débute par trois intéressantes études sur les *réponses inexactes* à cette question : une théologie du révélé est-elle possible ? réponse agnostique des protestants, réponses fixistes des orthodoxes, réponse naturaliste. L'immense lecture de l'auteur lui permet d'ouvrir en passant bien des aperçus sur des recoins souvent ignorés des théologies exotériques.

La vraie notion de la théologie est traitée en trois chapitres dont le premier est formel, mais combien court ! Le second, le progrès théologique et la sainteté, eût pu trouver sa place ailleurs, comme appendice. Le troisième : le progrès de l'esprit humain et la théologie, complète heureusement le premier. Une tendance de l'auteur est de regarder sans cesse l'objet à travers le sujet, ce qui sans doute rend le développement plus vivant, mais peut-être moins scientifique. Or la théologie est, avant tout, une science objective.

Le Père d'Herbigny aborde enfin l'objet de la théologie, et d'abord

de la dogmatique. Pour lui l'objet propre de la dogmatique est l'étude de la Vie divine. J'aurais cru que c'était l'*Être divin* (p. 183), mais c'eût été moins... vivant ! Des réflexions parfois heureuses sur la théologie dans quelques traités dogmatiques et la dogmatique classique (p. 188), une préférence accentuée pour la théologie de la grâce, le progrès de la vie divine, la consommation de la vie divine, au point de faire de ces questions la substance fondamentale et quasi unique de la dogmatique, c'est ce que nous relevons de particulier dans cette partie. On comprend, avec cette idée de la dogmatique, que l'auteur eût préféré ne pas voir la prédestination traitée dans le traité de Dieu, dont elle est cependant un attribut — n'en déplaise à saint Augustin (p. 89), dont je ne crois pas que l'intention fut de dresser une théologie systématique, tout entière commandée par l'idée de Dieu, comme le fit saint Thomas.

Je n'aime pas trop ce titre : Y a-t-il théologie *en dehors* de la dogmatique ? Ni la morale ni la théologie mystique ne sont, telles que saint Thomas les traite, en dehors de la dogmatique et le P. d'Herbigny le concède lorsque, (p. 221), il fait entrer les vertus infuses et les dons dans la théologie dogmatique. Mais pour lui la morale c'est la casuistique. Alors, soit ! Et quant à la théologie mystique, si toutefois on n'en fait pas, comme le P. Poulain et consorts, une science purement expérimentale, elle est tout entière dans la *Somme*.

J'aurais aimé que le chapitre sur les sciences annexes de la théologie fut reporté à l'étude du donné propre de la théologie, car vraiment ces théologies, historique et autres, ne sont pas des théologies se développant parallèlement à la vraie et seule science théologique, la théologie déductive, mais bien des élaborations du donné théologique : mais peut-être est-ce ici l'exigence indiscrète de l'auteur d'un ouvrage dont le P. d'Herbigny ne semble pas avoir eu connaissance, bien que son titre ressemble comme un frère au titre de son propre livre : *Le donné révélé et la théologie ?*

La troisième partie de l'ouvrage est toute pratique. Il y est question des degrés de l'étude théologique et de ses méthodes, degré primaire (le catéchisme), enseignement secondaire, enfin le degré supérieur. A propos, — est-ce du second, est-ce du troisième degré, car le chapitre est intercalé entre les deux, — l'auteur parle de la *Somme théologique* de saint Thomas et là énonce des vues assez curieuses, comme celle qui consiste à attribuer à l'adoption de la *Somme* par la Compagnie de Jésus, sa diffusion dans l'École, comme celle aussi qui attribue au «voisinage des pensées» des théologiens dominicains et des théologiens jésuites « le relief que prennent les moindres différences d'attitudes (p. 321). » C'est bien joli, mais ce n'est pas vrai ! La théologie de saint Thomas n'a pas attendu la naissance de la Compagnie pour être théologie reçue dans l'Église et les divergences des thomistes et des jésuites ne sont rien moins que des différences d'attitude, témoin, entre autres, le récent ouvrage de M. Mahieu sur François Suarez que le P. d'Herbigny est qualifié pour connaître, puisqu'il siégea naguère, à la soutenance de thèse qui illustra son auteur. Il n'y a aucune comparaison à faire entre ces divergences et celles qu'accuse un vrai et pur thomiste comme le P. Guillermin (p. 322, note), puisque celui-ci tout

en accentuant, dans la forme, le caractère salvifique de la grâce suffisante, en la concevant comme un *impetus*, ne lui laisse pas moins sa nature de grâce *in actu primo*, de pouvoir prochain mais inefficace de soi, incapable de passer, du fait du consentement de la volonté humaine, à l'état de grâce efficace. Au fond le P. Guillermin n'a fait que reproduire en sa langue ce qu'ont toujours dit les thomistes : que, dans la grâce suffisante est *offerte* la grâce efficace, qu'elle lui est ordonnée, et que si le péché n'intervient pas, elle se développera, non d'elle-même, mais par une nouvelle intervention divine, en grâce efficace. Si le P. d'Herbigny accepte que cette interprétation ne constitue qu'une différence d'attitudes avec la sienne, je m'en réjouirai, mais alors il n'est plus théologien jésuite[1] !

L'ouvrage se termine par deux chapitres d'actualité sur les Hautes écoles théologiques : leur nature et leur importance, leurs travaux et leurs modèles.

Ce livre ne tiendra pas lieu sans doute des ouvrages savants et systématiques qui font avancer la théologie et dont depuis deux ans nous regrettons l'absence. A son rang de vulgarisateur, il tient sa place, et l'auteur, reconnaissons-le, a su lui donner un intérêt qui captive l'attention. Mais il s'adresse vraiment à des débutants : après lui, il faudra lire autre chose. Du reste, S. É. le Cardinal Mercier a tout mis au point dès la première ligne de la lettre préface qui ouvre l'ouvrage : L'auteur de ce livre, a-t-il dit, est un *remueur* d'idées[2].

Flavigny-Nancy. A. GARDEIL, O. P.

II. — THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX. — MANUELS. — TRAITÉS.

Éditions nouvelles. — Le premier fascicule du Traité des sacrements, publié par M. G. VAN NOORT, a paru en troisième édition, revue par l'auteur 3. L'édition précédente date de 1910. Le deuxième fascicule, comprenant l'exposé de la doctrine sur les quatre derniers sacrements, n'a pas encore vu le jour ; il comblerait, sans doute, les vœux de tous

1. Quant au P. Sertillanges mis lui aussi en cause (p. 322), il a commis cette *ignoratio elenchi*, de considérer la motion divine non du côté de sa réception dans la créature qui est diverse, motion ou création, mais en Dieu où tout est création, et même plus que création : causalité divine; à ce compte il faudrait rejeter non seulement la prémotion, mais toute motion divine. C'est là une *distraction* à mettre avec celle que le même auteur a commise dans sa réponse, jadis si discutée, à M. le Roy.

2. Le T. R. P. Szabò que, dans mon dernier bulletin, j'avais qualifié de tchèque, me fait observer qu'il est hongrois. Dont acte.

3. G. VAN NOORT. *De sacramentis*. Fasc. I. Edit. 3ª. Bussum, (Hollande), apud Societatem editricem anonymam. 1919 ; 1 vol. in-4°.

ceux qui ont pu apprécier et goûter les travaux théologiques de l'ancien professeur du Séminaire de Warmond.

Son Émin. le Card. BILLOT, S. J., a réédité plusieurs volumes de son cours de théologie. Le Commentaire *De Deo uno et trino* en est à la sixième édition [1]. Le tome premier du Traité des vertus infuses, lequel parut en deuxième édition en 1905, a été nouvellement édité l'année dernière [2]. Le tome deuxième, qui doit encore paraître en première édition, serait le bienvenu. Du traité *De Ecclesia* nous possédons maintenant la quatrième édition [3]. L'on voudra bien noter que dans le plan de théologie de l'auteur, l'étude de l'Église trouve place entre le traité de l'Incarnation et celui des sacrements.

La deuxième édition de l'abrégé de théologie dogmatique par le R. P. PESCH, S. J., a suivi d'assez près la première, parue en 1913 [4]. L'auteur — comme on a pu le remarquer déjà dans la première édition — a éliminé, avec raison, de cet exposé du dogme, des traités qui par leur objet appartiennent à la théologie morale. J'ignore pour quels motifs ces mêmes traités continuent à figurer dans le grand cours de théologie en neuf volumes, *Praelectiones dogmaticae*, du même auteur. Le *Compendium* n'a pas subi beaucoup de remaniements. Comme principales et très heureuses additions je signale, placée après l'énoncé de chacune des thèses, l'indication des textes parallèles dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, et la note théologique propre à la thèse : *de fide, quæstio disputata*, etc. Quelques cadres de ce résumé de théologie, qui a conquis son rang dans les centres d'enseignement moliniste, mériteraient d'être tant soit peu élargis : tels, le Traité des anges et la Mariologie, où la question de la Médiation de la T. S. Vierge est trop peu développée.

Les *Leçons* consacrées par M. L. LABAUCHE à l'étude théologique de l'homme sont publiées également en nouvelle édition [5]. L'auteur a bien voulu tenir compte des critiques formulées dans cette Revue et ailleurs au sujet de certains passages de son travail, dans sa forme première. L'exposé de la théorie de saint Thomas touchant le mode (mieux vaudrait dire, la raison) de la transmission du péché originel a été complètement remanié, et constitue un bel effort pour se détacher de la théorie

---

1. Card. BILLOT, S. I. *De Deo uno et trino*. Edit. 6ª. Romæ, in Univ. Gregoriana, 1921 ; 1 vol. in-8°, 643 pp.

2. *De Virtutibus infusis*. Edit. 2ª. Romæ, 1921, 1 vol. in-8° ; 461 pp.

3. *De Ecclesia Christi*. T. I, edit. 4ª, Romæ, 1921 ; 1 vol. in-8°, 711 pp.

4. R. P. PESCH, S. I. *Compendium theologiæ dogmaticæ*. T. II. *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo et de novissimis*. — T. III. *De Verbo incarnato. De beata Maria Virgine et de cultu Sanctorum. De gratia et de virtutibus theologicis*. — T. IV. *De sacramentis*. Editio altera, Fribourg, Herder, 1920-1922. 3 vol. in-8°. Cf. *R. sc. ph. th.*, t. VII (1913), p. 797.

5. L. LABAUCHE. *Leçons de théologie dogmatique*. Dogmatique spéciale. T. II. *L'Homme*. Quatrième édition. (La page du titre à l'intérieur porte : *deuxième édition*. D'où vient cette variante ?) Paris, Bloud et Gay, 1921. 1 vol. in-8° VII-441 pp. — Cf. *R. sc. ph. th.*, 1908, p. 799 et suiv.

juridico-morale et pour voir la raison de la transmission de la faute héréditaire dans l'unité physique du genre humain avec son chef. La réponse à la question : Dieu veut-il le salut de tous les hommes, est donnée avec plus de détails et tient compte des différentes situations des personnes. Les notes au bas des pages, tout comme le texte, se présentent avec de minutieuses corrections, des explications désirables, des précisions nécessaires. Nous félicitons vivement l'auteur de ce progrès. Le lecteur sait que l'une des caractéristiques des *Leçons de théologie* de M. Labauche consiste en ce que l'auteur s'est attaché à rechercher l'origine des dogmes dans l'Écriture, leur développement dans la tradition des Pères, l'essai de leur systématisation dans les écoles, et à montrer ainsi, que dans la marche de leur développement ils conservent une continuité parfaite. De ce chef, cet ouvrage occupe une place spéciale parmi les manuels de théologie.

Le Dr J. Mausbach, de la Faculté théologique de Münster, a livré au grand public un cours de théologie morale imprimé d'abord seulement pour ses élèves. Il comprend trois volumes : Morale *générale* (I). Morale *spéciale* : Devoirs religieux (II). Devoirs envers soi-même et le prochain (III). Ce troisième volume qui traite des sept derniers commandements de Dieu a paru en premier lieu en 1920. Le second, dont nous rendons compte, vient de sortir des presses [1]. Une courte introduction détermine les rapports entre la religion et la moralité. Dans la première partie, il est question des trois vertus théologales. La deuxième partie, consacrée aux trois premiers commandements de Dieu, traite de la vertu de religion et des vertus annexes : du culte divin en général et des pratiques antireligieuses, des actes extraordinaires de la religion, vœu et serment, de la consécration du temps par la religion, repos dominical, jeûne et abstinence, de la réception du sacrement de pénitence et d'eucharistie comme exercices religieux, de quelques vertus annexes, humilité, obéissance, reconnaissance. Ce n'est pas un ouvrage de casuistique, mais un exposé de doctrine, inspiré, dans ses grandes lignes, par la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Comme manuel ou livre de texte, ce volume se distingue par des qualités remarquables : doctrine substantielle présentée avec une rare clarté, un choix judicieux des arguments donnés dans une forme brève et concise. Ce manuel de théologie morale est le digne pendant du manuel de théologie dogmatique, publié par le Dr Diekamp, de la même Faculté de Münster.

Je ne puis que mentionner l'ouvrage suivant : V. Kolb, *Abriss der gesamten Tugendlehre nach dem hl. Thomas von Aquin*. Deuxième édition, revue et augmentée. Vienne, Mayer et Cie, 1922 ; x-257 pp.

Dans la septième édition de son Manuel de dogmatique, le Dr Pohle

---

1. J. Mausbach. *Katholische Moraltheologie*. T. II. *Spezielle Moral*. 1. Teil : *Der religiöse Pflichtenkreis*. 2 bis 4 Aufl. Münster i. W., Aschendorff, 1921 ; 1 vol. in-8° VII-232 pp.

a eu soin de renforcer les arguments basés sur les témoignages de l'Écriture et de la Tradition [1].

L'excellent ouvrage du Dr BARTMANN, [2] paru en 5e édition, a été revu principalement dans les parties qui traitent de l'Église et des sacrements ; les recherches historiques récentes en ces domaines, ont poussé l'auteur à mettre ces traités à jour. Le lecteur sait déjà qu'un des traits les plus saillants de cet ouvrage consiste dans la valeur prédominante reconnue à la preuve scripturaire. Le Dr B. a eu le souci de montrer comment les questions théologiques, à peu d'exceptions près, puisent toutes leur solution dans l'Écriture.

Voici le deuxième et dernier volume du traité de l'Église, par le R. P. d'HERBIGNY, S. J. Il paraît en deuxième édition 3. L'objet de ce volume c'est l'Église, considérée à l'état de son plein développement. L'auteur y expose et défend vingt-quatre thèses, classées dans trois sections, dont la première et la seconde traitent de la possibilité et des moyens de discerner sûrement parmi la grande variété des sectes religieuses la vraie Église du Christ (p. 3-233). La troisième section expose l'organisation sociale de l'Église (p. 234-324). En trois chapitres l'auteur parle successivement de l'Église, de ses degrés hiérarchiques, Évêques, Conciles, Pontife romain, de l'autorité infaillible garantie par le Christ à son Église et conservée dans l'Église catholique. Il y a deux appendices. Le premier envisage la critique récente de Harnack du passage fameux, *Matth.* XVI, 18 ; le second fait ressortir l'étroite connexion du traité de l'Église avec le traité de la Tradition. Une très brève conclusion générale esquisse les rapports de l'Église avec les trois Personnes divines. Ainsi se trouve achevé un monument, dont on admire la solide structure, l'abondance et la variété des détails, la sage utilisation et l'adaptation des matériaux anciens, le grand luxe du matériel nouveau, la belle ordonnance, tous ces éléments étant classés avec netteté et vigueur. La méthode suivie est la méthode positive et historique. L'auteur a étudié l'Église dans son évolution concrète, et l'exposé des notions, des principes, des arguments est fait en dépendance étroite des sources et des documents tels qu'ils se sont enchaînés les uns aux autres au cours des siècles. Ainsi s'explique que la question du primat romain est traitée au cours de ce second volume ; ainsi s'explique également ce fait que l'analyse des notions est généralement sobre et se présente avec des développements de mesure inégale ; la notion de catholicité est plus développée que celle des autres notes, les témoignages patristiques sur ce point étant de loin plus abondants. Sans nous attarder à quelques critiques de détail, signalons parmi les plus belles pages du livre, le tableau des sectes non catholiques, la thèse de

1. Dr POHLE. *Lehrbuch der Dogmatik.* 7 vermehrte Auflage. Paderborn, Schöningh, 1921.

2. Dr BARTMANN. *Lehrbuch der Dogmatik.* 4 u. 5 Aufl. 1 vol. in-8°. Freiburg, Herder, 1921. — Cf. *R. sc. ph. th.*, 1912, p. 831.

3. M. D'HERBIGNY, S. I. *Theologia de Ecclesia* II. *De Deo catholicam ecclesiam organice vivificante.* Editio secunda auctior. Paris, Beauchesne, 1921 ; in-8°, 359 pp.

la catholicité de l'Église, la question du primat romain, où il est tenu compte de l'interprétation donnée de saint Cyprien par H. Koch, l'étude de l'origine de l'épiscopat. Je me hâte d'ajouter que tout l'ouvrage, jugé surtout du point de vue où s'est placé l'auteur, est supérieur à tous les traités que nous possédons sur l'Église. Les *Theologica de Ecclesia* du R. P. d'Herbigny renouvellent l'enseignement de ces matières et sont pour le maître qui professe cet enseignement un livre indispensable.

Ouvrages nouveaux. — Peu d'unités à enregistrer sous cette rubrique. Les auteurs, au lieu de lancer des œuvres de tout point neuves, se sont généralement appliqués à corriger et à perfectionner l'œuvre déjà existante. Ils n'ont pas tort.

Cependant, *quod rarum, carum.* Et, en effet, les rares « nouveautés » dont nous avons à parler, ont une indiscutable valeur. Nous avons déjà fait ressortir les hautes qualités du manuel de théologie dogmatique, du R. P. Hugon, O. P. [1], dont les trois derniers volumes ont été publiés au cours de cette année. Dans certaines écoles, l'on forme le vœu et l'on caresse l'espoir que le distingué maître du Collège Angélique complète cet ouvrage en insérant dans une prochaine édition les traités qu'il suppose expliqués soit en philosophie, soit en morale, soit en droit canon : tels, les traités *De creatione*, *De homine* et *De sacramentis* autres que le sacrement d'Eucharistie. Cette sélection ne s'explique que dans un centre d'enseignement où toutes les facultés sont représentées, se prêtent mutuellement concours, et peuvent réaliser parfaitement un programme de tout point complet.

L'œuvre la plus remarquable de cette année est le *Mysterium Fidei* du R. P. M. de la Taille, S. J. [2]. L'auteur a repris une tradition chère aux écrivains ecclésiastiques du XVIIe siècle, celle d'illustrer la doctrine par de belles planches artistiques. Ces photogravures reproduisent, à une exception près, des chefs-d'œuvre de l'école flamande. Ce luxe d'esthétique s'allie fort bien à l'ampleur et à la richesse des doctrines. L'ouvrage est divisé en trois livres : I. Le sacrifice du Christ. II. Le saint sacrifice de la Messe. III. Le sacrement d'Eucharistie; sous-divisés en chapitres, paragraphes, sections, articles, membres, avec, au besoin, des appendices et des épilogues. Toutes ces parties sont réunies dans une belle et harmonieuse synthèse où dominent deux idées principales qui se font suite : sacrifice et sacrement. Cette synthèse est découpée en cinquante *Éclaircissements*, division plutôt arbitraire et faisant double emploi ; elle pourrait, à mon avis, avantageusement disparaître. En prenant davantage contact avec ce monumental ouvrage, l'attention est d'abord arrêtée par la différence que présente ce plan avec la disposition des matières chez la plupart des théologiens

1. R. P. Hugon, O. P. *Tractatus dogmatici*. Paris, Lethielleux, 4 vol. in-8°. — Cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, p. 637.

2. R. P. M. de la Taille, S. I. *Mysterium Fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio et sacramento.* Elucidationes L. Paris, Beauchesne, 1921 ; i n-4°, XVI-663 pp.

modernes qui traitent premièrement de la présence réelle, ensuite du sacrement, en troisième lieu du sacrifice. L'auteur n'a pas traité ex professo la question de la présence réelle, n'envisageant pas son livre comme une vraie somme de théologie eucharistique et jugeant que cette vérité se dégage avec évidence des documents et des discussions qui passent sous les yeux du lecteur au cours du volume. Considérant d'autre part la dernière Cène sous l'aspect de sacrifice et le sacrement d'Eucharistie comme la participation au sacrifice de la Nouvelle Loi, la doctrine touchant le sacrement semble se ranger, chronologiquement et logiquement, dans ce plan, après la doctrine sur le sacrifice. Les sources où a puisé l'auteur sont : l'Écriture, la Liturgie, les Pères, les auteurs ecclésiastiques, les théologiens médiévaux et modernes. Il étale une documentation opulente. Il a interrogé non seulement les témoins de l'Occident, mais aussi ceux de l'Orient. Il n'y a pas que les écrivains strictement orthodoxes qui sont entendus, les autres aussi ont eu accès, chaque fois que leur témoignage pouvait fournir la preuve historique d'une tradition ancienne demeurée vivante. Nous sommes ainsi en possession d'une collection et d'une systématisation de textes qui tant pour le nombre que pour la variété ne se retrouvent nulle part ailleurs. Quelques auteurs récents, par exemple, M. Lamiroy sont restés dans l'ombre, le R. P. ayant terminé son travail en 1914. Neuf pour le plan, neuf pour une grande partie de la documentation, l'ouvrage présente également plus d'une conclusion doctrinale qu'on chercherait vainement dans un manuel ou un traité moderne. La thèse principale de ce livre, c'est l'unité du sacrifice rédempteur. La Cène est plus que l'institution du sacrement eucharistique, et plus qu'une représentation anticipée du sacrifice de la Croix, c'est déjà le sacrifice rédempteur. La Cène et la Croix ne sont pas deux sacrifices distincts : du Cénacle au Calvaire se poursuit une seule et même action sacrificatoire, et ce sacrifice valide pour toute l'Éternité, demeure au Ciel ; non pas toutefois parce que le Christ y renouvelle un acte formel d'oblation, mais parce que le Christ subsiste, en vertu de son oblation temporelle, comme victime immolée. Au Cénacle, au Calvaire, au Ciel, nous trouvons les phases diverses d'un seul et même sacrifice rédempteur. Offert à la Cène, consommé sur la Croix, il demeure à jamais sur l'autel céleste. L'exposé des rapports que l'auteur voit établis entre la Cène, la Passion, la Messe et le sacrifice céleste se lit avec le plus vif intérêt. Parmi les thèses importantes, il faut ranger celles qui concernent spécialement le saint sacrifice de la Messe. Il est le renouvellement du sacrifice de la Croix. Il y a autant de sacrifices distincts que de messes offertes chaque jour. Essentiellement, la Messe est plus qu'une simple commémoraison de la Passion. Voici, en propres termes, la pensée de l'Auteur : « Neque in mera commemoratione sacrificii consistit formaliter sacrificium Missae, neque tamen praeter commemorationem sacrificii quicquam per Missam inducitur quo Christus in se ullatenus mutetur, aut ex non hostia fiat hostia. Sed inde commemorationi accedit ratio veri sacrificii, quod *primo* : in sacramento quo effigies seu commemoratio passionis exhibetur, continetur ipse Christus relictus ex passione sua in vero statu hostiae per gloriam consummato ; et *secundo* : quod ipsa immo-

latione sacramentali per nos iterata, involvitur ac peragitur vera nostra oblatio demonstratae hostiae. Est autem verum sacrificium oblatio sensibilis vera vere immolatae hostiae. Est igitur Missa nostra sacrificium verum, quamvis vera, h. e. cruenta, immolatio nulla in ea reperiatur nisi praesuppositive ex parte Judaeorum deicidarum et terminative ex parte Christi theothyti. » Et, de ce chef, l'auteur est amené à rejeter toutes les théories anciennes ou modernes, basées sur un mode d'immolation ultérieure, soit séparation mystique, soit réduction du Christ à un état amoindri.

Nous ne pouvons plus que signaler quelques thèses parmi tant d'autres dont il faudrait parler : celles, touchant la notion du sacrifice en général, la participation du communiant au sacrifice sanglant du Christ et au sacrifice céleste, la part qui revient à la Résurrection du Seigneur dans le sacrifice rédempteur, la valeur *ex opere operato* du sacrifice de la Messe, le pouvoir du prêtre excommunié de célébrer validement, la nécessité de recevoir l'Eucharistie, non pas seulement en vertu d'un précepte positif, mais comme un moyen indispensable. Le R. P. généralement ne discute pas ses conclusions. Il lui a suffi de faire œuvre d'exposition. Ce faisant il a présenté les textes dans leur teneur objective, sans parti pris, sans dépendre d'un système théologique, avec lequel on tâche ensuite de faire cadrer les textes. Cette méthode du R. P. est excellente. Elle était connue et suivie par les grands théologiens du m. a., surtout par saint Thomas. Faut-il s'attendre à ce que toutes les conclusions de l'auteur soient acceptées sans discussion ? Nous ne pouvons l'espérer. Cependant, ce travail mérite d'être pris en très haute considération. Je souhaite que les auteurs envisagent de très près tout spécialement la théorie du R. P. sur l'essence du sacrifice de la Messe. Elle me paraît être la bonne voie vers la vraie solution de ce problème si vivement discuté. Je regrette que, pour nous donner la pensée de saint Thomas sur ce point, l'auteur se soit borné à transcrire trois lignes de la IIIe P. de la *Somme théologique*. Pour terminer, c'est par des œuvres théologiques comme le *Mysterium Fidei* que se réalise la parole de saint Augustin : *fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.*

II. — QUESTIONS SPÉCIALES. MONOGRAPHIES.

Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. — M. l'abbé C. Le Grand, professeur au séminaire de Quimper, a écrit un brillant plaidoyer pour faire accepter cette œuvre magistrale comme livre de texte dans les séminaires [1]. Il a répondu à deux questions : Pourquoi l'enseignement de la Somme ? A cause de sa valeur intrinsèque et des directions pontificales. Comment convient-il d'enseigner la Somme dans les séminaires ? L'auteur distingue avec raison l'enseignement à l'université de l'enseignement au séminaire. Il insiste (p. 67), avec plus de raison encore, sur une solide préparation philosophique et trace avec

1. C. Le Grand. *L'enseignement de la Somme théologique dans les séminaires.* Paris Téqui, 1922 ; 1 vol. in-8°, 72 pp.

netteté et précision, un programme d'études. Nous félicitons M. Le Grand et tous les directeurs de séminaire qui réussissent à suivre ce vaste programmme. Nous gardons cependant des appréhensions touchant la possibilité d'appliquer au séminaire ce beau plan d'études dans tous ses détails.

Existence de Dieu, Providence divine. — Ayant eu à parler, à Lugano, de l'existence de Dieu, le Dr E. CAMPANA a fait ressortir tout d'abord l'importance capitale du problème, distingué ensuite les différentes formes de l'athéisme moderne, exposé avec clarté les principales preuves traditionnelles et répondu à l'objection tirée de l'existence du mal [1]. Cette conférence sur un sujet si souvent déjà débattu, a tous les caractères d'une œuvre de haute et solide vulgarisation. Dans la preuve basée sur le mouvement, le conférencier n'a pas craint de souligner la valeur du principe : *quidquid movetur ab alio movetur*, qui est, à son avis, *di meridiana evidenza*.

Dans ses leçons sur l'existence de Dieu et la Providence, adressées à la jeunesse des cercles d'études [2], le chan. Th. DUBOT, dans la crainte sans doute, de dépasser le niveau intellectuel de son auditoire, a remplacé ce principe par la loi d'inertie reconnue par tous les physiciens. On comprend ce que la preuve par le mouvement perd au change en fait de vigueur, de portée et de certitude. La preuve par l'ordre et l'harmonie du monde demeure, malgré la remarque finale de l'auteur (p. 116), insuffisante pour établir l'existence d'une intelligence première, improduite et infinie. Ce sont là les points faibles d'un ouvrage qui se recommande par sa valeur scientifique et ses qualités didactiques. En voici le contenu : Question préliminaire, comment arriverons-nous à connaître Dieu. Les preuves de l'existence de Dieu : par l'existence des êtres qui nous entourent, par le mouvement du monde, par l'origine de la vie, par l'ordre et l'harmonie du monde, par l'origine du sujet pensant. Confirmation des preuves précédentes par le consentement universel. L'athéisme devant la science. L'anarchie morale, conséquence de l'athéisme. Dans la deuxième partie de l'ouvrage qui traite de la Providence de Dieu, l'auteur a eu surtout en vue de répondre aux objections soulevées contre ce mystère. Quelques notes complémentaires sur l'infinie perfection de Dieu, l'ordre et le hasard, le désintéressement absolu, l'évolutionnisme intégral et l'explication de l'ordre, terminent ce travail.

Providence et influx divin sur les créatures. — Nous sortons du domaine de la vulgarisation en abordant l'étude du R. P. STUFLER, S. J., professeur à Innsbruck sur cette question 3. Le R. P. a voulu prouver que

---

1. Can. Dr E. CAMPANA. *L'esistenza di Dio.* (*Per la nostra coltura*, n° 1). Massagno, Tipogr. Opera St'. Agostino, 1921 ; 1 vol. in-8°, 81 pp. — Cf. *R. sc. ph. th.*, 1921, p. 643.

2. Chan. Th. DUBOT. *Preuves de l'existence de Dieu et de la Providence.* Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris, Beauchesne. 1921, 1 vol.; in-12, 296 pp.

3. R. P. Joh. STUFLER, S. I. *Num S. Thomas prædeterminationem physicam docue-*

saint Thomas d'Aquin rejette la théorie de la prédétermination physique et se borne à enseigner la motion divine au bien universel. Dans l'ordre surnaturel l'influx divin ne s'étend qu'aux actes indélibérés ; à tous les autres actes la volonté humaine se détermine elle-même, sans influx spécial de la part de Dieu.

Le R. P. Rég. SCHULTES, O. P. professeur au Collège Angélique à Rome, a répondu au théologien moliniste [1]. Les principaux griefs qu'il formule dans sa substantielle critique sont les suivants : 1. Le R. P. S. se méprend sur le sens de toute une série d'expressions employées couramment par saint Thomas. Les termes *prædeterminare* et *movere* sont interprétés dans le sens subjectif et modal, alors qu'il faut les entendre dans le sens causal et objectif. L'expression *esse commune* est prise comme l'équivalent de *esse in communi* ; le terme *bonum universale* est considéré comme identique à l'expression *bonum in universali*. 2. Le R. P. S. interprète le Docteur angélique à l'aide de principes empruntés à sa propre doctrine psychologique et métaphysique et nous présente les conclusions qu'il en déduit comme la doctrine de saint Thomas. Sa conception du libre arbitre, de la *Causa prima*, est toute différente de celle que l'on trouve chez le grand Docteur. Le R. P. S. a réussi de cette façon à partir en guerre contre une théorie prédéterminationniste purement imaginaire. 3. Son interprétation, par ailleurs, ne présente rien de neuf. Cent fois représentée déjà, elle a été autant de fois réfutée par les thomistes. Je souligne très fort la remarque finale de cette critique ; elle porte sur la nécessité d'interpréter saint Thomas suivant la terminologie et les principes propres au saint Docteur et non pas en dépendance d'une terminologie, de thèses ou de systèmes qui n'ont surgi que longtemps après lui. Cette règle fondamentale de bonne critique historique trouve son application en plusieurs autres matières : telles, par exemple, l'essence du saint sacrifice de la Messe, la notion du péché originel.

A Graz (Autriche) le Dr A. MICHELITZCH a également protesté contre l'interprétation donnée de saint Thomas par le R. P. Stufler. Il a prouvé par la doctrine et par l'histoire qu'il faut tenir comme une vérité absolument certaine que saint Thomas a enseigné la doctrine de la prédétermination physique [2].

Le R. P. Stufler ne s'est pas laissé dire. Il a fourni une réplique à ses deux contradicteurs et nous promet une dissertation complète sur toute la doctrine de saint Thomas touchant l'influx divin sur les créatures tant rationnelles qu'irrationnelles [3]. Ne nous faisons donc pas illusion ! Cette controverse déjà plusieurs fois séculaire a encore de l'avenir !

---

rit. (Extrait de la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1920). Innsbruck, F. Rauch. 1 vol. in-8° IV-116 pp. — Cf. *Zeitschr. für kath. Theol.* 1921, la critique par le même auteur d'un ouvrage du Dr Diekamp, pp. 267-271.

1. R. P. Rég. SCHULTES, O. P., dans la *Theologische Revue* (Münster), 1921, n° 13/14, col. 266-272.

2. Dr A. MICHELITZCH, dans le *Literarischer Anzeiger*, Graz, 1921, p. 75 et suiv.

3. R. P. STUFLER, S. I. *Der hl. Thomas und die Praedeterminationslehre*, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1922, p. 146-163.

Providence et salut des infidèles adultes. C'est le sujet traité par Son Émin. le Card. L. Billot, S. J., dans une série d'articles publiés dans les *Études.* Nous y trouvons une thèse très spéciale sur ce problème vital, délicat et complexe, le salut des infidèles, adultes d'âge et non de raison et de conscience [1]. L'auteur y distingue deux questions, l'une de principe, l'autre de fait. Question de principe, d'abord : A quel point faut-il que soit arrivé, pour qu'il y ait adulte au sens théologique et moral, le développement de la raison ? Question de fait, ensuite : Y aurait-il dans l'état actuel et historique de l'humanité une catégorie nombreuse d'infidèles, en qui, malgré l'âge et les années, la condition voulue n'aurait jamais été réalisée ; à mettre donc au nombre des inconscients, qui, excusés en cette qualité de tout péché personnel, et sortant de ce monde avec le seul originel, ne sont pas passibles des peines de l'enfer, mais descendent dans les limbes, où l'on jouit sans douleur des biens qui sont comme l'avoir, le patrimoine et l'apanage de la pure nature ? Quant à la *première* question, Son Éminence s'est attachée à prouver tant par la simple raison naturelle que par l'autorité de l'Écriture et de saint Thomas, « qu'il n'y a pas d'adulte au spirituel, c'est-à-dire, pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu vrai et vivant, notre créateur et notre maître, premier auteur de notre être et fin dernière de toute la vie humaine ». Cette connaissance de Dieu requise en l'adulte spirituel est précisée ultérieurement : « C'est la notion bien déterminée déjà d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne, d'un Dieu unique, souverainement bon, souverainement parfait, dont la loi, qui n'est autre que la raison ou volonté divine ordonnant de garder l'ordre naturel et défendant de le violer, s'impose à la conscience [2]. » Envisageant la *deuxième* question [3], l'éminent théologien déclare d'abord qu'il est d'accord avec tous les auteurs pour dire que cette connaissance du Dieu vrai et vivant est accessible à tous par disposition de la nature elle-même. Il distingue ensuite les deux manières qui nous sont connaturelles, d'arriver à la connaissance d'une vérité : ou bien, par le seul exercice de notre propre raison, ou bien à l'aide de l'enseignement ; après quoi, il conclut : pour soutenir le paradoxe que le commun des hommes a été mis en mesure de s'élever, et surtout de s'élever facilement par les seules ressources de la raison propre, et sans autre moyen que le commun spectacle de la création, à la connaissance dont il est question, il faudrait, ce nous semble, n'avoir jamais vécu dans le monde réel... Toute vérité d'ordre supra-sensible n'est accessible à la masse que par voie d'enseignement *quæ dicitur disciplina* : tandis que l'autre, celle qui consiste à trouver par soi-même, *quæ dicitur inventio*, ne sera jamais ouverte qu'à l'élite, c'est-à-dire au petit nombre. » Le Card. Billot trouve la preuve de cette conclusion dans

1. Son Émin. le Card. Billot. *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, art. des *Études*, 20 août 1920, p. 386 et suiv.

2. Cf. *Études*, 5-20 déc. 1920, p. 523.

3. *Ibid.* p. 515-535.

l'Écriture, aux endroits mêmes que l'on a coutume d'opposer par manière d'indéclinable et irrécusable fin de non-recevoir : *ad Rom.*, I, 18-22. Il est manifeste, dit-il, que dans ce célèbre passage, il n'y a de visés que ceux qu'on appellerait aujourd'hui les « intellectuels ». Il faut en dire autant de l'endroit parallèle : *Sap.*, XIII, 1-8. Il en sera donc des connaissances qui sont à la base de la vie morale, comme de celles que requièrent les multiples besoins de la vie matérielle : leur acquisition, pour la grande masse du moins, dépendra nécessairement de l'éducation familiale et de toute l'ambiance des institutions sociales. Tel est le moyen général d'initiation religieuse voulu et institué par la nature elle-même, dont c'est l'ordre le plus exprès que les enfants soient instruits par leurs parents, les petits par les grands, les peuples par leurs conducteurs. La mise en œuvre de cette économie était remise aux mains de l'homme. Au fait, chez les nations païennes et même chez les nations civilisées, une contre-éducation a trouvé place. A qui incombe la responsabilité de cette situation ? Ce n'est pas le lieu de le rechercher. Il suffit d'avoir constaté le fait, et dans ces conditions, il n'y a plus, pour la grande masse, possibilité aucune d'arriver à la notion du vrai Dieu et de sa loi ; et c'est l'ignorance invincible, avec toutes les conséquences qui s'en suivent au point de vue de la responsabilité morale et des sanctions de la vie future. En d'autres termes, il faut répondre affirmativement à la deuxième question, posée plus haut.

Cette théorie de Son Émin. le Card. Billot ne pouvait manquer de frapper l'attention des théologiens et de donner lieu à leurs critiques. L'un des premiers, le R. P. Paul CLAEYS-BOUUAERT, S. J., opposa à cette théorie les remarques suivantes : 1. Une interprétation différente tant des passages de saint Paul et du Livre de la Sagesse qu'en général de ceux des Pères paraît de loin préférable. Ce qui est affirmé nettement, c'est qu'en droit et en fait, la raison humaine est capable de connaître Dieu ; que tout homme en a par conséquent normalement l'obligation et les moyens ; que dès lors, considérés dans leur masse, les nations et les peuples qu'*on avait sous les yeux*, et qui ne connaissaient pas le vrai Dieu, ne pouvaient bénéficier d'aucune excuse, leur ignorance provenant certainement de quelque faute. 2. D'autre part, la connaissance réelle de Dieu, mais confuse, suffit comme base à l'obligation morale. L'homme qui reconnaît la réalité du bien absolu, ne reconnaît-il pas aussi confusément mais réellement le vrai Dieu ? Ne pouvons-nous pas dire qu'en reconnaissant la transcendante souveraineté du bien, il reconnaît confusément la transcendance ou la personnalité de Dieu ? Et bien que très confuse, cette connaissance de Dieu est néanmoins explicite. 3. Enfin, l'athéisme irresponsable, est, sans doute, possible. En fait, l'athée irresponsable demeure une exception. L'irresponsabilité totale ne peut être le cas de la masse des ignorants de Dieu [1].

Cependant, le Card. Billot ne fut pas sans prévoir lui-même l'objection. De là, dans un article suivant, une nouvelle mise au point de la question [2]. Quel est le sens qu'il faut attacher au terme : la grande

1. R. P. CLAEYS-BOUUAERT, S. J. *Tous les athées sont-ils coupables ?* art. de la *Nouvelle revue théologique*, avril 1921, p. 169-185.

2. Cf. *Études*, 5 mai 1921, p. 257-279 ; 20 nov. 1921, p. 385-407.

masse, qui figure dans sa conclusion ? Ce n'est pas du genre humain pris dans son ensemble qu'il est question. Il faut laisser hors de compte les vingt-cinq premiers siècles de l'humanité. Quant aux siècles suivants jusqu'à nos jours, la même mesure n'est pas applicable à toutes les nations païennes indifféremment, ni, à plus forte raison, aux générations qui ont suivi la venue de Jésus-Christ. Il faut aussi exclure le monde gréco-romain, le monde barbare, le monde mahométan. A l'aurore des temps modernes, les masses dont il s'agit ne peuvent plus guère se trouver que dans les peuples d'Extrême-Orient, dans ceux du centre de l'Afrique, et parmi les tribus sauvages ou demi-sauvages de l'Amérique et de l'Océanie. La question ne porte nullement sur l'évaluation même approximative du nombre d'hommes qui se trouvent dans le cas de minorité spirituelle. Mais, le fait étant tel que des peuples ou des catégories nombreuses d'hommes sont délaissés au point de vue spirituel, une question se pose au sujet du sort éternel qui leur est réservé. A cette question il faut une réponse et une réponse acceptable, une réponse qui ne se réduise pas à un appel à peu près constant au *deus ex machina* qu'est le miracle, une réponse enfin propre à justifier la Providence de Dieu. L'éminent théologien estime que la solution qu'il propose répond à ces exigences et réfute les difficultés que l'on pourrait faire valoir contre sa thèse. Ses explications visent principalement le degré de connaissance de Dieu requis pour être capable de péché, l'interprétation de saint Paul, la tradition des Pères et des Théologiens. Le premier point : la notion de Dieu requise pour l'obligation morale, m'a semblé être, en tout ce débat, d'une capitale importance. C'est le nœud de la question.

Ce point du problème a retenu l'attention du R. P. Garrigou-Lagrange, au cours d'une conférence sur le *Principe de finalité*, faite en mai 1921, à l'Académie de Saint-Thomas, à Rome. Son Emin. le Card. Billot présidait. Cette conférence a paru en français [1]. L'auteur y revendique pour tout homme, en vertu du sens commun ou raison naturelle, la connaissance non seulement *implicite* de Dieu, mais *explicite*, quoique confuse. Cette idée de Dieu permet de ne pas confondre Dieu avec les astres ou avec les esprits mauvais. Dieu, de cette manière, est connu sous l'aspect général de Principe et de Gouverneur suprême, sans qu'on détermine encore les divers attributs naturellement connaissables. Cette connaissance de Dieu peut être acquise, à raison de sa facilité, *en dehors de tout enseignement*. Elle se retrouve dans toutes les religions des primitifs. A tout le moins, par la finalité qui existe dans le monde, se prouve la *probabilité* de l'existence d'un Recteur suprême du monde. Cela posé, l'homme est *tenu* de s'éclairer davantage sur l'existence et la nature de cet Ordonnateur suprême ; et s'il néglige un tel devoir, il est coupable : dès lors *son ignorance n'est plus invincible*.

La discussion du problème en est là. Attendons que son Émin. le Card. Billot ait donné toute sa pensée sur cette question vitale et épineuse.

L'excellente revue, l'*Ami du Clergé* a fait ressortir combien la thèse

---

1. R. P. Garrigou-Lagrange. *Le Principe de finalité*, dans la *Revue thomiste*, 1921, pp. 256-275 ; 405-423. — Cf. p. 408 et suiv.

du Card. Billot est différente de la doctrine de Seyssel, archevêque de Turin au début du XVIe siècle, et de ses disciples. Celle-ci plaçait dans les limbes les adultes formels, d'âge et de raison, ceux-là mêmes qui, d'après les principes catholiques, sont à même d'orienter leur vie vers Dieu et vers le bonheur surnaturel [1].

La T. S. Trinité. — Dans son livre, intitulé : *Notre Parenté avec les Personnes divines*, le R. P. A. Dorsaz, C. Ss. R. défend une thèse et une hypothèse [2]. Par la grâce sanctifiante nous sommes constitués enfants de Dieu et nous pouvons appeler la première Personne de la T. S. Trinité notre Père, le Fils notre Frère, le Saint-Esprit notre Vie. Cependant ces différents titres appartiennent indistinctement aux trois Personnes divines, et ce n'est que par appropriation que nous établissons un rapport de filiation de nous spécialement au Père. De même l'union que nous affirmons de l'âme juste au Saint-Esprit, existe à titre commun avec les autres Personnes de la T. S. Trinité. C'est la *thèse* que l'auteur défend avec la majorité des théologiens contre certains auteurs, prétendant que le Saint-Esprit s'unit à l'âme juste par une union spéciale qui lui est propre. Cette théorie fut présentée, sous des formes différentes, jadis par Pierre Lombard, Petau, Lessius, de Régnon, Scheeben, Heinrich, et dernièrement par Mgr Waffelaert, évêque de Bruges. Sous la forme où elle fut présentée par Mgr Waffelaert, cette théorie fut exposée et réfutée également par mon collègue, le R. P. B. Merkelbach, O. P. [3]. L'*hypothèse* que le R. P. Dorsaz expose *con amore* mais aussi avec prudence est la suivante : « L'Incarnation n'a-t-elle pas pour but de nous faire entrer dans une plus grande intimité avec Dieu ? Et cette intimité ne va-t-elle pas jusqu'à nous rendre enfants du Père, frères du Fils, temples vivants du Saint-Esprit, à un titre spécial, réel et nouveau, que la grâce sanctifiante seule ne peut pas conférer, et dont la transcendante originalité dépasse les règles ordinaires de l'appropriation. » (p. 97). — « Nous osons croire que l'*appropriation* ne rend pas suffisamment compte des textes de l'Écriture et des Pères. Si nous pouvons appeler le Père notre Père, ce titre, semble-t-il, lui est exclusivement propre. De même, en disant du Fils qu'il est notre Frère, nous croyons affirmer un rapport de fraternité que ne possède ni le Père ni le Saint-Esprit. De même encore, pensons-nous, le Saint-Esprit est avec les vrais chrétiens dans une relation toute spéciale de vie surnaturelle. Tel est notre sentiment. » (p. 233). Le célèbre oratorien Thomassin, a jadis défendu semblable doctrine. Nous nous garderons de nous rallier à cette « hypothèse ». Dans le Christ, a écrit saint Thomas, l'union de la nature humaine s'est terminée en l'unité de la personne divine. (*In I Sent.* Dist., XVII, qu. I, art. 1). De plus, notre incorporation au Christ n'est pas un titre nouveau et spécial, établissant de nous à une Personne distincte de la Trinité divine une relation autre que celle déjà établie par la

1. Cf. l'*Ami du Clergé*, 1 sept. 1921, col. 481-486.

2. R. P. A. Dorsaz. C. Ss. R. *Notre Parenté avec les Personnes divines*. Saint-Étienne (Loire), Bureaux de « l'Apôtre du Foyer », 1922. 1 vol. in-8°. 275 pp.

3. R. P. B. Merkelbach, O. P. *Grâce et Trinité*, dans la *Revue ecclésiastique de Liège*, Janvier 1922, p. 221-240.

grâce sanctifiante. Ces considérations suffisent à ruiner l'argumentation de l'auteur. « Tout ce que nous avons écrit, lisons-nous (p. 185) peut se ramener à l'argumentation suivante : Le Verbe, en s'incarnant, a fait entrer son humanité dans le Saint des Saints, dans la Trinité même. Or, par la grâce du baptême, nous sommes incorporés au Christ. Donc, si nous avons le bonheur d'être les membres du corps mystique de Jésus, nous sommes apparentés aux divines Personnes. » C'est aussi en vain, que l'auteur fait appel pour appuyer son hypothèse à la théorie thomiste de l'amitié. Et comment justifier des passages comme ceux-ci : « Jésus et les élus sont à ses yeux (*du Père*) un seul Christ, son Fils bien-aimé en qui il met toutes ses complaisances. » (p. 169)... « Notre participation à la Filiation du Verbe nous apparaît ainsi comme le fondement de nos relations avec la troisième Personne. »?! J'estime que le R. P. a eu grandement raison de présenter son hypothèse avec prudence et réserve, et je m'étonne de lire dans l'excellente *Revue ecclésiastique de Liège* : ...(cette hypothèse) « mérite, du moins pour certaines parties, mieux que ce nom [1]. »

Justice originelle. Grâce. Péché originel. — « Approfondissant » le concept de l'élément formel de la rectitude de la volonté dans l'état de justice originelle, un rédacteur de l'*Ami du Clergé* écrit : « C'est trop peu de dire qu'une telle rectitude se rapportait à la fin naturelle de l'homme ainsi qu'ont voulu le soutenir récemment certains théologiens trop subtils de l'école thomiste, distinguant adéquatement l'ordre de la grâce proprement dite de l'ordre de la justice originelle, le premier exigé sans doute par le second, comme la cause est postulée par l'effet, mais non pas formellement inclus en lui. Il faut, à notre avis, étendre cette rectitude de la volonté jusqu'à l'ordre de la grâce, ordre par lequel la direction imposée par la volonté est dans le sens de la fin dernière surnaturelle [2]. »

L'auteur ne discute pas. Sans précisément prétendre « approfondir » le sujet, M. A. Michel, professeur à Lille, a discuté et tâché de réfuter la conclusion d'un article de M. J. Bittremieux, professeur à Louvain, et sans doute un de ces « théologiens trop subtils » dont il a été parlé plus haut [3]. Sa note critique débute par un passage emprunté à un projet de canon du Concile du Vatican, mais à notre avis mal interprété [4] ; elle se poursuit par des raisons qui ne nous paraissent pas suffisantes et un alignement de textes tirés de saint Thomas dont l'interprétation fait absolument défaut. Cette note est loin de constituer une réfutation décisive. *Quandoque bonus*...

La même question est étudiée par le R. P. Kors, O. P. au cours de l'ouvrage qui vient de paraître : *La Justice primitive et le péché originel* [5].

---

1. *Revue ecclésiastique de Liège*, juillet 1922, p. 61.
2. Cf. *Ami du Clergé*, 11 mai 1922, col. 289.
3. A. Michel. *La grâce sanctifiante et la justice originelle*. Art. de la *Revue thomiste*, oct.-déc. 1921, p. 424-430.
4. Cf. J. Bittremieux, *Nouvelle revue théologique*, juin 1922, p. 324-325.
5. J.-B. Kors, O. P. *La justice primitive et le péché originel. (Bibliothèque thomiste* : vol. II*)* Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1 vol. in-8°, IX-176 pp.

Sa solution est celle que nous avons toujours défendue et qu'a reprise M. Bittremieux. Les raisons dont le R. P. l'appuie sont bien convaincantes, non pas cependant les seules que l'on puisse invoquer.

Cet intéressant ouvrage comprend deux parties. Dans la première l'auteur suit le développement de la doctrine sur la justice primitive et le péché originel chez les principaux théologiens qui ont traité ce sujet, depuis saint Augustin jusqu'à saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, O. P. Dans la seconde partie, il analyse la doctrine de saint Thomas. Après avoir examiné la question d'abord dans les œuvres antérieures à la somme théologique, après avoir consacré un second chapitre à quelques notions indispensables pour l'intelligence générale de sa pensée, il aborde l'exposé même de sa doctrine définitive. La conclusion résume les caractères généraux de la doctrine de saint Thomas, met en relief sa position vis-à-vis de ses prédécesseurs et de ses contemporains et décrit le développement général de la doctrine. Nous n'avons que des éloges pour cette seconde partie de l'ouvrage, où l'on remarquera l'excellence de la méthode, la richesse de l'information, la clarté de l'exposé, la vérité de la doctrine thomiste. Il faut signaler tout spécialement le chapitre sur la transmission du péché originel et la critique de la théorie du décret divin et de l'unité morale du genre humain. Nous avons cependant à formuler quelques remarques au sujet de la bibliographie et de la première partie. Pourquoi ne pas citer les sentences de Pierre Lombard d'après la seconde édition critique de Quaracchi ? Dans la liste des ouvrages consultés, il y aurait eu place pour la *Dissertatio historico-theologica de lapsu et peccato originali*, du Dr Patrick Toner, Dublin, 1904. Les chapitres consacrés à saint Augustin et à saint Anselme sont très réussis, mais l'exposé de la doctrine de Hugues de Saint-Victor est à refaire, l'auteur ayant attribué à Hugues les *Quæstiones in Epistolas Pauli* qui certainement ne sont pas une œuvre du fameux Victorin. Déjà en 1905, le P. Denifle (*Die abendländischen Schriftausleger bis Luther*, p. XIII) avait fait ressortir ce point et attribué l'ouvrage à un auteur de la période qui vient après Pierre Lombard. Depuis j'ai écrit moi-même (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1920, p. 489) — et j'essaierai de le prouver ailleurs — que les *Quæstiones in Epistolas Pauli* sont une compilation d'extraits empruntés pour la très grande part au commentaire encore inédit de Robert de Melun sur saint Paul ; elles ne peuvent avoir vu le jour que trente ans au moins après Hugues de Saint-Victor. En conséquence, l'affirmation de l'auteur que Hugues a aussi subi l'influence de saint Anselme ne peut subsister, du moins pour ce qui concerne la doctrine. En cette matière, Hugues est purement et simplement augustinien. Le grand théologien du Bec a été laissé par les célèbres Sommistes du XIIe siècle dans un impardonnable oubli.

La vertu de foi divine. — Sans pousser très loin l'analyse scientifique de la doctrine touchant la vertu théologique de foi et des questions qui y sont intimement liées, le R. P. M. Kenna, O. P., a donné un exposé solide et clair de la nature de la foi divine, de ses rapports avec l'intelligence et la volonté, et des conditions de vérité, de stabilité et

de développement avec lesquelles la foi s'impose au chrétien dans l'Église catholique [1]. L'ouvrage qui s'adresse aussi à ceux-là qui ne sont pas enfants de l'Église catholique romaine, reproduit généralement l'enseignement de saint Thomas. Je mentionne spécialement le chapitre IV, où, faisant valoir l'influence de la foi catholique, l'auteur montre comment la lumière de la foi préserve le sens religieux d'aberrations tristes et funestes.

Le R. P. STRAUB, S. J., professeur à Innsbruck et auteur d'un bel ouvrage sur l'Église, a traité la question, très discutée dans l'École, de l'analyse de la foi divine [2]. Après un premier chapitre qui explique l'état de la question, il expose suivant la méthode historique et critique les théories des théologiens depuis Alexandre de Halès jusqu'aux plus récents, Card. Billot, Bainvel, Lahousse, Al. Schmid, Van Noort, Prümmer, O. P. Cet exposé constitue plus des trois quarts du travail ; la doctrine de cinquante-cinq auteurs y est interprétée et jugée. La solution du R. P. est la suivante : Fides, qua affirmatur veritas quævis revelata, resolvitur in auctoritatem Dei revelantis ut in motivum objectivum, quod in eodem actu affirmatur ; hæc autem affirmatio motivi non resolvitur ulterius in motivum ullum, sed in auctoritate Dei revelantis, tanquam mero objecto formali immediate in se affirmato, sistit (p. 383). Dans un corollaire, le R. P. pose la question : quelle foi est nécessaire pour être sauvé ; et conclut : Actus fidei formalis per se ad justificationem necessarius suppleri potest actu fidei virtualis, qui est assensus firmissimus in Deum existentem et remuneratorem (p. 400). Nous en appelons contre cette dernière théorie aux raisons que nous avons fait valoir dans la dissertation *De necessitate credendi et credendorum*. Louvain, 1906.

Christologie. — L'article *Incarnation*, [3] par M. A. MICHEL, n'est pas comme on pourrait le croire un résumé ou un exposé de toutes les matières qui prennent place dans un traité *De Deo redemptore* ou *De Verbo incarnato*. Dans le *Dict de théol. cath.*, chaque aspect différent du problème christologique constitue l'objet d'un article spécial. Le lecteur connaît les études déjà parues : *Fils de Dieu*, *l'Union hypostatique*. L'article *Jésus-Christ* fera envisager le résultat de cette union, le sujet concret, Dieu et homme, qui est apparu sur terre. Dans le présent travail, l'auteur a considéré le mystère de l'Homme-Dieu d'une façon plus abstraite, *in fieri*, c'est à dire dans sa nature et son intelligibilité, dans sa possibilité (convenance et nécessité) et dans ses causes : finale (le motif de l'Incarnation), efficiente (principale et instrumentale), formelle et cause quasi-matérielle, c'est à dire, dispositive et méritoire. Nous retrouvons dans ces pages l'excellent théologien qu'est M. Michel, et c'est avec un profond regret que nous devons renoncer à

1. R. P. M' KENNA, O. P. *The Theology of Faith*. Dublin, Browne and Nolan, 1914, 1 vol. in-8°, x-342 pp.

2. R. P. STRAUB, S. I. *De analysi fidei*. Innsbruck, F. Rauch, 1922, 1 vol. in-8° IV-422 pp.

3. A. MICHEL. *Incarnation*. Art. du *Dict. de théol. catholique*, fasc. LIV-LV, Paris 1922, col. 1445-1539.

analyser davantage cette magistrale étude. A côté des grandes questions signalées déjà nous en trouvons d'autres, subsidiaires mais très actuelles : Une créature peut-elle être cause instrumentale dans l'Incarnation ? Comment la Sainte Vierge a-t-elle coopéré à l'œuvre de l'Incarnation comme cause efficiente ? La Sainte Vierge a-t-elle mérité l'Incarnation ?

Avec conviction et chaleur, voire même avec une certaine passion, le R. P. CHRYSOSTOME, O. M. I., a repris la controverse sur le motif de l'Incarnation et défendu contre les thomistes la manière de voir de Scot [1]. Nous sommes certains que son interprétation des Pères ne sera pas reçue par les Patrologistes. Quant aux conséquences qui découlent de la thèse scotiste pour la gloire du Christ et de Marie, la thèse thomiste n'empêche pas de les affirmer, celles-là dont parle l'auteur... et d'autres. Nous tenons cependant à souligner ce mérite de l'auteur, d'avoir mis au point l'interprétation de la thèse scotiste et corrigé certaines lacunes et inexactitudes dans l'exposé de cette doctrine chez quelques auteurs contemporains.

Mariologie. — *Médiation de la Très Sainte Vierge* — La *Revue d'ascétique et de mystique* [2] ainsi que la *Zeitschrift für kath. Theologie* [3] font preuve de prudence en avertissant que le point délicat dans l'étude de cette question, est de n'appauvrir et de ne rétrécir en rien ce rôle magnifique de Marie, et en même temps de ne pas se laisser entraîner par un enthousiasme irréfléchi à de regrettables exagérations.

Dans la brochure, *Marie, Mère de grâce* [4], nous trouvons, précédées par une introduction de Son Ém. le Cardinal Billot et suivies d'extraits de différents auteurs, deux études, l'une du R. P. DE LA BROISE, l'autre du R. P. BAINVEL. Elles permettent au lecteur un coup d'œil sur le mouvement d'idées qui s'est produit autour de la question de Marie médiatrice universelle et constituent deux bonnes leçons d'introduction.

La Mariologie fut étudiée dans le détail et sous tous ses aspects au Congrès Marial de Bruxelles du 8 septembre 1921. Les nombreux rapports présentés à ce congrès viennent de paraître [5]. Ils se répartissent sur différentes sections : I. Doctrine. II. Histoire, liturgie, culte public. Arts et littérature. III. Formes de dévotions spéciales à Marie et Apostolat. La première section, Doctrine, est sous-divisée comme suit : 1. Étude des sources de la Mariologie, Écriture sainte et tradition. 2. La théologie mariale. 3. Questions spéciales et corollaires. Nous

---

1. R. P. CHRYSOSTOME, O. M. I. *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains.* Tours, Cattier, 1921. 1 vol. in-8°, 453 pp.

2. *Revue d'asc. et de mystique,* juillet 1921, p. 305.

3. *Zeitschrift für kath. Theol.,* 1922, p. 114.

4. R. P. DE LA BROISE et R. P. BAINVEL, S. J. *Marie, Mère de grâce.* Paris, Beauchesne, 1921. 1 vol. in-12, XXX-144 pp.

5. *Mémoires et Rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles,* 8-11 sept. 1921. Action Catholique, Bruxelles, 2 vol. in-8°.

Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres te Brussel, 8-11 sept.ember 1921. 2 Boekdeelen. Brussel, Nieuwe Graanmarkt.

nous plaisons à mettre en relief les études suivantes : *Les fondements théologiques* de la Mariologie, par le Chanoine BLONDIAU, du Grand-Séminaire de Namur. La maternité divine, assignée par le rapporteur comme première vérité fondamentale, fit l'objet d'une brillante étude du R. P. MERKELBACH, O.P. : *L'éminente dignité de la Mère de Dieu.* Le Chanoine J.VAN DER MEERSCH entretint l'auditoire, dans un rapport d'une doctrine claire et précise, de *Marie, notre Corédemptrice.* Le Prof. V. CREMERS, S. J. analysa les deux notions : *Maternité* et *Médiatrice.* Le Chanoine J. NAULAERTS et le Prof. J. BITTREMIEUX parlèrent successivement de *Marie, distributrice de toutes les grâces* et de *Marie médiatrice entre Dieu et les hommes.* Nous regrettons d'avoir à nous borner. Les quatre volumes où sont réunis tous les rapports présentés au Congrès constituent un vrai monument doctrinal en l'honneur de Marie.

La Sainte Vierge, dans son œuvre médiatrice, est-elle aussi cause productrice de la grâce ? Cette question fut examinée par le R. P. MERKELBACH O. P., dans un article traitant de l'influence de la nouvelle Ève sur notre vie surnaturelle [1]. Le R. P. crut devoir limiter la coopération de Marie dans cette voie à la distribution de grâces actuelles. Cette réponse n'a pas paru suffisante au R. P. CLEMENS qui est revenu sur la question [2] et s'est essayé à prouver dans une très intéressante étude que Marie peut, comme cause instrumentale, produire également la grâce sanctifiante dans les âmes. — Ce débat n'est pas clos.

Sacrements. *Baptême et Eucharistie.* — Il existe une controverse au sujet de la nécessité du sacrement d'Eucharistie et de ses relations avec le sacrement de baptême [3]. Le Dr NICOLUSSI a prétendu que l'Eucharistie est aussi nécessaire au salut que le baptême, et même, qu'à un certain point de vue, la nécessité de recevoir l'Eucharistie est plus urgente que celle de recevoir le baptême, de ce chef notamment que le désir de l'Eucharistie est requis comme cause efficiente de la grâce baptismale.

Le Dr Otto LUTZ a vigoureusement combattu cette doctrine en s'appuyant sur l'enseignement de saint Thomas d'Aquin [4]. Dans l'article cité, dont nous admirons la méthode et la marche progressive des idées, il étudie successivement : 1. le but et la nécessité des sacrements

---

1. R. P. MERKELBACH. O. P. *De invloed van de Nieuwe Eva op ons goddelijk leven,* dans la Revue *De Standaard van Maria* (Meerssen, Hollande), 6 mai 1922, p. 134-137.

2. R. P. CLEMENS. *Maria, als medehulp van God, voortbrengende oorzaak der genade.* Ibid. 3 juin 1922, p. 161-174.

3. Dr Joh. NICOLUSSI, S. S. S. *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie.* Bozen, Verlag Emmanuel, 1917. — Dr Otto LUTZ. *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie,* dans la *Zeitschrift für kath. Theologie,* 1919, pp. 235-268. — R. P. Gustave KLODNICKI, S. S. S. *De necessitate Eucharistiæ ad salutem,* dans le périodique *Divus Thomas* (Vienne) 1920, pp. 57-70. — R. P. E. SPRINGER, S. I. *Über das in der Taufe eingeschlossene Votum der Eucharistie,* dans la *Linzer Theol. - praktische Quartalschrift,* 1921, pp. 525-540.

4. Dr Otto LUTZ. *Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie,* dans la *Zeitschrift f. kath. Theol.* 1922, pp. 20-54.

en général ; 2. le but et la nécessité du baptême ; ses relations avec l'Eucharistie ; 3. la nécessité de l'Eucharistie en particulier. Ses conclusions, solidement établies, sont les suivantes : Le baptême seul (et, supposée l'existence de faute grave, aussi la pénitence) sont les sacrements absolument nécessaires au salut. L'incorporation au Christ n'est pas premièrement un effet de l'Eucharistie mais du baptême. L'Eucharistie achève d'opérer dans le fidèle cette œuvre d'incorporation au Christ. De ce chef, le baptême est ordonné à l'Eucharistie comme le principe d'une chose à son complément et à sa perfection, et, en vue de cette fin, le baptême n'est pas sans inclure un certain vœu de l'Eucharistie. Tel qu'il existe par et dans le baptême, ce vœu peut être considéré comme nécessaire au salut. Cependant, ce vœu est un effet du baptême et nullement une cause de la grâce baptismale. L'on ne peut donc pas en conclure que l'Eucharistie elle-même est absolument nécessaire au salut. — Dans un appendice, le Dr Lutz critique la thèse du R. P. SPRINGER, S. J., qui a voulu établir la nécessité de moyen de l'Eucharistie, du chef que ce sacrement est indispensable pour conserver la grâce dans l'âme justifiée [1]. L'on se rappellera que le R. P. M. de la Taille a également traité cette question dans le livre signalé plus haut.

Eucharistie. — Je me permets de signaler : SPLAVA-NEYMAN, *Das Problem der wesenlosen Gestalten im hl. Altarsakrament, nach der Lehre des hl Thomas von Aquin.* 1 vol. Breslau, 1920.

Sacrifice. Saint-Sacrifice de la Messe. — Ici encore la controverse domine : il n'est pas de théorie sur le sacrifice et plus spécialement sur le saint sacrifice de la Messe dont on puisse dire qu'elle est unanimement reçue par les théologiens. La thèse récente du Dr Lamiroy laisse, au dire des critiques [2], la question totalement ouverte ; et la théorie du R. P. de la Taille dont nous avons parlé ci-dessus ne manquera pas d'être fort discutée.

A en croire le R. P. CAMPBELL, O. S. B., l'action sacrificatoire ne consiste pas à frapper de mort, mais à offrir une victime qui sera frappée plus tard ou se trouve déjà actuellement dans l'état d'immolée. La destruction de la victime n'appartient pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité du sacrifice [3].

D'après M. J. RIVIÈRE, cette dernière conception serait aussi celle de saint Thomas : « Nulle part on ne voit que la destruction appartienne à l'essence du sacrifice ». Il y a du vrai dans la remarque suivante de M. Rivière : « Un examen impartial... aboutit à faire voir que la théorie classique ne peut pas s'établir sur la doctrine de saint Thomas. Celui-ci s'en tient, en réalité, à une définition beaucoup plus souple du sacrifice

1. Dr Otto LUTZ, *Ibid.* p. 54-59.

2. Cfr. RIEDINGER, dans la *Revue apologétique*, 1er oct. 1921 ; J. KRAMP, S. I., dans la *Theologische Revue*, 1921, col. 314. — Jean RIVIÈRE, *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg) 1921, p. 91.

3. R. P. CAMPBELL, O. S. B. *How Mass is a real Sacrifice*, dans *The Irish Theol. Quaterly*, avril 1920, p. 124-129.

et l'on s'explique par là que les systèmes les plus opposés aient pu s'autoriser de son nom [1]. »

Suivant M. LEPIN, « il faut conclure que l'Ange de l'École ne nous offre pas, à première vue du moins, une idée absolument satisfaisante de ce qui constitue essentiellement le sacrifice et en fait un vrai sacrifice. Son analyse du sacrifice de l'Eucharistie paraît incomplète [2]. » Une question ne nous paraît pas être déplacée ici : Peut-on *conclure* en s'en tenant simplement à une *première vue* ?

Extrême-Onction. — A traiter la doctrine touchant les sacrements à la lumière de l'histoire, il surgit quelquefois des difficultés que la méthode historique est insuffisante à résoudre, et dont il faut demander la solution aux principes et au sens théologique. Guidé par cette norme, M. Augustin QUINN a écrit sa dissertation doctorale sur quelques points de doctrine concernant le sacrement d'Extrême-Onction [3]. Dans la première partie, il démontre par l'Écriture et la Tradition, à l'encontre des assertions de M. Puller, qui représente l'opinion protestante actuellement la plus accréditée, l'existence de l'onction sacramentelle, distincte de la Pénitence. Cependant, dans le texte de saint Marc, VI, 13, l'Extrême-Onction est simplement préfigurée. Dans la seconde partie, il discute les questions de la matière et de la forme, du ministre et du sujet de ce sacrement, et traite finalement de la réitération de l'Extrême-Onction. Sur tous ces points, l'auteur a très bien fait ressortir la divergence de la pratique à travers les âges avec certaines théories. Ses solutions ne cadrent pas toujours avec les conclusions du R. P. Kern, S. J., dans son traité très apprécié sur la matière [4] ; mais la discussion est bien menée, avec clarté, jugement et mesure, et prouve, à tout le moins, que pour plus d'une question, telle que l'unité du sacrement, sa validité en cas d'administration par plusieurs ministres, sa réitération durant la même maladie, nous n'en sommes pas encore, une fois de plus, à tenir une solution définitive.

Louvain. Raymond-M. MARTIN, O. P.

III. — THÉOLOGIE MYSTIQUE

Le R. P. ADOLPHUS, O. M. C., vient de publier en deux volumes très compacts, de 900 pages chacun, un *Compendium Theologiae asceticae* [5]. Selon le R.P., la théologie morale différerait de la théologie

1. Jean RIVIÈRE. *Sur la définition du sacrifice dans saint Thomas*, dans la *Revue des sciences religieuses*, 1921, pp. 228-232.

2. M. LEPIN. *L'essence du sacrifice de la messe et celle du sacrifice en général*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1921, pp. 513-522.

3. Rev. Austin QUINN. *Some Aspects of the Dogma of Extreme-Unction.* Dublin, Gill, 1920, 1 vol. in-8°. v-136 pp. (Dissertation doctorale présentée à la Faculté théologique de Maynooth, Irlande).

4. Cf. *R. sc. ph. th.*, 1907, p. 804 et suiv.

5. F. P. ADOLPHUS, O. M. C. *Compendium Theologiæ Asceticae*, Typis Societatis Missionum ad Exteros, Hong-Kong, 1921 ; in-12 de 950 et 878 pp.

ascétique : la première envisageant les règles d'action générales à l'adresse de tous les fidèles, et la seconde, les règles propres à diriger l'âme, déjà rectifiée sur la Fin ultime, jusqu'à l'union parfaite avec Dieu dans la Charité. Pour la même raison, il faudrait mettre une différence entre l'ascétique et la mystique, celle-ci n'ayant trait qu'à la perfection chrétienne engagée dans « les voies extraordinaires ». On ne sera donc pas étonné qu'au cours de l'ouvrage, l'auteur caractérise la contemplation active par le régime des Dons du Saint-Esprit, et la contemplation passive, par celui des charismes et des « gratiæ gratis datæ. » Quoiqu'il en soit de ces distinctions et de ces définitions, qui restent soumises à la discussion, il faut louer le mérite de ce *Compendium*. Son plan est psychologique : il suit les étapes successives qui vont de la vie pécheresse à la vie vertueuse jusqu'à la perfection surnaturelle par l'observance des Conseils évangéliques. Il est écrit dans un latin lucide ; ses exposés sont complets dans leur brièveté ; ses directions pratiques, très abondantes, s'appuient à une excellente psychologie et à une grande expérience de la vie morale. Le R. P. dédie son ouvrage aux novices de son Ordre et se réfère le plus souvent aux auteurs séraphiques tout en faisant une très large place à la doctrine de saint Thomas.

Dom L. Louismet, O. S. B., dans son ouvrage : *La Vie Mystique* [1] enseigne que tout chrétien, vivant sa Foi dans la ferveur de la Charité, est de droit un mystique. « Il y a deux facultés mystiques : ce sont simplement l'intelligence et la volonté du chrétien, informées par la Foi, l'Espérance et la Charité, et les Vertus morales infuses, et de plus fortifiées par les sept Dons du Saint-Esprit. Telles sont les facultés mystiques, il n'y en a pas d'autres. » Seuls, les pécheurs puis les chrétiens tièdes et languissants qui ne vivent pas dans l'amour de Dieu n'ont pas la vie mystique. Celle-ci est susceptible de progrès et connaît des étapes successives. Elle a une double manifestation : la contemplation et l'action sanctifiée qui, elle-même, comprend l'ascèse ou correction morale de la vie intime puis l'exercice des œuvres de miséricorde. L'auteur ne s'adresse point précisément aux théologiens, mais aux âmes ferventes et soucieuses de perfection spirituelle. Son exposé n'est point technique, mais il est rempli de fraîche et cordiale simplicité, de joyeuse et confiante spontanéité. D'aucuns lui reprocheront de donner à la vie mystique un sens trop élargi et, tout en admettant qu'elle soit l'expression de la vie chrétienne animée par la Charité, de ne pas lui attribuer spécialement la contemplation surnaturelle dans laquelle l'âme est particulièrement *passive* sous la motion du Saint-Esprit.

Dans une petite plaquette : *L'Oraison contemplative* [2], le R. P. Maurice de la Taille, S. J., donne une substantielle étude sur la nature

1. Dom S. Louismet, O. S. B. *La Vie Mystique*, Tours, Mame, 1922 ; in-12 de 316 pp.

2. R.P. Maurice de la Taille, S. J. *L'oraison contemplative*, Paris, Beauchesne, 1921 ; 1 plaquette in-16 carré de 46 pp.

de la contemplation mystique. Celle-ci est un exercice supérieur de la vertu de Foi. Aucun effort intellectuel ne peut l'amener ; ni effort positif : discours, raisonnements ; ni effort négatif : silence des facultés, suppression des pensées distinctes, etc. Sa voie d'entrée est d'ordre affectif. La Foi n'est en effet unie à Dieu dans la communauté d'une même vie que par la Charité. Alors seulement, c'est un regard d'amitié sur l'Ami, « un arrêt amoureux du regard sur le Souverain Bien dans le milieu lumineux et ténébreux de la Foi. » Mais quelle Charité est nécessaire pour appuyer affectivement l'oraison contemplative ? « Des contemplatifs à ceux qui ne le sont pas, la différence quant à la Charité n'est pas nécessairement une différence de degré. Il serait grandement dans l'erreur, le contemplatif qui se croirait supérieur en Charité à tel de ses frères qui n'est pas contemplatif... Ce qui est vrai, c'est que, dans un même sujet, la Charité grandit à mesure que s'élève la contemplation et réciproquement. De sorte que, comparé à lui-même, le mystique, s'il se rend compte de ses progrès dans la contemplation, est en droit de se tenir pour mieux pourvu de Charité que dans le temps où il n'était pas entré dans la voie contemplative. » Mais enfin, si la charité du mystique n'a pas de soi un degré supérieur à la charité du non-mystique, comment peut-on dire cependant qu'elle en est différente ? « Le mystique, répond le R. P., a conscience de recevoir de Dieu un amour tout fait, si l'on peut ainsi dire ; et c'est pourquoi il se dit passif, bien que tout amour soit un acte et que l'oraison qui en procède soit aussi un acte ; mais il y a passivité néanmoins, et passivité consciente, en ce que l'âme se sait, se sent investie par Dieu de cet amour. Et c'est pourquoi l'âme contemplative atteint la présence de Dieu en soi-même ; car ce Souverain Bien est là dotant l'âme, au su de l'âme. » Mais alors, dirons-nous, cette conscience psychologique sera-t-elle, à elle seule, la caractéristique de l'état mystique ? Celui-ci n'aurait-il donc pas, pour différence spécifique, non seulement cette passivité affective, mais encore une passivité — consciente ou non — dans l'intelligence elle-même recevant du Saint-Esprit une illustration plus pénétrante des vérités de la Foi ?

Dans la revue *La Vie spirituelle*, le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., voulant traiter de l'*Appel à la vie mystique* s'attache tout d'abord à fixer le vocabulaire sur cette question [1]. Il suppose admis que la vie mystique est caractérisée par l'oraison contemplative infuse. Dès lors, que devons-nous entendre par ces mots : la contemplation acquise, la contemplation infuse, l'ordinaire et l'extraordinaire dans la voie de la sainteté, l'appel éloigné et l'appel prochain à la vie mystique ? « La contemplation infuse est dite surnaturelle, parce qu'elle l'est doublement : non seulement quant à la substance de l'acte, comme l'acte de foi infuse, mais quant au mode qui est ici le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit, mode non plus latent et transitoire, mais manifeste et fréquent. » « Le sommet du développement normal de la

1. R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. *L'appel à la vie mystique. Pour fixer le vocabulaire de cette question*, dans *La Vie Spirituelle*, nov. 1921, p. 81 et ss.

vie de la grâce, si élevé soit-il, ne doit pas être dit extraordinaire de soi, bien qu'il puisse être rare ou extraordinaire de fait, comme la parfaite générosité qu'il suppose. Ce sommet s'appelle la sainteté... Avant d'être arrivé là, on peut avoir une certaine perfection, mais il n'y a pas encore la pleine perfection à laquelle la vie de la grâce est essentiellement ordonnée... Si donc les purifications passives, non seulement des sens, mais de l'esprit, qui sont un état mystique, et la contemplation infuse, même au degré supérieur, qui se trouve réalisée dans l'union transformante, sont, comme l'enseigne saint Jean de la Croix, généralement nécessaires ou très convenables à la parfaite purification et sanctification de l'âme, elles ne doivent pas être dites extraordinaires de soi ou de droit, bien qu'elles soient assez rares de fait, par suite de la commune médiocrité. » En deux articles subséquents [1], le R. P. expose les raisons qui font admettre un appel général et éloigné à la vie mystique pour toutes les âmes en état de grâce, bien que cet appel ne devienne individuel et prochain que lorsque se peuvent constater les trois signes classiques du début de la vie mystique, expliqués par saint Jean de la Croix. Cet appel individuel et prochain reste suffisant et inefficace chez ceux qui y résistent ; chez les autres, il est efficace, et de deux manières, soit qu'il conduise seulement aux degrés inférieurs de la vie mystique, soit qu'il conduise plus haut et jusqu'à l'union transformante, sommet du développement normal de la vie intérieure. Ensuite sont examinées et réfutées les objections ordinairement faites à cette thèse de l'appel général et éloigné à la vie mystique.

Dans la même revue, on remarquera deux intéressants articles du R. P. Joret, O. P., sur *L'extase* [2]. La perfection surnaturelle par la progression constante de la Charité nous tire peu à peu de nous-mêmes pour nous donner à Dieu ; et, par cette application affectueuse, par ce transport d'amour, nous nous transformons en Lui : c'est l'extase spirituelle. Au cours de cette montée d'ordre spirituel peuvent se produire des phénomènes de défaillance corporelle qui émerveillent beaucoup le vulgaire : phénomènes d'insensibilité, de contracture, etc. « Ces phénomènes extérieurement observables et d'ailleurs si complexes, ces accidents qui varient d'un tempérament à l'autre et qui semblent pouvoir être classés médicalement dans des groupes divers ne sont en réalité que le contre-coup, sur des organismes très différents, d'un état spirituel qu'ils ne caractérisent pas, dont ils ne sont que la conséquence et l'accessoire. De même que certaines maladies arrivent aux adolescents lors du passage de l'enfance à l'âge mûr, les extases corporelles ne sont aussi qu'une crise de croissance dans le développement de la vie mystique. S'il est bon de grandir physiquement et de se parfaire spirituellement, les extases comme les maladies qui surviennent en ces conjonctures ne sont pas un honneur mais une rançon. »

---

1. *L'appel général à la vie mystique et l'appel individuel* (*Ibid.*, déc. 1921, pp. 169 et ss. et janv. 1922, pp. 241 et ss.)

2. R. P. Joret, O. P. *L'extase*, dans *La Vie Spirituelle*, avril 1922 pp. 42 et ss., et mai 1922, pp. 81 et ss.

La rédaction de *La Vie Spirituelle* annonce qu'à ses 96 pages mensuelles, elle ajoutera désormais un supplément de 48 pages, paraissant tous les deux mois et dans lequel seront traitées les questions d'érudition relatives à l'ascétique et à la mystique : questions d'authenticité, études des sources des grandes œuvres de spiritualité, renseignements bibliographiques, discussions d'ordre technique. On publiera, dans ce supplément, des *études*, travaux d'ordre critique, historique ou doctrinal, sur les écrivains mystiques et leurs œuvres ; des *notes* rapides et précises sur tel point de doctrine ou d'histoire. On y fournira, à ceux qui étudient ces questions, des instruments de travail, en leur faisant connaître le résultat des recherches des savants sur ces questions, en donnant des relevés méthodiques des monuments, des textes inédits, etc.

Dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, M. A. Tanquerey, S. S. met en lumière les rapports qui existent entre *L'Habitation du Saint-Esprit en nous et la vie intérieure.* [1] Il décrit successivement la manière spéciale dont les trois personnes divines vivent en nous ; puis la nature de l'union intime qui en résulte entre notre âme et Dieu ; enfin les actes qui jaillissent comme spontanément de notre cœur au souvenir de cette union. L'union de notre âme avec Dieu par la grâce n'est pas seulement morale ; elle n'est pas non plus substantielle au sens propre ; mais elle est tellement réelle qu'on peut l'appeler physico-morale. Au ciel, entre les élus et Dieu, il y a union vraie, réelle, qu'on peut appeler physique, puisque Dieu ne peut être vu et possédé qu'à la condition d'être présent à leur esprit par son essence et ne peut être aimé que s'il est effectivement uni à leur volonté comme objet d'amour. Or, la grâce n'est autre chose qu'un commencement, un germe de la gloire. — Signalons, dans la même revue, parmi les articles intéressant plus spécialement la théologie mystique, les remarques et précisions que le R. P. de Guibert S. J., veut apporter aux définitions de la contemplation acquise et infuse, données par le R. P. Garrigou-Lagrange dans *La Vie Spirituelle* (articles analysés plus haut). Le R. P. de Guibert propose ces définitions : La contemplation acquise est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le simple jeu des lois psychologiques, de notre activité personnelle aidée de la grâce. La contemplation infuse est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte d'une action divine dans l'âme, dépassant ou même contredisant ce qu'auraient produit les simples causes d'ordre psychologique actuellement en jeu. Le R. P. fait également d'autres remarques sur la façon d'entendre l'ordinaire et l'extraordinaire dans la voie de la sainteté, sur l'appel éloigné ou prochain, suffisant ou efficace [2].

Dans *Wesen und Grundlagen des Katholischen Mystik*, M. Grab-

1. A. Tanquerey, S. S. *L'habitation du S.-Esprit et la vie intérieure*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janv. 1922 pp. 3 et ss.

2. R. P. de Guibert, S. J. *Trois définitions de théologie mystique*, *ibid.*, pp. 163 et ss.

MANN expose la doctrine mystique catholique [1]. Après avoir donné, dans une riche introduction, un aperçu sur le mouvement actuel des études mystiques dans les principaux pays, il consacre cinq chapitres à exposer l'essence et les fondements de la mystique. L'idée foncière de son opuscule est que la vie mystique est un phénomène particulier qu'on ne retrouve pas en dehors de l'Église. Dans l'exposé de la doctrine mystique, M. G. utilise surtout la *Theologia Mystica* de Philippe de la Trinité, divisée d'après le Pseudo-Denys en voie purgative, illuminative et unitive. La vie mystique est dans la conscience vivante et aimante de Dieu présent en nous. Dans les derniers chapitres, M. G. compare la mystique d'Al-Ghazali à la mystique catholique qui est l'épanouissement d'une vie de foi, de grâce et de vertu. La valeur de cet opuscule, très bienfaisant, réside moins dans l'exposé de la doctrine que dans la richesse des informations et, de ce chef, il intéresse autant l'histoire proprement dite de la mystique que la théologie mystique elle-même.

M. DELSART publie, dans la Collection « Pax », une nouvelle traduction du *Traité de l'Amour de Dieu*, de saint Bernard [2]. Dans son introduction, M. D. fait valoir la pensée doctrinale du traité. Pour saint Bernard, l'amour ne devient charité que lorsqu'on aime Dieu pour lui-même, car l'objet aimé n'est terme ultime de l'amour que s'il est aimé pour lui-même. Si la charité atteint Dieu comme Bien absolu, comme Fin suprême, elle est donc au sommet des vertus. Celles-ci sont sans portée, si la charité en est absente. En analyste très fin, saint Bernard note ainsi les degrés par lesquels lentement l'homme s'élèvera à l'amour : on s'aime soi-même ; puis, Dieu pour soi ; ensuite, Dieu pour lui-même ; enfin, soi-même uniquement pour Dieu. Nous n'avons pas à exclure de notre amour de Dieu le mobile de l'espérance ; car si Dieu n'était pas *notre* bien il ne serait pas le bien absolu et ne saurait donc être aimé pour lui-même. La vraie charité ne peut être sans salaire ; elle trouve sa satisfaction en elle-même : elle a une récompense qui est l'objet aimé.

Signalons, en terminant, une nouvelle édition, revue et corrigée, des *Révélations de sainte Gertrude* (Le Héraut de l'Amour divin, le Livre de la grâce spéciale), traduites sur l'édition latine des Pères Bénédictins de Solesmes 3. Dans sa préface, le traducteur décrit la vie, la doctrine et la mission de sainte Gertrude.

Le Saulchoir. H.-D. NOBLE, O. P.

---

1. Martin GRABMANN. *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*, Munich, Theatiner Verlag, 1922 ; in-12 carré de 68 pp.

2. H. M. DELSART, *Traité de l'amour de Dieu par saint Bernard*, Paris, Lethielleux, 1921 ; in-12 de 96 pp.

3. *Révélations de sainte Gertrude. Le Héraut de l'amour divin* (2 vol. in-12 de 348 et 394 pp. 348-394 pp.) *Le livre de la grâce spéciale* (in-12 de 508 pp.) Tours et Paris, Mame, 1921.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publications. — De 1899 à 1920, avait paru sous la direction d'A. Knœpfler, une collection de monographies publiées par le séminaire d'histoire ecclésiastique de l'Université de Münich : *Veroeffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar München.* Cette publication vient de reprendre, avec un objet plus précis, qu'indique le nouveau titre de la collection : *Münchener Studien zur historischen Theologie.* Le directeur, G. Pfeilschifter, s'est assuré la collaboration de M. E. Eichmann, M. Grabmann et E. Weigl.

ANGLETERRE. — Revue. — La revue de théologie anglicane moderniste, *The Modern Churchman* (rédacteur : H. D. Major), organe de la *Churchmen's Union for the Advencement of liberal religious Thought* annonce que désormais elle sera également l'organe d'une *Modern Churchmen's Union* américaine, récemment organisée et de même esprit. Les principaux membres du comité de rédaction américain sont : E. S. Drown et S. Mc Comb, professeurs au Collège théologique de Cambridge (Mass.), J. Mc Bride Sterrett, prof. de philosophie à Washington University, F. Palmer, éditeur de *Harvard Theological Review.* (Oxford, Blackwell).

Décès. — Le Dr. W. H. R. Rivers, professeur de physiologie des sens à l'Université de Cambridge, est décédé le 4 juin 1922. Médecin de profession, il s'achemina peu à peu vers la psychologie expérimentale, puis vers l'ethnographie. Au cours d'une expédition au détroit de Torrès, il entreprit une enquête sur la psychologie des sens chez les indigènes et sur leur système de parenté *(Torres Straits Expedition, I)* ; puis il publia deux monographies : *Les Todas* (1907) et *History of Melanesian Society.* Récemment, il était revenu à ses études psychophysiologiques avec un ouvrage intitulé : *Instinct and the Inconscious* (1920).

FRANCE. — Revues. — La revue de théologie ascétique et mystique, la *Vie Spirituelle*, dont on sait le succès croissant depuis sa fondation, vient d'élargir ses cadres. Non seulement elle augmente l'importance matérielle de chacun de ses fascicules, mais elle y ajoute tous les deux mois un supplément de 48 pages, où seront traitées d'une manière scientifique et technique les questions d'histoire et d'érudition relatives aux doctrines ascétiques et mystiques : études générales historico-doctrinales portant sur les grandes œuvres de spiritualité, leurs sources, leur influence ; publications de textes inédits ; notes critiques, informations littéraires, chercheront à faire connaître ce domaine

trop peu exploré de la pensée religieuse chrétienne dans son développement et ses variétés. (École théologique de St-Maximin, Var ; éd. ordinaire, 12 fr. ; avec supplément, 18 fr.).

— La *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, que M. Loisy avait reprise à son compte en 1910, suspend définitivement sa publication.

Prix. — Dans sa séance du 8 juillet, l'Académie des Sciences morales et politiques a décerné les prix suivants :

Prix Saillet (1.500 fr., pour un sujet de morale philosophique indépendante de toute idée religieuse), à M. Bouglé, professeur à l'Université de Paris, pour ses *Leçons de sociologie sur l'évaluation des valeurs* ;

Prix Ch. Lévêque (3.000 fr., pour le meilleur ouvrage de métaphysique paru dans les 4 dernières années), à M. P. Fauconnet, pour son étude sur la *Responsabilité* (2.500 fr.), et à M. l'abbé Bonnegent, pour son livre sur *La Théorie de la certitude dans Newman* (500 fr.).

— L'Académie française, sur le prix Juteau-Duvigneaux, a accordé une récompense de 500 fr. à M. l'abbé Bardy, prof. à l'Université catholique de Lille, pour son ouvrage : *En lisant les Pères*.

— L'Académie des sciences morales a attribué, sur la fondation Debrousse, la somme de 2.500 fr. pour la publication des œuvres de Maine de Biran.

Nominations. — A l'Institut catholique de Paris, ont été nommés : à la faculté de théologie, professeur d'Écriture Sainte, M. l'abbé Tricot, ancien professeur au Séminaire de Poitiers ; prof. suppléant de M. Lebreton, pour la chaire d'histoire des origines chrétiennes, M. l'abbé Prat ; à la faculté de philosophie, professeur de sociologie, M. l'abbé Lallement.

Décès. — Quelques mois après son père, Émile Boutroux, M. Pierre Boutroux, professeur d'histoire des sciences au Collège de France, est décédé, jeune encore, à peine âgé de 42 ans, après avoir enseigné dans les Universités de Montpellier, de Nancy, de Poitiers, et de Princeton aux États-Unis. Dès 1900, la publication d'un mémoire sur *L'Imagination et les Mathématiques selon Descartes* manifestait combien utilement s'alliaient en lui le penseur vigoureux, l'historien perspicace et le savant très averti. Ayant à publier, sous la direction de M. Brunschvicg, la partie mathématique des œuvres de Pascal, dans la collection des *Grands Écrivains de la France* (1908-1914), il s'engagea de plus en plus dans l'étude de l'histoire des mathématiques ; de ces travaux, conjoints à son enseignement de professeur de mathématiques pures, sortirent deux volumes sur *Les Principes de l'Analyse mathématique* (1914-1919) dont les thèses maîtresses furent reprises dans l'*Idéal scientifique des mathématiciens dans l'Antiquité et dans les Temps Modernes* (1920). Les articles qu'il publia récemment dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1921) et dans *Scientia* (1922) faisaient espérer que l'œuvre de Duhem serait poursuivie et menée à bonne fin. Déjà une *Histoire des mathématiques et de la mécanique* était promise à la collection de l'*Histoire de la Nation française*.

— M. Auguste BÉCHAUX, l'un des disciples les plus fervents de Le Play, est mort au mois de juillet dernier. Professeur à la faculté de droit de la jeune Université libre de Lille, il y forma de nombreuses générations d'étudiants, les initiant aux difficiles problèmes sociaux, qui commençaient alors à se poser dans toute leur acuité. Président de la Société d'économie sociale, correspondant de l'Académie des Sciences morales, depuis 1899, il joignait à l'étude des problèmes techniques de la législation du travail, de l'assurance obligatoire, etc., la publication de travaux de portée plus générale, tels : *Les Revendications ouvrières en France* (1894), *Les Écoles économiques du vingtième siècle* (3 vol., 1907, trad. allemande et espagnole), deux mémoires importants sur *L'Évolution des doctrines économiques en Allemagne* (1905) et sur *Les Doctrines économiques en Italie et le rôle de l'État* (1910). Il collaborait assidûment au *Correspondant* et à la *Réforme sociale*.

— Un mois après, mourait, à l'âge de 76 ans, Georges SOREL, théoricien socialiste, disciple à la fois de Marx et de Proudhon, « le métaphysicien du syndicalisme », comme l'appelait Jaurès. Esprit encyclopédique, penseur original, écrivain sarcastique et violent, il entreprit une vigoureuse critique de l'État démocratique moderne, et prôna l'idéal d'un prolétariat moralisé par la lutte des classes et organisé en syndicalisme hors de toute action politique. Trois de ses ouvrages rassemblent ces idées : *Les Illusions du progrès* (3e éd. 1921), l'*Avenir socialiste des syndicats* (dans *Matériaux d'une théorie du prolétariat*), et *Réflexions sur la violence* (5e éd. 1922).

— M. Albert MONOD, professeur de littérature française à l'Université de Montpellier, décédé, jeune encore, en juillet dernier, était de la génération des Ch. Flachaire et des P.-M. Masson, qui, à la suite de M. Rébelliau, avait poursuivi en France les études d'histoire de la littérature et de la pensée religieuses, trop souvent délaissées dans l'Université. Il avait publié, entre autres, une histoire de l'apologétique chrétienne en France au XVIIe et XVIIIe siècle, intitulée *De Pascal à Chateaubriand*.

— M. Gabriel SÉAILLES, professeur de philosophie à la Sorbonne depuis de longues années, est mort le 16 septembre dernier à l'âge de 70 ans. Ses principaux ouvrages philosophiques sont : *Essai sur le génie dans l'art* (1897, 4e éd. 1911), *La philosophie de Ch. Renouvier* 1905), *Les affirmations de la conscience moderne* (3e éd. 1906). Il publia aussi deux essais de biographie psychologique, *Léonard de Vinci* (1892) et *Ernest Renan* (1894).

HOLLANDE. — Congrès. — La troisième Session de la *Semaine d'Ethnologie Religieuse* s'est tenue à Tilbourg, dans le Brabant septentrional, du 5 au 14 septembre. A raison du change défavorable à la plupart des pays étrangers à la Hollande, il eût été presque impossible de grouper en cette session les missionnaires auxquels la Semaine s'adresse en premier lieu et les membres du clergé séculier et régulier qui suivent fidèlement ces cours. Avec une générosité, accompagnée d'une sympathie chaleureuse, les habitants, notables et clergé de la ville, ont offert le vivre et le couvert aux membres de la Semaine.

Les travaux comportaient deux parties : une partie générale concernant l'Introduction à l'Étude des Religions (Méthode, Linguistique, Sociologie, Psychologie et Préhistoire) ; une partie spéciale consacrée au Sacrifice chez les peuples primitifs et chez les peuples antiques, à l'Initiation et aux Sociétés Secrètes chez les peuples primitifs, aux Mystères ethniques des peuples antiques.

Il est incontestable que les Semaines ont beaucoup fait pour combattre l'évolutionnisme soit en sociologie soit en histoire des religions ; mais il reste encore nombre de peuples primitifs à étudier scientifiquement : ce sont là *Les tâches anciennes et les tâches nouvelles de la Semaine d'Ethnologie* dont parle la première Conférence du R. P. Schmidt, S. V. D. *La méthode historico-culturelle*, qui sert à ces études techniques, est présentée par le R. P. Pinard de la Boullaye, S. J. Cette méthode permet de dresser le tableau chronologique des types de civilisation ou cycles culturels. Le R. P. Koppers, S. V. D., indique l'importance des *Formes économiques et industrielles* pour ces cycles culturels.

La Linguistique est une des sciences auxiliaires de l'Ethnologie. Le R. P. Pinard expose les caractéristiques, l'utilité et les dangers de *La Méthode philologique*. C'est surtout sur la *Linguistique* comparée que s'appuie M. A. J. Carnoy, professeur à l'Université de Louvain, pour retracer *La culture des Indo-Européens* primitifs, c'est aussi à elle que s'adresse le R. P. S. M. de Barandiaran pour reconstituer *La Religion des anciens Basques* ; c'est d'elle enfin que s'occupe le Dr. A. Drexel pour marquer les relations entre l'*Afrique, l'Asie Antérieure et les peuples primitifs*.

En sociologie et en histoire des religions, l'école évolutionniste affirme des théories inacceptables : M. le chanoine Bros donne deux conférences contre ses prétentions, l'une sur *La Méthode de l'école sociologique et ses affirmations erronées*, l'autre sur *Les affirmations de l'école sociologique en histoire des religions*.

La Psychologie permet d'atteindre au cœur même des phénomènes religieux. Le R. P. Pinard montre la nécessité, les conditions subjectives et les procédés de *La Méthode psychologique dans l'étude comparée des religions*, et le R. P. Gemelli, O. F. M., recteur de l'Université catholique de Milan, esquisse les moyens de faire l'*Étude psychologique de la prière*.

Quelles relations peut-on établir entre l'*Archéologie préhistorique et la Méthode historico-culturelle* ? Le Dr. Menghin, de l'Université de Vienne, essaie de le définir.

Il n'est pas difficile d'apercevoir que la partie spéciale de la Semaine est d'une particulière opportunité, surtout en regard de certains livres de M. Loisy. En donnant ses *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, le R. P. Schmidt établit que le sacrifice de prémices, véritable sacrifice quoiqu'il n'y ait pas de destruction, existe chez les Pygmées, avant tout autre et sans aucune manifestation totémique. Le Dr. Wunderle décrit *La Psychologie du Sacrifice*. Le P. Schebesta, S. V. D., en distingue *Les formes en Afrique* et y discerne la primitivité du sacrifice des Pygmées. M. Carnoy étudie *Le Sacrifice et la*

Prêtrise chez les Indo-Européens et spécialement dans l'Inde. Une série de monographies groupe ce que l'on peut savoir du sacrifice dans les religions classiques : Le Dr. HEHN parle du *Sacrifice dans la Religion des Suméro-Accadiens*, le Dr. SANDA du *Sacrifice chez les Hébreux*, le Dr. KLAMETZ du *Sacrifice chez les Arabes*, le Dr. ANDRES des *Rites sacrificiels dans le culte grec et romain.* Le R. P. KOPPERS, dans un cours très écouté sur la *Religion des Fuégiens*, prouve que la tribu très primitive des Yagans qui vivent à la Terre de Feu (Amérique du Sud) n'est pas anthropophage et possède le culte de l'Être suprême.

Le R. P. SCHMIDT montre les différences qui existent entre *L'initiation tribale et la Société Secrète.* Le Dr. DE JONGHE décrit le caractère des *Sociétés Secrètes en Afrique* ; le Dr. EHRLICH celui de *L'Initiation tribale et des Sociétés Secrètes en Australie.* Deux missionnaires, le R. P. WINTHUIS, M. S.-C. et le R. P. VIEGEN. M. S.-C., font une conférence, l'un sur *La Société Secrète Ingiet en Nouvelle-Poméranie*, l'autre sur *La Société Secrète des Marind en Nouvelle Guinée néerlandaise.*

Après un cours du R. P. KREICHGAUER, S. V .D., qui essaie de démêler la complication extrême des *Mystères astronomico-religieux dans l'Amérique Centrale*, des spécialistes entretiennent les auditeurs des mystères dans les religions classiques. Le Dr. JUNKER dévoile les *Mystères d'Osiris;* M. le Chanoine VAN CROMBRUGGHE, les *Mystères de Mithra;* M. l'abbé DE CALUWE, les *Mystères d'Eleusis ;* le R. P. DUHR, S. J., les *Mystères d'Adonis et d'Attis.* En une conférence finale, d'une haute tenue, le R. P. DE GRANDMAISON, S. J., compare *Les Mystères païens et le Mystère chrétien* et marque l'autonomie et l'originalité du Christianisme primitif.

Les conférences du soir sont consacrées à des sujets plus généraux que les précédents : le R. P. BROU, S. J. expose *Ce que les missionnaires ont fait pour l'histoire des religions* ; le Dr. SCHRIJNEN, *Les bienfaits du Christianisme dans la famille* ; M. l'abbé J. BOUYSSONIE, le but des *Fouilles préhistoriques* ; le R. P. SCHMIDT, *Les formes sociales des cycles culturels* ; le R. P. VIEGEN, *Le Sacrifice dans les îles Kei (Indes Néerlandaises)* ; le R. P. KOPPERS, *L'Initiation tribale et la Société Secrète chez les Fuégiens* ; le R. P. BERNARD, S. J., *La vie des tribus de l'Alaska.* Ces trois dernières Conférences, ainsi que celle de M. Bouyssonie, s'accompagnent de projections choisies.

La première séance s'était ouverte sous la présidence de S. G. Mgr Diepen, évêque de Bois-le-Duc. A la fin de la première journée, un télégramme de S. E. le Cardinal Gasparri avait apporté à tous les membres de la Semaine la Bénédiction apostolique de S. S. Pie XI.

ITALIE. — Université. — A l'imitation du Collège Angélique, qui avait institué, pour les étudiants déjà pourvus du grade de docteur, plusieurs séries de cours complémentaires, destinés à la formation technique de spécialistes, et sanctionnés par le titre de « docteur agrégé », l'Université Grégorienne, après une expérience de trois années, a, elle aussi, définitivement organisé des cours supérieurs analogues ; un décret de la Congrégation des Études (23 juin 1922) les a approuvés, ainsi que le grade de « magister aggregatus » qui les couronne.

— Pour diverses raisons d'opportunité et pour faciliter le travail des maîtres et des étudiants, l'Institut Oriental de Rome a été transféré auprès de l'Institut Biblique. Les cadres scolaires demeurent identiques (cf. *R. sc. ph. th.*, janv. 1922, p. 177), mais la direction et l'enseignement ont été confiés aux membres de la Société de Jésus. Le R. P. D'HERBIGNY a été nommé directeur ; les professeurs sont, pour les cours fondamentaux, les RR. PP. D'HERBIGNY et T. SPAČIL (Théol. dogm. comparée), J. HANSSENS (Liturgie or.), G. HOFMANN (Histoire or.), F. CAPPELLO (Droit canon or.), A. VACCARI (Patrologie or.), G. DE JERPHANION (Archéologie or.). Les cours de langues sont donnés par le Prof. S. MERCATI (byzantin), le Prince VOLKONSKY (russe, paléoslave), et par les professeurs de l'Institut biblique (grec, arabe, etc.).

Nomination. — Le R. P. J. de GUIBERT, S. J., a été nommé professeur de théologie ascétique et mystique à l'Université Grégorienne. Le R. P. CAVALLERA lui sera désormais associé pour la direction de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, qui continuera de paraître à Toulouse.

POLOGNE. — Société savante. — *L'Institut international d'Anthropologie*, dont les deux centres principaux sont l'École d'Anthropologie de Paris et l'École libre d'Anthropologie de Liége, et dont le siège est à Paris, étend de plus en plus son organisme de travail et d'étude. Parmi les comités nationaux qui se sont récemment formés et agrégés à lui, l'Institut des sciences anthropologiques de Varsovie semble particulièrement actif, dans ses différentes sections : anthropologie (directeur : K. STOLYHWO), ethnologie (S. PONIATOWSKY), archéologie (S. KRUKOWSKI), musée préhistorique (E. MAJEWSKI) ; les *Archives des sciences anthropologiques*, organe de ces sections, ont déjà publié sept fascicules, parmi lesquels nous signalerons : *Le culte des corps célestes chez les anciens Hébreux et les restes de ce culte chez le peuple juif contemporain*, par K. LILIENTALOWA, et *Contribution à la méthode d'investigation de l'isolation rituelle*, par S. PONIATOWSKI.

YOUGOSLAVIE. — Université. — Une note du R. P. Palmieri dans la *Rev. d'Hist. Ecclés.* (juil. 1922) nous fournit d'intéressantes informations sur le renouveau intellectuel de la faculté de théologie de l'Université de Zagreb, dont les cadres se sont depuis la guerre reconstitués et élargis. C'est grâce aux efforts de l'évêque J. STROSSMAYER, on le sait, qu'avait été reformée en 1874 l'Université, supprimée jadis par Joseph II, et que composent actuellement cinq facultés. Le corps professoral de théologie est ainsi distribué : doyen, le R. P. JELENIC, O. M. ; philosophie, le Dr. S. ZIMMERMANN ; dogme, le Dr. J. BUJANOVIC ; théologie pastorale, le Dr. C. KNIEWALD ; droit canon, le prof. A. RUSPINI ; histoire des dogmes, J. MARIC : archéologie chrétienne, le Dr. S. RITIG ; exégèse de l'A. T., le Dr. A. SOVIC ; exégèse du N. T., le Dr. F. ZAGODA ; deux chaires doivent encore être constituées, celles d'archéologie biblique et de philosophie religieuse. La revue *Bogoslovska Smotra* est l'organe de la faculté. La faculté de philosophie et sciences occupe une soixantaine de professeurs.

RECENSION DES REVUES[1]

ARCHIV FÜR DIE GESAMTE PSYCHOLOGIE. XLII, 1. — F. Kiesow. *Ueber Metallglanz im Stereoskopischen Sehen.* (Au sujet de certains faits d'observation stéréoscopique qui à première vue paraissent contredire, mais en réalité confirment la théorie de Kirschmann sur l'éclat et la couleur des métaux. Cf. *Archiv.* XLI, p. 90) pp. 1-10. — F. Kiesow. *Ueber die taktile Unterschiedsempfindlichkeit bei sukzessiver Reizung einzelner Empfindungsorgane.* (Relate une première série d'expériences faites par un de ses élèves A. Gatti au moyen de l'esthésiomètre à crin de v. Frey. Cf. *Leipziger Abhand.* (Math.-phys. Kl.) XXIII, 3, p. 175; 1896.) pp. 11-23. — G. Störring. *Zur Psychologie der Erinnerungsgewissheit.* (Expériences par introspection provoquée. La certitude du souvenir n'est que la réviviscence d'une certitude antérieure. Il n'y a donc pas dans le souvenir aperception immédiate du moi antérieur et la valeur scientifique de cette certitude n'est pas à mettre sur le même plan que les autres. Ces conclusions sont d'accord avec celles déjà obtenues par l'auteur dans ses *Vorlesungen über Psychopathologie.* p. 257 ss.) pp. 24-31. — S. Fischer. *Ueber das Entstehen und Verstehen von Namen, mit einem Beitrage zur Lehre von den transkortikalen Aphasien* (fin). (Conclut que donner le nom d'un objet et comprendre un mot sont des processus psychologiques essentiellement différents.) pp. 32-63.

* **ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM.** — Janv.-Avr. — F. Pelster. *Thomas von York, O. F. M., als Verfasser des Traktat* « Manus quæ contra Omnipotentem tenditur. » (Contrairement à l'opinion de M. Bierbaum qui attribuait cet ouvrage à Bertrand de Bayonne, il faut admettre que le mineur Thomas d'York en fut l'auteur.) pp. 3-22.

* **BIBLICA. 3.** — A. Tricot. *La prise d'Aï (Jos. 7, 1-8, 29).* (Le texte des LXX, plus bref et plus clair que le texte massorétique, est à préférer à ce dernier qui a souffert beaucoup des transcriptions et des corrections intentionnelles. Les chapitres 7 et 8 de Josué, ainsi restitués, racontent deux faits historiques : la tentative d'assaut de la

1. Tous ces périodiques nous sont parvenus au cours du troisième trimestre de 1922. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs, en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Bernard, Bliguet, Chenu, Héris, Lemonnyer, Misserey, Noble, Roland-Gosselin, Synave, Théry (Le Saulchoir).

ville d'Aï manquée par la faute d'Akar, et la victoire des Israélites.) pp. 273-300. — L. Murillo, S. J. *El veredicto de S. Paolo sobre la religiosidad del paganismo* (*Rom.* I, 18-32) (à suivre). (Le péché du paganisme a revêtu une double forme : la majesté auguste de Dieu a été échangée pour de très viles créatures, la connaissance de Dieu a été méprisée. Aussi Dieu a-t-il puni les païens de deux manières : il a dégradé la dignité humaine par toutes sortes de crimes, il lui a enlevé le sens moral dans les notions élémentaires d'honnêteté.) pp. 301-323. — Mgr A. Mercati. *Per la storia del Codice Amiatino.* (Un des actes capitulaires, conservé aux Archives de la Congrégation du Concile et daté du 26 juin 1587, prouva avec quel soin les moines de Monte-Amiato conservaient leur manuscrit précieux : ils hésitent à s'en dessaisir ; un autre acte, en date du 6 juillet 1587, rapporte la décision du chapitre d'envoyer à Rome, avec toutes sortes de précautions, le précieux manuscrit, puisque l'abbé, qui s'était rendu près du Pape pour cette affaire, est forcé de le faire venir de son monastère.) pp. 324-328. — F. Pelster, S. J. *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin.* (à suivre). (Conclut, de l'examen des catalogues des œuvres de saint Thomas, que le Docteur a fait un commentaire littéral des quatre Évangiles.) pp. 328-338. — E. Power, S. J. *Sion or Si'on in Psalm* 133 *(Vulg.* 132*)* ? (Les difficultés de ce psaume viennent de ce qu'on lit Sion = Jérusalem ; elles s'aplanissent si on suppose originellement Si'on = une montagne à la limite septentrionale de la Palestine transjordanique.) pp. 342-349. — P. Joüon, S. J. *Les temps dans Proverbes* 31, 10-31 *(La femme forte).* (Les temps sont au passé et indiquent que les personnages ont été des personnages réels, mais qui ne sont plus vivants quand l'auteur écrit.) pp. 349-352.

* **BOGOSLOVNI VESTNIK. 2.** — A. Snoj. *Staroslovenski prevod evangelijev.* (Importance de la version paléoslave des Évangélistes ; Voskresenskij a cru à tort qu'elle suivait le texte de Constantinople ; en réalité elle a une valeur originale pour l'histoire du texte, de l'exégèse, et même l'histoire des dogmes. Quelques exemples de son interprétation.) pp. 105-115. — J. Ujčiv. *Biblični teksti o odpustnem grehu.* (Les textes bibliques concernant le péché véniel. 3. Histoire de l'exégèse de Prov. 24, 16 ; l'interprétation des Latins basée sur la Vulgate ; le texte hébreu ne parle pas en réalité de péché véniel. 4. De même dans Ps. 31, 6, où il s'agit du péché mortel de David, comme l'ont vu les Grecs ; d'où vient la mauvaise interprétation des Latins.) pp. 116-130. — A. Tominec, O. M. *Znanje Kristusa-človeka po nauku kard. Mateja ab Aquasparta.* (La doctrine de Matthieu d'Aq. sur la science du Christ ; relation avec celle de son maître Bonaventure.) pp. 130-136. = **3-4.** — A. Ušeničnik. *Iz psihologije milosti.* (Envisage du point de vue psychologique la relation entre la grâce et la nature avant la justification ; réprouve la formule « préparation négative » à la grâce et propose une thèse acceptable par toutes les écoles. Puis la relation entre la grâce et la nature après la justification ; comment expliquer l'axiome : la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait.) pp. 241-258. — J. Ujčic. *Biblični teksti o odpustnem grehu.* (fin) (Textes qui

prouvent l'existence du péché véniel ; examen de Eccl. 7, 21 ; Prov. 20, 9 ; Job 14, 4 ; Mt. 6, 12 ; 1 Jn. 1, 8 ; Jac. 3, 2.) pp. 259-275.

* **CIENCIA TOMISTA. Sept.-Oct.** — F. Marín-Sola. *La canonización de los Santos y la fe divina.* (La canonisation des saints étant un fait dogmatique, applique à ce cas particulier les principes posés sur la définibilité de ces faits. Détermine le sens de la question ; précise la pensée de saint Thomas jusque dans le détail des expressions (Quodl. 9, art. 16) ; examine la solution des théologiens postérieurs, et donne ses propres conclusions). pp. 161-187. — M. Garcia. *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de S. Tomas.* (Notice sur ce dominicain, 1444-1523 : entreprend l'examen d'un de ses ouvrages principaux : les Novarum defensionum Thomæ de Aquino super libris sententiarum quæstiones.) pp. 188-198. — V. Beltrán de Heredia. *Actuación del maestro D. Bañez en la Universidad de Salamanca.* (suite, à suivre). (Poursuit son étude abondamment documentée ; en particulier sur le rôle de B. dans la querelle entre les Jésuites et l'Université.) pp. 199-223. — P. Lumbreras. *El mérito teologico y sus divisiones.* (Notions thomistes de la théologie du mérite.) pp. 224-240.

COMPTES-RENDUS DE L'ACAD. DES INSC. ET B.-L. Mars-Avril. — L. Joulin, *La Protohistoire de la France du sud et de la Péninsule Hispanique.* (Reporte au VIe siècle avant J.-C. la pénétration des Celtes dans la Gaule du Sud et dans la péninsule ibérique.) pp. 88-93. — L. Poinssot et R. Lantier. *Note sur deux stèles de Carthage.* (Ces stèles portent l'une et l'autre des figures et ornements où pour les motifs se reconnait l'influence égyptienne et pour le style l'influence grecque.) pp. 107-111. — J. B. Chabot. *Note sur une inscription punique de Carthage.* (Critique et commente une dédicace à Tanit récemment découverte par MM. Poinssot et Lantier.) pp. 122-114. — Th. Homolle. *Remarques sur la carrière d'Euboulos, clérouque athénien de Délos.* (Fixe la succession et précise la date des sacerdoces et magistratures exercées par Euboulos.) pp. 131-141.

* **DIVUS THOMAS. Juill.** — M. Manser, O. P. *Thomas von Aquin und der Hexenwahn.* (suite et fin). (L'enseignement de saint Thomas sur l'influence malfaisante des démons est uniquement basé sur la Sainte Écriture. La providence divine aussi bien que l'ordre de la nature s'opposent à la doctrine d'un pouvoir tout puissant et capricieux des démons, sous quelque forme qu'on se le représente.) pp. 81-110. — M. Hallfell. *Die Geistige Kindheit im Leben des Christen.* (L'enfance spirituelle dans le Christ et dans la vie chrétienne.) pp. 110-130. — M. Schneider. *Die Einsteinsche Relativitätstheorie und ihre philosophische Beleuchtung nach thomistischen Prinzipien.* (à suivre). (Étude de la théorie d'Einstein.) pp. 131-143.

* **ÉCHOS D'ORIENT. Avril-Juin,** — — M. Jugie. *Joseph de Maistre et le schisme gréco-russe.* (fin). (Expose la pensée de J. de M. sur les divergences rituelles, disciplinaires, doctrinales, qui séparent les Églises

orientales de l'Église romaine.) pp. 129-161. — V. GRUMEL. *L'iconologie de saint Germain de Constantinople.* (Étudie la doctrine de s. G. sur le culte des images d'après les trois lettres, à Constantin de Nacolia et Thomas de Claudiopolis, que cite et approuve le 2e concile de Nicée.) pp. 165-175. — J. IVANOVITCH. *Statuts du patriarcat serbe.* (Traduction et résumé des deux décrets (13 déc. et 24 déc. 1920) qui réorganisent le patriarcat serbe d'Ipek.) pp. 186-202.

* **ESTUDIOS ECCLESIASTICOS. Avril.** — E. UGARTE DE ERCILLA. *El « Eximio Doctor » y los criticos modernos.* (Polémique contre l'ouvrage récent de M. Mahieu sur Suarez.) pp. 98-112. — F. OGARA. *El « Dittochaeum » de Prudencio.* (Note littéraire sur le contenu et le titre de cette œuvre de Prudence.) pp. 132-135. — J. BOVER. *El Corazón de Jesus en la primitiva literatura cristiana.* (Sur quelques textes des Odes de Salomon et de l'Évangile des Douze Apôtres.) pp. 135-138. — A. PEREZ GOYENA. *El primer teologo español que imprimió la* Summa *en verso latino.* (C'est le dominicain Jean Ochao ; qui il fut, quelle est son œuvre.) pp. 138-149. = **Juill.** — F. SEGARRA. *Identidad del cuerpo mortal y resuscitado* (suite, à suivre). (Poursuit son enquête sur les textes des anciens écrivains chrétiens, des conciles, de la liturgie.) pp. 162-183. — F. OGARA. « *Resurrexit tertia die secundum scripturas.* » (Interprétation de chacune des expressions de cette formule, en particulier de « tertia die ».) pp. 184-204.

* **ÉTUDES CARMÉLITAINES. Janv.-Juill.** — P. MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-CŒUR. *Il existe une Contemplation acquise.* (suite, à suivre). (La contemplation acquise, c'est-à-dire la vue intuitive et simple de la vérité divine obtenue par le choix de moyens proportionnés, l'usage de la raison et les secours ordinaires de la grâce, fait partie de la doctrine traditionnelle dont les principaux témoins sont saint Augustin, saint Denys l'Aréopagite, saint Thomas, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, etc...) pp. 1-17. — J. B. CHATAIN. *L'Assomption dans la liturgie orientale.* (Les rites et les prières de la messe dans la liturgie orientale, associant la résurrection du Christ et celle de la Sainte Vierge témoignent de la confiance en la médiation de la Mère du Sauveur.) pp. 75-88.

* **GREGORIANUM. Sept.** — L. J. WALKER. *Anglia quærens fidem.* (2e article). (L'attitude de la Conférence de Lambeth par rapport à l'union sur une base protestante. — La Conférence, jugée au point de vue catholique. — L'attitude des Anglo-Catholiques envers Rome.— Comment doivent se comporter les Catholiques vis-à-vis des Anglo-Catholiques.) pp. 337-354. — G. MATTIUSSI. *Determinazioni idealiste. — Metafisica.* (Exposé et critique de l'idéalisme.) pp. 355-384. — H. LENNERZ. « *Salva illorum substantia* ». (1er article). (Du texte du concile de Trente, sess. 21., au sujet des sacrements, on ne peut conclure que le concile enseigne l'institution des sacrements par le Christ « *in specie* ».) pp. 385-419. — A. D'ALÈS. *Novatien et la doctrine de la Trinité à Rome au milieu du troisième siècle.* (1er article). (I. Analyse du

De Trinitate de Novatien. — II. Dieu le Père. — III. Le Christ.) pp. 420-446. — V. C. *Quid senserit s. Thomas de principio : Lex dubia non obligat ?* (Étude d'un Texte du *De Verit.* q. 17, a. 3., et interprétation en faveur du principe de la non-obligation d'une loi douteuse.) pp. 447-449.

HIBBERT (THE) JOURNAL. Juill. — S. ALEXANDER. *Natural Piety.* (Applique à l'attitude de l'homme en face du mystère des choses la mentalité du religieux en face de la volonté de Dieu : il l'accepte sans questionner. Ce mystère des faits qu'il s'agisse de faits d'expérience individuelle, qu'il s'agisse de lois scientifiques, ou de réalités découvertes par une prudente philosophie, est le dernier mot du savoir. Le respect avec lequel on les accepte est l'attitude de la piété naturelle.) pp. 609-621. — G. JACKSON. *What do we mean by the Holy Spirit.* (Sous la variété des formules dont se servent les écrivains du N. T. un même sens se retrouve ; et on le retrouve aussi dans l'expérience et les expressions des hommes d'aujourd'hui : l'Esprit est le sentiment et l'expérience de la vie permanente de Jésus avec nous.) pp. 622-631. — B. HOLLAND. *Rome and the Anglicans.* (Le point de vue d'un laïque catholique romain. Il faut suivre l'attraction vers Rome.) pp. 632-642. — ROMOLO MURRI. *Church and State in Conflict.* (Définition du rôle respectif de l'Église et de l'État dans la vie humaine. Étude générale de leurs rapports. Application à l'Italie.) pp. 643-657. — H. V. KNOX. *Is Determinism rational ?* (Critique la théorie de l'intelligence et de la volonté qu'implique la philosophie déterministe. L'universelle nécessité n'est pas un postulat nécessaire de l'intelligence ; le déterminisme psychologique est une contradiction.) pp. 701-720. — J. LAIRD. *Moral Responsibility and the new Psychology.* (Rappelle les points principaux de la théorie de la responsabilité, et montre en quoi les modernes psychologues tendent à en diminuer l'extension.) pp. 748-759. — E. LITTLETON. *Selfsuggestion and Religion.* (A propos des expériences et des méthodes de M. Coué, se demande jusqu'à quel point l'autosuggestion est une nouveauté ; si son influence est entièrement bienfaisante ; comment elle combat la vue religieuse de la maladie et de la santé ; si elle est compatible avec la prière ou tend à la remplacer.) pp. 760-767.

INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Juill. — E. S. AMES. *Religious Values and the practical Absolute.* (C'est un intérêt pratique qui est en cause, dans la religion, par opposition au caractère spéculatif de la science et de la philosophie. Revue générale des valeurs religieuses et de leur évolution, depuis les credos primitifs jusqu'à l'idéal démocratique moderne. La profondeur du sentiment religieux vient de ce que ces valeurs sont liées aux grandes circonstances de la vie.) pp.347-365. — C. D. BURNS. *Domestic Effects of Foreign Investment.* (Considérations sur la nécessité, et aussi sur le danger, de régler le placement des capitaux à l'étranger.) pp. 366-378. — R. RAPHAELSON. *The Hedonism of Disillusionment in the Younger Generation.* (Le scepticisme a conduit au désenchantement, le désenchantement au dilettantisme. C'est le signe d'un grand malaise social. La littérature française, américaine, anglaise, reflète cet état d'esprit.) pp. 379-397. —

J. R. GEIGER. *The Honor System in Colleges.* (Critique de l'usage que fait la pédagogie du point d'honneur et du sentiment de la responsabilité personnelle.) pp. 398-409. — V. S. YARROS. *Journalism, Ethics and Common Sense.* (Essai sur la psychologie et sur la moralité du journalisme.) pp. 410-419. — S. C. PEPPER. *The Boundaries of Society.* (Une société peut être envisagée comme une unité de coopération. Sa structure organique et sa moralité sociale dépendent des fins qu'elle se propose.) pp. 420-441.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Juill. — B. HALPER. *Descriptive Catalogue of Genizah Fragments in Philadelphia.* (suite). (Décrit 92 fragments découverts dans la Guenizah du Caire et conservés à Philadelphie, qui ont rapport au Talmud, au Midrash, et à la Halakah.) pp. 9-52. — H. BRODY. *A Manuscript Miscellany.* (à suivre). (Description de ce manuscrit hébraïque, envoyé à l'auteur. Il contient des fragments divers de Gabirol, Moses Ibn Ezra, Judah ha-Lévi et autres.) pp. 53-98.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY. 8 Juin. — J. DEWEY. *Realism without Monism or Dualism. I.* (Répond aux critiques de Lovejoy (Essais in Critical Realism) touchant la connaissance du passé. Un fait passé n'est jamais en soi et pris isolément l'objet d'un jugement ; il ne peut entrer dans notre connaissance qu'à titre d'élément et pris en connexion avec le présent et le futur ; et le jugement auquel il contribue ainsi pour sa part n'a de sens et d'objet que par l'intention qui le lie au présent ou au futur.) pp. 309-317. — H. C. ACKERMAN. *The Differentiating Principle of Religion.* (Pour définir la religion, il faut d'abord la différencier de ce qui n'est pas elle. Or il est devenu clair aujourd'hui que la religion n'est ni métaphysique, ni science, ni art, ni sociologie, etc... Son royaume propre est la morale. Ainsi limitée la religion ne peut d'ailleurs que gagner en efficacité et en universalité.) pp. 317-325. — A. A. ROBACK. *Intelligence and Intellect.* (Examine plusieurs distinctions proposées entre ces différents termes ; leur préfère la suivante : intelligence désignerait l'activité, la pénétration de l'esprit, dans tel ou tel ordre donné, spéculatif ou pratique, mais limitée à cet ordre, tandis que intellect supposerait une coordination établie par l'esprit entre les différents domaines où il peut s'exercer, une coordination systématique de plusieurs « intelligences » et, à la limite, de toutes.) pp. 325-330. = **22 Juin.** — J. B. PRATT. *The New Materialism.* (Critique les formes récentes du matérialisme proposées par Warren, Montague et Sellars.) pp. 337-351. — J. DEWEY. *Realism without Monism or Dualism. II.* (Continue sur d'autres points la discussion : prévision, réalisme pluraliste intermédiaire entre le monisme et le dualisme, le « meaning » intermédiaire entre esprit et matière, la méthode à suivre en épistémologie.) pp. 351-361. = **6 Juill.** — W. H. SHELDON. *The Dichotomy of Nature.* (Les divers couples de catégories opposées à l'aide desquels les philosophes ont coutume de diviser l'univers : substance-relation, espace-temps, qualité-quantité, etc... se concilient dans l'unité.) pp. 365-381. — A. O. LOVEJOY. *The Length of Human Infancy in Eighteenth-Century Thought.* (Il n'est pas étonnant que Wells ait

découvert un précurseur à J. Fiske en 1834 (*Journal*, XIX, 1922, 13 avril, p. 208) car sa théorie était courante au XVIIIe siècle ; on la trouve chez Pope, Bollingbroke, J.-J. Rousseau et déjà chez Locke.) pp. 381-385 = **20 Juill.** — Th. DE LAGUNA. *The Nature of Space. I.* (Se propose d'étudier la notion concrète de distance en géométrie plane élémentaire.) pp. 393-407. — G. A. TAWNEY. *A Metaphysician's Petitio.* (Critique Lovejoy du point de vue du pragmatisme de Dewey. Sa confusion fondamentale est de parler métaphysique là où il n'est question que de méthode.) pp. 407-414. = **3 Août.** — Th. DE LAGUNA. *The Nature of Space. II.* pp. 421-440. — W. E. HOCKING. *Fiske Re-Anticipated.* (Trouve aussi la théorie de Fiske chez Herder en 1784.) pp. 441-442 = **17 Août.** — Th. DE LAGUNA. *Point, Line and Surface, as Sets of Solids.* (Série de définitions géométriques fondées sur la théorie exposée dans les articles précédents ; cf. supra.) pp. 449-461. — R. H. DOTTERER. *Doing without Distribution in Formal Logic.* (Montre qu'il est possible et, du point de vue pédagogique, préférable de présenter la logique formelle en excluant l'extension.) pp. 462-469. = **31 Août.** — M. PICARD. *Value and Worth.* (Recherche l'élément commun aux théories de Perry, Prall, Pepper d'une part, et d'Urban. Répond surtout aux critiques de ce dernier.) pp. 477-489. — H. B. SMITH. *Mind in the Mechanical Order.* (Répond aux critiques de Lovejoy contre le matérialisme ; cf. supra.) pp. 489-493. — M. W. CALKINS. *The Ancient Landmarks : A Comment on Spiritualistic Materialism.* (Contre le matérialisme de Sheldon (*Philos. Rev.* 1922, p. 103) et contre le spiritualisme de Loewenberg (*ibid.* p. 215.) p. 493-497.

JOURNAL (THE) OF RELIGION. Juill. — P. HUTCHINSON. *The Conservative Reaction in China.* (La lutte entre conservateurs et progressistes intéresse l'activité des missionnaires. La « Bible Union of China », fondée pour maintenir la tradition contre un libéralisme envahissant, voit augmenter les difficultés de sa tâche.) pp. 337-361. — E. SCHWAUB. *The present Status of the Psychology of Religion.* (Ouvrages, méthodes, doctrines, résultats, espérances. L'état présent de cette science justifie le plus haut optimisme.) pp. 362-379. — G. CROSS. *The Motive of Theology.* (La science au sens le plus large cherche à comprendre l'univers comme un tout cohérent et unifié. La théologie a pour intérêt moteur la recherche de Dieu. L'ultime effort de la science et de la théologie sont un, toutes deux travaillent à la perfection et au salut de l'homme.) pp. 380-401. — W. M. TIPPY. *The Value of the social Survey for Religion.* (A propos des plus récentes enquêtes menées en Chine, en Asie, etc.) pp. 402-417. — K. J. SANNDERS. *Sketches of Buddhism as a living Religion.* (En Birmanie. A Ceylan) pp. 418-431.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Avril. — J. BESSIÈRES. *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile.* (suite, à suivre). (Détermine le Corpus primitif.) pp. 225-249. — A. E. BROOKE. *The Problem of the Pastoral Epistles.* (Recension critique de l'ouvrage de P. Harrison, portant ce titre.) p. 255-262. — P. BATIFFOL. *La* Prima cathedra episcopatus *du Concile d'Elvire.* (Nouvelle interprétation du 58e canon de ce concile, jusqu'ici mal compris ;

Rome est l'Église qui possède cette *cathedra* ; rapprochement avec les formules contemporaines.) pp. 263-270. — F. C. BURKITT. *Pistis Sophia.* (Prend occasion de la traduction de G. Mead, pour apporter de nombreuses précisions sur le sens de plusieurs textes, sur la date et l'origine de cet écrit gnostique.) pp. 271-280. — F. C. BURKITT. Toga *in the East.* (Note sur l'usage de ce mot.) pp. 281-282. — A. SOUTER. *A lost Leaf of Codex Palatinus (e) of the Old Latin Gospel recovered.* pp. 284-286. — J. H. BAXTER. *On Ps.-Jérôme, Ep. XXX.* (Provenance de ce morceau ; propose comme date le XIe-XIIe siècle.) pp. 287-290. — D. SHARP. *Lexical Notes from Epictetus.* (Rapprochements avec le N. T.) pp. 290-291. = **Juill.** — J. BESSIÈRES. *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile* (fin). (Problèmes d'authenticité.) pp. 337-361. — F. J. BADCOCK. *The Old Roman Creed.* (La formation du symbole au IVe siècle ; le Credo de Marcellus ; l'extension du symbole du Sacramentaire Gélasien.) pp. 362-389. — J. W. TYRER. *The Prayer of St Polycarp and its concluding Doxology*, pp. 390-392. — H. A. WILSON. *The Reconstruction of Hadrian's Sacramentary.* (Recension critique de l'édition du Sacramentaire grégorien de Lietzmann.) pp. 392-399. — E. A. LOWE. *On the African Origin of Codex Palatinus (e) of the Gospels.* (A propos de l'article de A. Souter dans la précédente livraison.) pp. 401-404. — G. R. DRIVER. *Notes on Hebrew Lexicography*, pp. 405-410.

LOGOS. RIVISTA INTERNAZOINALE DI FILOSOFIA. Avril. — P. SERINI. *Emilio Boutroux.* (Exposé synthétique de l'œuvre philosophique de B., autour des titres suivants : le problème de la liberté, nécessité et contingence, critique de la science, la « raison », la métaphysique, la religion. L'antiintellectualisme de B., son sens et sa portée.) pp. 95-141. — G. DELLA VALLE. *La misura intensiva del Valore.* (Bien que non mesurable exactement, on a quelque moyen de la déterminer ; intensité d'une Valeur logique, d'une Valeur économique : comme elle est appréciée.) pp. 142-164. — E. DI CARLO. *Teoria filosofica del diritto. II. Il diritto come valore.* (Comment le droit subsiste comme valeur malgré les variations de l'action ; maintient contre Schleiermacher la distinction entre loi naturelle et loi norme juridique ou morale.) pp. 165-172. — A. ALIOTTA. *Il mio relativismo.* (Ce n'est pas ce relativisme agnostique et mystique qui recourt à une réalité absolue qui serait hors de nos prises, mais le relativisme pour qui le relatif est la réalité même. Comment de ce point de vue se concilient les conceptions individuelles, relatives, vraies à divers degrés, devant se coordonner pour progresser sans fin en la vie de l'esprit.) pp. 173-181. — B. STUMPO. *Il significato del Prometeo di Eschylo.* (Ne symbolise pas la révolte de la pensée humaine, mais le travail qui s'opère en elle pour saisir le développement du concept de Dieu.) pp. 182-197.

LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Oct. — S. CAVE. *The Finality of the Christian Religion.* (Si le Christianisme, dans quelques-unes de ses formes empiriques, est un phénomène historique, et, comme tel, local et temporel, il y a cependant en lui, un aspect pour ainsi dire indéfini, par lequel il répond aux besoins de tous les temps.) pp. 145-

156. — Cr. WALTERS. *The Problem of Buddhism.* (Aucune religion n'est aussi proche du Christianisme que le Bouddhisme. Où est l'obstacle à leur réunion ? Il n'est ni dans un facteur social, ethnique ou moral, mais dans l'athéisme de la religion bouddhiste.) pp. 183-190. — Fr. BALLARD. *The Truth concerning occult Phenomena.* (Fr. B. attaque violemment M. Bodkin qui se refuse énergiquement à confondre christianisme et spiritisme.) pp. 191-206.

MIND. Juill. — F. Y. EDGEWORTH. *The Philosophy of Chance.* (Définit la probabilité ; recherche si la croyance qu'elle engendre vaut en dehors du domaine de la statistique, s'il y a des règles qui permettent dans la probabilité statistique de dépasser les limites des cas observés, si le calcul des probabilités peut servir de guide à la conduite humaine.) pp. 257-283. — H. N. RANDLE. *Sense-data and sensible Appearances in Size-Distance Perception.* (L'élément premier de la perception visuelle n'est pas un donné sensible uniquement relatif à l'impression rétinienne mais une apparence sensible, d'ordre psychologique, qui traduit le sens (meaning) de la réaction perceptive.) pp. 284-306. — C. A. STRONG. *Mr. Russell's Theory of the External World.* (Critique le principe phénoméniste du réalisme de Russell (*Analysis of Mind*) et lui oppose la théorie de l'apparence, ou sensation, signe de la réalité.) — J. C. GREGORY. *Visual Images, Words and Dreams.* (Avantages et inconvénients de la visualisation imaginative: comment elle est inhibée par le langage.) pp. 321-334. — B. BOSANQUET. *A Word about « Coherence »* pp. 335-336. — J. E. TURNER. *Relativity Scientific and Philosophical.* (Discute l'opinion de Carr, *Mind*, avril 1922, p. 169.) pp. 337-342.

* **MUSÉON, XXXIV. 1.** — Ad. HEBBELYNCK. *Les Manuscrits coptes sahidiques des Epîtres de saint Paul.* (Dresse la liste alphabétique des divers fonds de bibliothèque, mis à contribution par M. Horner dans sa publication critique des fragments coptes sahidiques des Épîtres de saint Paul ; ajoute deux documents importants, le premier conservé au Musée ethnographique de l'Université Catholique de Washington, le second conservé à Vienne ; rectifie la lecture de ce dernier document, qui se compose de plusieurs fragments.) pp. 3-13. — L. DIEU. *Les Manuscrits grecs des Livres de Samuel (Essai de classement).* pp. 14-60. — Th. LEFORT. *La Règle de saint Pachôme (Étude d'approche).* (La Règle de saint Pachôme, composée en copte, a eu de bonne heure une traduction grecque ; non seulement la traduction latine de saint Jérôme l'atteste, mais on sait que Pachôme organisa un groupe de moines gréco-romains et on présume que pour eux fut faite une traduction grecque de la règle. De cette règle on n'a présentement que des extraits : ceux de saint Jérôme, les fragments coptes publiés en 1916, les 50 articles publiés par les Bollandistes, les 60 articles publiés par dom Pitra ; un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Naples ne contient, lui aussi, que quelques articles de la règle. L'auteur en donne le texte et dresse le tableau de correspondance entre tous les extraits.) pp. 61-70. Ad. HEBBELYNCK. *L'unité et l'âge du Papyrus copte biblique Or. 7594 du British Museum.* (Malgré les doutes émis pour diverses raisons, ce

manuscrit qui contient la version sahidique du Deutéronome, du livre de Jonas et des Actes des Apôtres, n'a formé à l'origine qu'un seul volume. Ce manuscrit est très ancien ; il remonterait au milieu, voire même au commencement du IVe siècle.) pp. 71-80. = **2.** — A. CARNOY. *L'Idée du « Royaume de Dieu » dans l'Iran.* (Dans les *gâthâs*, sortes de sermons versifiés que l'on a toute raison de regarder comme l'œuvre de Zoroastre, Ahura Mazda est absolument transcendant ; à ses côtés, mais à son service, se tiennent des sortes d'anges, au nombre de six ou sept, désignés par le nom d'*Amesha Spenta*, Êtres immortels et saints. Leurs noms sont ceux de vertus, de sentiments, de manières d'être qui contribuent à la sainteté du fidèle ou à sa récompense. Le troisième de la liste est *Khshathra Vairya*. Son nom signifie « règne » et « royaume ». Ce royaume a un aspect moral : il est la bonne récompense donnée en retour d'une bonne vie grâce aux œuvres, aux paroles et aux prières, à l'homme intelligent qui a su choisir le « Royaume à choisir »; cette récompense se réalise à la fois en cette vie et en l'autre. L'adversaire de Vairya Khshathra est *Sauwa* démon inspirant le mauvais gouvernement, l'oppression, l'anarchie et le désordre. L'avènement du royaume est lié à l'épreuve par le métal : d'où l'attribution à Khshathra de la protection du métal. Cette conception du royaume n'apparaît pas tout à coup dans les gâthâs, elle n'est que l'adaptation au système zoroastrien d'une idée indo-iranienne : le khshathra de Ahura Mazda est originairement le kshatra de l'Asura Varuna, la divinité indienne équivalant au dieu suprême de l'Iran. Le P. Lagrange a donc tort de croire à l'antériorité du royaume des Juifs vis-à-vis de celui des Zoroastriens.) pp. 81-106. — P. CRUVEILHIER. *Étude sur les fragments d'un code pré-hammourabien en rédaction sumérienne.* (Reproduit la traduction donnée par le P. Scheil, en lui ajoutant les variantes de Langdon et les remarques de Jastrow, des fragments publiés en 1915 par Clay ; établit le caractère préhammourabien de ces fragments, fait la comparaison des lois qu'ils contiennent avec celles du Code de Hammourabi. Le droit de propriété est aussi bien traité dans le recueil préhammourabien que dans la législation de Hammourabi ; au point de vue du droit familial, il semble que l'on doive accorder une petite supériorité au code sémitique sur le code sumérien.) pp. 117-158. — H. DEVIS. *Homélie cathédrale de Marc, patriarche d'Alexandrie.* (à suivre). (Cette homélie est conservée dans le manuscrit Vatic. Copte LXV. Son auteur, Marc, fut une des gloires du siège d'Alexandrie dont il est le 49e patriarche. Il y exerça une grande activité du 27 janvier 799 au 5 mars 819. L'homélie fut prononcée le jour de Pâques 799 : le nouveau patriarche s'en prend surtout aux Théopaschites, aux Apollinaristes et aux Phantasiastes. La christologie de Marc est monophysite : à maintes reprises il défend la consubstantialité entre la chair du Christ et sa divinité, entre son âme et sa divinité. Texte et traduction de l'homélie.) pp. 179-216.

NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 2. — R. KUIPERS. *Het Christologisch Vraagstuk.* (Les arguments des protestants de droite tendant à représenter le Christ comme la perfection absolue de la révélation divine, sont en opposition avec les principes modernes de

critique religieuse.) pp. 123-141. — EDELKOORT. *Kritische Opmerkingen over de Mythe van Istar's Tocht naar de onderwereld.* (La critique littéraire « de la Descente d'Ishtar aux Enfers » conclut à la jonction de deux mythes différents. Le premier a été adapté à la fête de Tammouz. Ishtar s'identifie avec l'étoile Sirius. Le Tartare est un palais souterrain d'où la délivrance reste possible.) pp. 142-168. = **3.** — CANNEGIETER. *Protestantsch Geloofsbezit en roomsche kerkleer.* (La tendance de certaines sectes protestantes vers le catholicisme s'explique par l'ignorance des divergences profondes entre ces deux religions.) pp. 207-251. — KACKMANN. *Laien-Buddhismus in China.* (Analyse de l'écrit de Wang Jih-hsiu.) pp. 252-284. = **4.** — D. VÖLTER. *Das erste Auftreten Jesu in Galilea oder der Ausgang Jesu von Bethsaida.* (Comparaison du récit des Synoptiques de la première entrée de Jésus en Galilée.) pp. 291-324. — P. ZONDERVAN. *De Verborgen Zin van Openbaring XVIII*, 9-11. (Sens mythologique d'un passage de l'Apocalypse. Vérification particulière de l'hypothèse générale de Gunkel.) pp. 325-337.

* **NOUVELLE (LA) JOURNÉE. Juill.-Août.** — G. RENARD. *Abstractions et réalités dans l'élaboration du droit public.* (Étudie et détermine, en vue de compléter le procès de l'intelligence, le rôle des formules et des idées abstraites dans les différents domaines du droit public.) pp. 2-28. — M. BLONDEL. *Léon Ollé-Laprune et l'achèvement de son œuvre.* (fin). (Rappele les féconds résultats de cette œuvre et en donne une appréciation.) pp. 29-47. — H. BRÉMOND. *La vie intense du mystique, d'après l'expérience et les écrits de Marie de l'Incarnation.* (fin). (Vie morale ; jeu normal et simultané de toutes les activités, mystiques et non-mystiques, de l'âme.) pp. 50-66. = **Sept.** — P. ARCHAMBAULT. *La Philosophie de l'Action. IV. La dialectique de l'Action.* (suite, à suivre). (Un résumé objectif de l'*Action* de M. Blondel.) pp. 109-124. — M. CHANTEL. *Un grand Romain : Pline le Jeune.* (Portait de Pline.) pp. 134-149.

ORIENTALISTICHE LITERATURZEITUNG. 8-9. — B. LANDSBERGER. *Zur Mehlbereitung im Altertum.* (Étudie les termes babyloniens (accadiens et sumériens) relatifs aux procédés de moûture, ordinaire ou fine, du grain.) col. 337-344.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 2.** — A. WEBER. *Ueber-Raum und Zeit.* (Expose trois théories sur la nature de l'espace, celui-ci pouvant s'identifier soit avec un système de coordonnées réelles, soit avec les distances qui séparent les atomes, soit avec l'éther ; cette dernière hypothèse paraît plus satisfaisante.) pp. 105-120. — M. GRABMANN. *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi)* (à suivre). (Entreprend de relever d'après les manuscrits les traités de logique grammaticale composés au moyen âge.) pp. 121-135. — J. HEBING. *Ueber Conscientia und Conservatio im philosophischen Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus.* (à suivre). (Historique de ces deux termes, et d'abord de leurs équivalents grecs, en vue de déterminer ultérieurement le sens de « synderesis ».) pp. 136-

152.=3.—H. Rösseler. *Die Entstehung der Sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez.* (Exposé et critique. En plus d'un point, Suarez s'éloigne d'Aristote et de saint Thomas, sous l'influence augustinienne et scotiste. Sa doctrine manque d'unité. L'opposition qu'il établit dans la connaissance entre l'élément spirituel et l'élément matériel a certainement préparé le dualisme cartésien.) pp. 185-198. — M. Grabmann. *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik* (fin). (En conclusion fait ressortir l'importance de ces traités pour la connaissance du moyen âge ; leur influence se fait sentir même en théologie.) pp. 199-213. — J. Hebing. *Ueber conscientia* etc... (à suivre) pp. 214-231.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Juill.—R. C. Pitzer. *The Psychic Phenomena of Mysticism.* (Le phénomène mystique a une double racine, l'une psycho-physique et pathologique, qui l'apparente aux autres formes anormales d'activité psychologique, l'autre religieuse qui l'en distingue. Insiste sur le premier point de vue.) pp. 375-398. — C. M. Mackay. *The City and the Sanctuary, Ezechiel XLVIII.* (C'est à Sichem que penserait Ézéchiel dans sa célèbre prophétie de la cité et du sanctuaire messianiques.) pp. 398-417. — B. F. Paist. *Peter Martyr and the Colloquy of Poissy* (suite). (Précise le rôle de Pierre Martyr au Colloque de Poissy et sa position dans la controverse eucharistique.) pp. 418-447. — G. Henderson. *The Names and Titles of Christ.* (Illustrent la gloire de sa Personne, les divers aspects de sa nature, ses rapports avec l'humanité.) pp. 475-481.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. Mai-Août** — A. d'Alès. *Marcion. La réforme chrétienne au deuxième siècle.* (A la suite de M. Adolphe von Harnack, retrace la physionomie de Marcion et résume sa doctrine. Tout en reconnaissant au travail de von Harnack une valeur définitive, il faut faire des réserves sur sa manière de juger le système de Marcion comme interprétation du christianisme historique.) pp. 137-168. — J. Calès. *Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel.* (*Isaïe, VII ; VIII*, 1-10 ; *VII*, 11-*IX*, 6). (Le triple parallélisme entre les trois discours d'Isaïe éclaire sensiblement le sens d'Isaïe VII-IX, 6.) pp. 169-177. — P. Schepens. *L'Épître* « de Singularitate clericorum » *du pseudo-Cyprien.* (à suivre). (Analyse de l'épître et premières conclusions sur la personne de l'auteur.) pp. 178-210. — J. Calès, *Le Psaume LXXXVI : Sion, cité de Dieu, mère des peuples,* pp. 211-215. — A. Condamin. *Le texte de saint Grégoire de Nazianze sur Jonas.* pp. 216-218. — *Les trois cents soldats de Gédéon qui ont lapé l'eau.* pp. 218-220. — A. d'Alès. *Felicitate, Perpetua.* pp. 221-222. — M. Dubruel. *Une des sources principales de l'histoire de l'Église de France sous l'Ancien Régime.* pp. 222-234.

REVUE ANTHROPOLOGIQUE. Juill.-Août. — L. Franchet. *L'industrie de la pierre taillée à l'âge du bronze. Le gisement de l'île Er-Lanic (Morbihan).* (La station d'Er-Lanic ne peut pas être attribuée au néolithique : elle appartient incontestablement à l'âge du bronze, à cause des objets trouvés (fragment de bracelet en bronze

très oxydé et lame en plomb) et de la céramique d'époque tardive qui s'y présente. On a eu tort de s'appuyer sur la découverte d'objets en pierre taillée, pour attribuer la station au néolithique ; ces objets se retrouvent fréquemment dans les stations de l'âge du bronze, et représentent un outillage bien défini. Les industries d'Er-Lanic se rencontrent aussi dans les dolmens de la région ; elles sont, en outre, absolument identiques à celles des fonds de cabane de la Belgique, classés dans l'époque dite omalienne.) pp. 213-220.

* **REVUE APOLOGÉTIQUE. 1er Juill.** — G. Bardy. *L'œuvre de Mgr Duchesne.* (à suivre). (Étude sur la vie et les ouvrages de Mgr D.) pp. 385-398. — F. Donau. *La pensée de saint Augustin sur la nature du péché originel.* (à suivre). (Pour exposer la pensée du saint docteur sur le péché originel, étudie d'abord le concept, le sujet d'inhérence, la signification, bref, l'exposé juridique du *reatus concupiscentiæ.*) pp. 414-425. = **15 Juill.** — G. Bardy. *L'œuvre de Mgr Duchesne* (fin). pp. 467-479. — P. Doncœur. *Sainte Catherine de Sienne et les sources de son histoire d'après de récents travaux critiques.* (Critique des critiques de M. Fawtier.) pp. 480-485. — F. Donau. *La pensée de saint Augustin sur la nature du péché originel.* (fin). (Base physique du *reatus concupiscentiæ.* Pensée de saint Augustin, interprétation des disciples saint Anselme, saint Thomas, Jansénius.) pp. 486-495. = **1er Août.** — P. Doncœur. *Sainte Angèle de Foligno et la traduction de ses œuvres par Hello.* (Valeur du texte adopté ; valeur de la traduction de ce texte.) pp. 546-552. = **15 Août.** — H. Brémond. *L'initiation mystique de Madame Martin (Marie de l'Incarnation).* (à suivre). (Analyse des premières grâces reçues.) pp. 577-593. — G. Bardy. *Pour l'étude des origines chrétiennes. — Questions de méthodes.* (Dans quel esprit et selon quelles méthodes aborder l'étude des origines chrétiennes.) pp. 603-627. = **1er Sept.** — H. Brémond. *L'initiation mystique de Madame Martin.* (fin). pp. 641-660.

* **REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE. Juill.** — R. Dæschler. *Un témoin de la « tradition mystique » : Le P. Judde* (1661-1735). (Rappelle la carrière du P. J. et étudie ses rapports avec l'école du P. Lallemand telle que la fait connaître M. Brémond.) pp. 225-249. — L. Reypens. *Le sommet de la contemplation chez le Bienheureux Jean de Ruysbroeck.* (Le sommet de la contemplation est la vision intuitive de l'essence divine, non *per modum habitus* mais *per modum passionis transeuntis.*) pp. 250-272. — Mgr. Farges. *La manière de poser la question mystique.* (Contre le R. P. Garrigou-Lagrange ; la question mystique ne doit point être posée *a priori*, en partant de définitions sur la nature des vertus et des dons, mais *a posteriori*, en partant de l'observation psychologique directe ou indirecte.) pp. 272-282. — P. Guilloux. *L'ascétique de Clément d'Alexandrie.* (Doctrines principales et traits dominants de l'ascétisme de Clément.) pp. 282-300.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Avril.** — D. B. Capelle. *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin.* (L'homiliaire publié par M. Turner en 1911 n'est pas de saint Maxime, mais de l'arien Maximin.) pp. 81-108.

— D. G. MORIN. I. *L'édition de la règle bénédictine par Benno Linderbauer et son commentaire philologique.* pp. 119-134. — II. *Lettre inédite d'A*[nselme de Cantorbéry] *à G*[odefroy de Bouillon]? pp. 135-146. — A. WILMART. *Le Samedi-Saint monastique*, pp. 159-163. — **Juill.** — D. A. WILMART. *Le recueil latin des apophtegmes.* (Version latine avec notes critiques d'un petit groupe de sentences dont l'abbé Nau a déjà publié le texte grec dans l'analyse du manuscrit Coislin.) pp. 185-198. — F. C. BURKITT. *The oldest Ms. of S. Francis's Writings*, pp. 199-208. — D. B. CAPELLE. *La lettre d'Auxence sur Ulfila.* (L'erreur historique de la lettre est certaine et est imputable non à Auxence mais à Maximin.) pp. 224-234. — D. A. WILMART. *Lettres de l'époque Carolingienne.* pp. 234-245. — D. G. MORIN. I. *Une pièce du Breviarium in Psalmos mise à tort sur le compte de saint Jérôme*, pp. 248-250.

* **REVUE BIBLIQUE. Juill.** — M.-J. LAGRANGE, O. P. *L'Évangile selon les Hébreux.* (fin). (Examen des textes qui citent l'Évangile selon les Hébreux : saint Jérôme, Pseudo-Origène latin, Gloses. — Conclusions : Cet Évangile, distinct de l'Évangile ébionite, se rattache presque uniquement à Mt. On ne peut y voir la source de Mt. ou de Lc., ni l'original araméen de Mt., ni un Targum araméen du grec canonique de Mt. Le Mt. qu'il reproduisait était un texte sémitique. On comprend très bien que les Judéo-Chrétiens, voulant avoir leur Évangile, se soient contentés de transformer l'Évangile araméen, sans prendre la peine de traduire les autres : si le Mt. original s'est perdu, c'est qu'il était remplacé soit pour les Gentils en grec, soit pour les Judéo-Chrétiens en araméen. Quant à la date de cet Évangile selon les Hébreux, le *terminus ad quem* serait l'an 100 environ, si saint Ignace fait allusion à cet évangile. Il y a des raisons d'affirmer que l'araméen a été traduit en grec et de très bonne heure.) pp. 321-349. — A. WILMART, O. S. B. *Smaragde et le Psautier.* (En étudiant les citations du psautier contenues dans les œuvres de Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, on s'aperçoit que les unes reproduisent le psautier romain (psautier traditionnel revisé hâtivement par saint Jérôme en 383 ou 384), les autres le psautier gallican (traduction faite par saint Jérôme vers 387) ; toutefois dans ses ouvrages, Smaragde suit le plus souvent le psautier gallican ; s'il lui arrive de citer le psautier romain, c'est qu'il possède encore dans sa mémoire le vieux psautier traditionnel venu de Rome. Smaragde est donc un des témoins du grand changement qui eut lieu dans la chrétienté latine vers l'an 800 : le psautier liturgique employé depuis quatre siècles est définitivement remplacé.) pp. 350-359. — *Mélanges.* L. H. VINCENT, O. P., *Néby Samouîl.* (Le Gabaon biblique étant à identifier avec le village actuel d'el-Djîb, il faut voir dans Néby-Samouîl le haut lieu de Gabaon. L'auteur retrace l'histoire de ce haut lieu d'après la Bible, relève les vestiges archéologiques à Néby-Samouîl, donne la détermination archéologique de ces ruines et décrit l'évolution historique du site.) pp. 360-402. — P. DHORME, O. P. *Le Désert de la Mer (Isaïe, XXI.)* (Le chap. XX d'Isaïe concerne la campagne de Sargon en Philistie, dans l'année 711. Or l'on sait que le monarque assyrien fit ensuite la guerre à Mérodach-Baladan II, au Pays de la

Mer, c'est-à-dire dans la région de la Babylonie du Sud (710) ; après quoi il s'empara de Babylone (710-709). Le chap. XXI, 6-9, d'Isaïe se rapportant à la prise de Babylone, il y a tout lieu de croire que l'oracle du désert de la Mer vise la campagne de Sargon contre Mérodach-Baladan ; Désert de la Mer et Pays de la Mer sont, en effet. à identifier ; si l'auteur sacré a modifié l'expression Pays de la Mer, c'est que les deux termes s'opposaient ; il a choisi un mot, *désert*, qui exprime non seulement le désert, mais aussi la steppe, et qui désigne bien ces étendues marécageuses voisines du Golfe Persique. L'ambassade de Mérodach-Baladan à Ézéchias se place pendant la maladie du roi de Juda (713-712). Isaïe met le roi en garde contre les présents de M. : Le « Désert de la Mer » ne pourra résister aux armées assyriennes et la chute de Babylone consacrera sa défaite.) pp. 403-406. — F. M. Abel, O. P. *La Géographie sacrée chez saint Cyrille d'Alexandrie.* (Relève chez l'exégète alexandrin un souci de la géographie qui n'existe pas toujours dans l'école d'Antioche, chez un Théodore de Mopsueste, par exemple. Mais saint Cyrille est enchaîné à la version grecque, il se prive du secours apporté en ces questions géographiques par l'hébreu et par l'*Onomasticon* d'Eusèbe. L'auteur note les points de contact avec saint Jérôme dans les identifications géographiques sur l'Égypte, la Palestine, l'Arabie et la Syrie.) pp. 407-427. — M.-J. Lagrange, O. P. *La seconde parole d'Oxyrhynque.* (Propose une interprétation nouvelle de la seconde parole du Christ, conservée dans un papyrus mutilé d'Oxyrhynque, édité par MM. Grenfell et Hunt au tome IV, n° 654.) pp. 427-433. — *Chronique* : J. Creten. *La Pâque des Samaritains.* (Description de la Pâque célébrée par les Samaritains, le 11 avril 1922, sur le mont Garizim.) pp. 434-442.

REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Janv.-Mars. — Israel Eitan. *La particule emphatique* « la » *dans la Bible.* (Présente la traduction de beaucoup de passages de la Bible en considérant la particule *la* comme une particule emphatique analogue à celle que l'on trouve en arabe pour renforcer l'affirmation.) pp. 1-16. — Ad. Posnanski († 1920). *Le Colloque de Tortose et de San Mateo* (*7 février* 1413-13 *nov.* 1414). (à suivre). (I. Bibliographie ; II. Analyse des sources contemporaines, hébraïque et latines ; III. Jérôme de Sainte-Foi : analyse du traité que Jérôme, juif converti et baptisé par saint Vincent Ferrier, écrivit en faveur du christianisme, en 1412, empruntant beaucoup d'aggadot au grand ouvrage *Pugio Fidei* de Raymond Martini.) pp. 17-39. — J. N. Epstein. *Gloses babylo-araméennes.* (suite et fin). pp. 40-72. — Israel Lévi. *Proverbes, XXV*, 27. (Donne une nouvelle traduction de ce verset difficile.) pp. 96-97.

*** REVUE D'HISTOIRE DE L'ÉGLISE DE FRANCE. Avril-Juin.** — P. Batiffol. *Les Églises romaines et le Siège apostolique.* (Après que le pape Zosime eut tenté de resserrer par la primatie d'Arles les liens qui attachaient au Siège apostolique les Églises gallo-romaines, le pape Célestin rétablissait le régime traditionnel des provinces ecclésiastiques. Mais loin de voir en cela un conflit entre le siège de Rome et les évêques gaulois, on doit plutôt constater un essai de conciliation

entre l'autonomie des Églises gallo-romaines et le Siège apostolique.) pp. 145-169. — L. LÉVY-SCHNEIDER. *Un prélat très représentatif du haut clergé de la fin de l'ancien régime. Le cardinal de Boisgelin.* (1732-1804). pp. 170-181. — P. DE VAISSIÈRE. *Curés de campagne de l'ancienne France. Les curés bénéficiaires et la gestion de leurs bénéfices.* (fin) pp. 182-192.

*** REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Avril-Juin.** — A. PELZER. *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326.* (Communique la découverte qu'il a faite du rapport présenté à Jean XXII par six maîtres, chargés d'examiner la doctrine d'Occam : ms. Vat. lat. 3075, fol. 1-5. Édition de ce texte, avec identification des doctrines censurées. Comment Occam fut déféré au jugement du Saint-Siège.) pp. 240-270.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Avril. — A. LOISY. *Rituels accadiens.* (Rassemble les renseignements que fournit, pour la connaissance des cultes de Babylone et d'Assyrie, la récente publication de M. F. Thureau-Dangin.) pp. 145-168. — L. COULANGE. *Métamorphose du Consubstantiel.* (Par quelle évolution de pensée Athanase et Hilaire ont ouvert la voie de l'entente entre la théologie orientale et la théologie occidentale. Analyse doctrinale des textes trinitaires.) pp. 169-214. — A. LOISY. *L'apocalyptique chrétienne.* (L'apocalypse johannique, profession de foi du christianisme eschatologique, où la gnose mystique du paganisme oriental et hellénistique s'infiltre dans la pensée juive et chrétienne ; éléments chrétiens de l'Ascension d'Isaïe, du quatrième livre d'Esdras, des Livres sybilliens ; l'Apocalypse de Pierre, les révélations d'Hermas, où dominent les préoccupations morales, et qui marquent la fin du règne de l'inspiration.) pp. 215-253. — Gillis WETTER. *La danse rituelle dans l'Église ancienne.* (Quelques témoignages sur cette pratique dans les cultes de mystères ; elle a eu quelque place dans le service religieux des chrétiens ; témoignage de Clément d'Al., d'Augustin, d'Ambroise, des sectes hérétiques. Sa disparition.) pp. 254-275. = **Juill.** — A. LOISY. *La passion de Marduk.* (Ce que nous apporte de renseignements un texte mythologique d'Assur, publié par Zimmern en 1918, et dans quelle mesure il fournit matière de comparaison avec les Évangiles. Interprétation du texte ; critique sévère du rapprochement institué par l'éditeur avec le récit de la passion du Christ.) pp. 289-302. — H. DELAFOSSE. *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche.* (à suivre). (Dans une analyse littéraire et historique des lettres, veut reviser les conclusions, considérées aujourd'hui comme définitives, de Zahn et Lightfoot.) pp. 303-337. — A. LOISY. *Sacrifices cananéens et sacrifice israélite.* (Recension critique de l'ouvrage de R. Dussaud sur les *Origines cananéennes du sacrifice israélite.*) pp. 338-369. — E. PERRIN. *Le cardinal Billot et la prophétie de la parousie.* (L'interprétation de Mt. 24 donnée par le card. B. ; l'opinion qu'il condamne est en fait celle de la tradition. Les invraisemblances de sa propre interprétation.) pp. 370-393. — A. LOISY. *La légende de Jésus.* (à suivre). (Comment il faut reconstruire l'histoire de la littérature évangélique. Interprétation

mythique des différents cycles de récits et de leurs principaux épisodes ; discernement de quelques éléments historiques, à travers la coordination artificielle à laquelle ont procédé les évangélistes.) pp. 394-422. = **Oct.** — A. LOISY. *La légende de Jésus.* (fin). (Le cycle hiérosolymitain de la légende, plus maigre encore et plus artificiel. L'inconsistance du récit de la passion ; les fictions touchant la sépulture et les apparitions. Le mythe postérieur de la conception virginale, fables faciles sans une ligne d'histoire.) pp. 433-476. — H. DELAFOSSE. *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche.* (fin). (Difficultés qu'entraîne l'interprétation de Zahn et de Lightfoot. Propose la date de 185.) pp. 477-533. — A. LAGARDE. *La confession dans saint Basile.* (A introduit dans ses monastères la confession intégrale, mais n'a pas essayé de l'introduire dans le monde laïque.) pp. 534-548. — *Le Père Hyacinthe et Mgr Mignot.* (Correspondance). pp. 549-571.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Mai-Juin. — R.-B. PERRY. *Le réalisme philosophique en Amérique.* (Trois types de philosophie réellement indigènes : le Pragmatisme, le Néo-Réalisme et le Réalisme critique. Ils reflètent un genre d'esprit essentiellement américain, et ils expriment une réaction contre l'idéalisme importé d'Europe. Description du réalisme dans ses aspects les plus fondamentaux, et aussi dans quelques-unes de ses applications les plus pratiques, à l'art, à la morale, à la politique et à la religion.) pp. 129-155. — V. DELBOS. *Les facteurs kantiens de la philosophie allemande de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe* (suite). (La méthode de démonstration chez Fichte et chez Schelling.) pp. 157-176. — D. PARODI. *La philosophie d'O. Hamelin.* (Les influences : Renouvier et Lachelier. Les caractères du système : une reconstruction de la représentation, qui est un idéalisme intégral, laisse place à la contingence et à la liberté, et reste une philosophie de l'entendement. Les critiques que M. Brunschvicg fait à ce système. Ce qu'il faut penser des ambitions constructives et synthétiques de cette philosophie.) pp. 177-198. — R. LENOIR. *La Mentalité primitive, par Lévy-Bruhl.* (Exposé et critique des conclusions de L.-B. Intérêt qu'elles présentent pour la philosophie et pour la sociologie.) pp. 199-224. — G. CANTECOR. *Le principe des Nationalités et les Guerres, par Bernard Lavergne.* (Considérations sur le principe des Nationalités et le problème des Colonies, et sur l'organisation de la Société des Nations.) pp. 225-242. — H. GOUHIER. *Descartes à la Convention et aux Cinq-Cents*, pp. 243-251. — G. RENARD. *A propos de l'article de M. B. Lavergne* : « *Insuffisances et réformes de l'Administration française.* » (Avec une réponse de B. Lavergne.) pp. 253-259.

*** REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. Août.** — B. LANDRY. *La notion de proportion chez saint Thomas d'Aquin.* (Un Dieu dont l'être est affirmé en toute vérité, des créatures dont l'être est affirmé en raison du rapport qu'elles soutiennent avec Dieu, telle est l'analogie de proportion ou d'attribution qui est, selon saint Thomas, la loi universelle et nécessaire de l'être. Saint Thomas a conservé l'essentiel de l'exemplarisme augustinien. Sa méthode est très voisine de

celle des Augustiniens ; la seule différence provient du rôle attribué à l'expérience sensible.) pp. 257-280. — D. O. LOTTIN, O. S. B. *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin.* (Commentaire des articles de la Somme, Iª IIªᵉ, qu. 18-21.) pp. 281-313. — R. KREMER. *Un nouvel essai de réalisme en Amérique.* (Les Essais que publie le nouveau groupe des « réalistes critiques » marquent un recul par rapport aux tendances plus que hardies des réalistes de la première heure, mais n'abandonnent rien des thèses essentielles. Leurs analyses mettent en valeur le rôle de l'affirmation dans la connaissance véritable et précisent la notion de l'erreur. Elles s'attachent à l'étude de la perception sensible d'une manière qui est trop exclusive, et qui cependant n'est pas suffisante. Elles restent encore trop défiantes à l'égard de la métaphysique.) pp. 314-332. — A. PELZER. *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin.* (La rédaction par saint Thomas, entre 1245-1252, de ce cours inédit se trouve dans le ms. 722 du Vat. Lat. fol. 1ʳ-205ʳ.) pp. 333-361. — W. JACOBS. *Le Système des Éléments.* (Observations sur les théories récentes qui sont le fruit des recherches de l'analyse spectrale et de l'étude des phénomènes de radioactivité.) pp. 362-372.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Mai-Juin.** — C. LUCAS DE PESLOÜAN. *La théorie d'Einstein. Système cartésien.* (Exposé des principes et des analogies sur lesquels est fondé le système d'Einstein — objections contre la gravifique einsteinienne en tant du moins qu'elle s'applique à l'astronomie. Comme Descartes, Einstein crée un système a priori et prétend, dans ce système, représenter l'univers.) pp. 225-258. — P. DESCOQS. *La théorie de la matière et de la forme et ses fondements.* (suite). (Les arguments métaphysiques, suite). pp. 259-290. — G. VOISINE. *Une figure de Spirituel. Mgr Gay.* (à suivre). pp. 291-310.

* **REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. Juill.** — V. MARTIN. *La reprise des relations diplomatiques entre la France et le S.-Siège, en* 1595 (suite et fin). pp. 233-270. — A. WILMART. *Un sermon de saint Optat pour la fête de Noël.* (Sermon déjà édité par D. G. Morin. L'auteur explique les raisons de la réédition, annote le texte du sermon de remarques suggestives sur la personne et le caractère de saint Optat.) pp. 271-302. — J. RIVIÈRE. *Un dossier patristique de l'expiation.* (Critique très minutieuse de la documentation sur le même sujet du R. P. Christian Pesch. L'enquête du Révérend Père « surabondante, consciencieuse et victorieuse, se ramène à une collection informe de textes en quasi totalité déjà notoires, agrémentée de nombreux témoignages étrangers ou contraires au but poursuivi par l'auteur, égarée, surtout aux tournants essentiels, par une complète *ignoratio elenchi.* ») pp. 303-316. — ID. — *Tendicula crucis.* (Explication de cette métaphore employée par saint Augustin.) pp. 316-318. — M. ANDRIEU. *Note sur quelques manuscrits et sur une édition de l'« Ordo romanus primus ».* (Raisons qui semblent faire croire que le P. Grisar n'a pas retrouvé comme il le croyait un texte de l'*Ordo primus* plus rapproché de l'original que les manuscrits antérieurement publiés.) pp. 319-330.

RIVISTA TRIMESTRALE DI STUDI FILOSOFICI E RELIGIOSI. 2. — G. Furlani. *Sul trattato di Sergio di Rêsh' aynâ circa le categorie.* (Contribution à l'histoire de la littérature philosophique syriaque. Notice sur cet ouvrage, et longs extraits. Sergius († 530) est un disciple docile de Philopon.) pp. 135-172. — A. Pini. *Modernismo anglicano.* (Chronique du mouvement moderniste dans l'anglicanisme, de la crise et des discussions qu'il a provoquées ; en particulier la Churchmen's Union.) pp. 173-197. — A. Bonucci. *Soggetto e Spazio-Tempo.* (Prend occasion du livre de S. Alexander, *Space, Time and Deity*, pour renouveler l'examen du problème de la connaissance en fonction de l'espace et du temps. Critique du réalisme d'Alexander, dans les limites de ce problème, fondamental d'ailleurs, de l'Espace-Temps.) pp. 198-229. — B. *Santi o cose sante* ? (Sur « communio sanctorum ».) pp. 230-232. — M. Wassermann. *Sul 13.* (Quelques documents sur la superstition du nombre 13.) pp. 238-242.

SCIENTIA. 1-VII. — M. Boll. *Les étapes de l'absorption de la chimie par la physique.* (Conclusion : « Chimistes et biologistes doivent se familiariser avec cette idée que la chimie n'est plus une science théorique autonome, puisque son incorporation dans la physique peut être considérée comme définitivement acquise. ») pp. 1-12. — E. W. Mac Bride. *Vitalism* (En faveur du vitalisme : « En réalité, le biologiste ordinaire a beau se déclarer en théorie matérialiste à outrance ; dans la pratique il ne se sert jamais de la « comparaison avec la machine » pour expliquer les activités des êtres vivants : il se sert plutôt de concepts biologiques tels que « stimulus », « réaction », « adaptabilité », qui ne sont certainement pas des idées physiques ni chimiques... ») pp. 13-24. — L. Bianchi. *La fonction musicale du cerveau et sa localisation.* (Étudie le cas d'un aphasique complet ne conservant l'usage et l'audition que de la parole chantée. Propose cette hypothèse : « 1. Le chant populaire, comme les chants primitifs, n'a pas son siège différencié dans le seul hémisphère gauche, mais constitue une fonction bi-hémisphérique. 2. Seule la musique évoluée, étudiée, intellectuelle se localise plus spécialement dans l'hémisphère gauche. 3. Lorsque l'hémisphère gauche est détruit et si, à la suite de cette destruction, survient l'aphasie, alors que le chant populaire reste épargné, celui-c doit sa conservation surtout à l'hémisphère droit, demeuré normal. ») pp. 25-36. — L. L. Price. *Le système capitaliste.* (Établit sa nécessité et la possibilité de remédier à ses plus graves inconvénients sans le détruire.) pp. 37-52. = **1. VIII.** — J. Drever. *The Contributions of the various Countries to the Science of Psychology.* (Aperçu historique). pp. 82-92. — Ch. Fossey. *Les nouvelles provinces du domaine cunéiforme.* (État de la question. « ...Nous connaissons actuellement douze langues qui ont été écrites en caractères cunéiformes, treize si on considère le Cassite comme une langue et non comme un simple patois... L'étude des cunéiformes qui, au début, paraissait ne pas devoir sortir du cadre étroit de la Perside et de l'Assyro-Babylonie, a donc vu son champ s'élargir d'une manière considérable. Il s'étend aujourd'hui de la Méditerranée orientale, la Mer Noire et la Caspienne jusqu'à l'extré-

mité sud du Golfe persique, empiète sur le domaine de l'indianisme arien et empiètera peut-être demain sur celui de l'indianisme anarien.») pp. 93-102

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA. Juin.** — A. VACCARI, S. J. *Babilonismo e Messianismo.* (Étudie la valeur de l'argument astrologique dans l'opinion qui attribue à l'idée messianique une origine babylonienne : I. Diffusion de la culture babylonienne. — II. L'Astrologie babylonienne. — III. L'astrologie et l'histoire humaine. — IV. Le Messianisme astronomique. — V. Trois savants catholiques. — VI. Fausse base. — VII. L'étoile des Mages. — VIII. Explications insuffisantes. — IX. Astrologie et astronomie. — X. Le vrai messianisme. — XI. Vieilles erreurs et nouvelles attaques.) pp. 403-422. — R. PASTÉ. « *Credo carnis resurrectionem.* » (Pratique et croyances au sujet des morts dans les diverses religions et dans la religion chrétienne.) pp. 423-438. — A. PORTALUPPI. *Il valore della rinascita liturgica.* (Importance de la liturgie pour la vie religieuse et son unité.) pp. 439-446. = **Juill.** — D. L. LUMINI. « *Lectio Scripturae* ». (L'utilité de la lecture de la Bible : comment pratiquer cette lecture ?) pp 4-15. — G. CAVIGIOLI. *Vestigia di Diritto Romano in S. Paolo.* (De quelques concepts de droit romain que l'on retrouve dans les épîtres de saint Paul : l'« orbis romanus » ; le testament ; le « codex accepti et expensi ».) pp. 16-29. — G. FARAONI. *Notizie e documenti inediti sulla vita di S. Filippo Neri.* (I. Giov. B. Ristori et ses recherches. — II. Nouvelles données sur l'enfance et la famille de saint Philippe. — III. L'acte de renonciation à l'héritage paternel.) pp. 30-50. = **Août.** — G. CASTOLDI. *Moderne versioni italiane della Bibbia.* (Étudie la valeur au point de vue catholique de la traduction italienne de Giovanni Luzzi.) pp. 81-97. — G. CAVIGIOLI. *Vestigia di Diritto Romano in S. Paolo* (suite). (Le « chirographum » métaphorique et réel ; le droit de cité ; formules et expressions judiciaires ; l'adoption.) pp. 98-112. — ARETA. *La Scuola Media Moderna.* (Critique de l'enseignement secondaire en Italie.) pp. 113-127. — G. B. RISTORI. G. FARAONI. *Notizie e documenti inediti sulla vita di S. Filippo Neri.* (La déposition d'Élisabeth, sœur de saint Philippe, à l'archevêché de Florence. Tableau généalogique de la famille du saint.) pp. 128-133.

* **STUDIES. Sept..** — V. M. CRAWFORD. *The Catholic Social Movement in France.* (Étude du mouvement social catholique français d'après quelques ouvrages récents.) pp. 424-434.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 1-2.** — RIESSLER. *Joseph und Asenath.* (Première traduction allemande de l'écrit : « Joseph et Asenath » publié par P. Batiffol, *Studia patristica,* 1889.) pp. 1-23. — VOGELS. *Die Lukaszitate bei Lucifer von Calaris.* pp. 23-37. — PELSTER. *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters.* (Complète les indications fournies antérieurement sur ce point par le P. Ehrle.) pp. 37-56. — SCHMOLL. *Zur Kontroverse über die Kirchenbusse d. Hl. Augustin,* pp. 56-63. — DURST. *Die Frage der Armenseelenanrufung in der theologischen Summe des Hl. Thomas von Aquin.* (à suivre). (D'après

la doctrine de saint Thomas, II^a II^ae, q. 83. a. 4, ad 2um et 3um les âmes du Purgatoire étant privées de la vision béatifique ne peuvent par conséquent connaître ni nos pensées ni nos désirs.) pp. 63-80.

* **VIE (LA) SPIRITUELLE. Juill.**. — Dom C. MARMION. *L'humilité.* (suite). (Degrés, fruits de l'humilité, moyens de l'entretenir.) pp. 257-291. = **Août.** — E. HUGON. *Les sacrements dans la vie spirituelle.* (Invention de l'amour miséricordieux de Dieu, les sacrements nous unissent davantage à Jésus-Christ, nous font vivre plus complètement la vie de l'Église, sont des instruments de salut qui nous mettent en relation avec nos frères et nous font puiser la vie aux sources du Sauveur.) pp. 350-361. — R. GARRIGOU-LAGRANGE. *La perfection et le précepte de l'amour de Dieu.* (Tendre à la perfection est une obligation générale pour tout chrétien. Des grâces actuelles sont progressivement offertes, proportionnées à ce but à atteindre.) pp. 337-349. = **Sept.** — E. HUGON. *Les sacrements dans la vie spirituelle.* (suite). (Les sacrements transforment notre âme par l'infusion de la grâce. Le caractère sacramentel. La grâce sacramentelle.) pp. 421-433. — R. GARRIGOU-LAGRANGE. *Perfection relative.* (La charité chrétienne doit tendre normalement vers le degré héroïque. S'y sent portée toute âme qui passe par les purifications passives de l'esprit.) pp. 440-442.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 3.** — A. DENEFFE. *Geschichte des Wortes* « SUPERNATURALIS ». (Pour la première fois Jean Scot Érigène dans sa version des ouvrages de Denys l'Aréopagite traduisait le mot υπερφυης par SUPERNATURALIS. L'emploi de ce mot dans la science théologique ne commence qu'à partir de saint Thomas et par lui.) pp. 337-360. — F. PELSTER. *Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistichen Lehre* (suite). (Positions de Thomas de Sutton sur les principales questions thomistes, son importance dans l'histoire de l'École.) pp. 361-401. — U. HOLZMEISTER. *Die Magdalenenfrage in der Kirchlichen Ueberlieferung* (à suivre). (Histoire de la question chez les Pères.) pp. 402-422.

Le Gérant : G. STOFFEL.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 1.567

TABLES

I

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

1. — ARTICLES

Bernard R., O. P., La critique aristotélicienne de l'intelligence 217-246
Cerfaux L., Le titre « Kyrios » et la dignité royale de Jésus . 40-71
Lemonnyer A., O. P., Le Messianisme des « Béatitudes » . . 373-389
Mandonnet P., O. P., La « Ruine » des Dantologues 604-632
Martin R.-M., O. P., Les idées de Robert de Melun sur le péché originel 390-415
Paquier J., L'orthodoxie de la « Théologie germanique » . . 247-268
Vial Fr., Les arguments de M. Einstein 589-603
— L'évolutionisme et les formes passées 5-39

2. — NOTES

Schmidt G., S. V. D., Le Sacrifice chez les Primitifs, d'après M. Loisy 416-425
Théry G., O. P., Existe-t-il un commentaire de Jean Sarrazin sur la « Hiérarchie céleste » du Pseudo-Denys ? 72-81

3. — BULLETINS

Bulletin d'Apologétique (**M.-J. Bliguet, O. P.**) 528-558
Bulletin d'Histoire des Doctrines chrétiennes :
I. — Antiquité (**M. Jacquin, O. P.**) 299-317
II. — Moyen Age (**G. Théry, O. P.**) 317-338
III. — Période moderne (**P.-M. Schaff, O. P.**) 338-346
Bulletin d'Histoire des Institutions ecclésiastiques (**P.-M. Schaff, O. P.**) 521-527
Bulletin d'Histoire de la Philosophie :
I. — Ouvrages généraux (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . 654-655
II. — Philosophie grecque (**J.-D. Marguerite, O. P.**) . . . 655-667
III. — Philosophie médiévale (**G. Théry, O. P.**) 667-675
» » arabe (**M. Jacquin, O. P.**) . . 675-680
IV. — Philosophie moderne (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) 680-687

Bulletin de Philosophie :
I. — Psychologie :
1° Questions générales et spéciales (**J.-D. Marguerite, O. P.**) 82-94
2° Psychologie religieuse (**M.-J. Bliguet, O. P.**) . 94-102
II. — Philosophie des Sciences (**Fr. Vial**). 102-121
III. — Métaphysique (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . . . 269-285
IV. — Logique (**R. Bernard, O. P.**) 285-294
V. — Manuels (**R. Bernard, O. P.** et **P.-M. Schaff, O. P.**) . 294-298
VI. — Morale (**H.-D.Noble, O. P.**) 426-438
VII. — Philosophie Sociale (**Th. Bésiade, O. P.**) 633-653
Bulletin de Science des Religions :
I. — Religion de l'homme préhistorique (**A. Lemonnyer, O. P.**) 439-443
II. — Religion des peuples non civilisés (**A. Lemonnyer, O. P.**) 443-445
III. — Religion égyptienne (**P. Synave, O. P.**) 455-461
IV. — Religions sémitiques (**P. Synave, O. P.**) 462-489
V. — Indo-Européens et Extrême-Orient (**B. Allo, O. P.**) . 489-520
Bulletin de Théologie biblique :
I. — Ancien Testament (**P. Synave, O. P.**) 122-155
II. — Nouveau Testament (**A. Lemonnyer, O. P.**) 155-176
Bulletin de Théologie spéculative :
I. — Introduction à la Théologie (**A. Gardeil, O. P.**) . . . 688-692
II. — Théologie systématique (**R.-M. Martin, O. P.**) . . . 692-711
III. — Théologie mystique (**H.-D. Noble, O. P.**) 711-716

4. — CHRONIQUE.

Rome, 177. — Afrique du Nord, 347. — Allemagne, 178, 347, 559, 717. — Amérique du Sud, 182. — Angleterre, 182, 347, 717. — Autriche, 182. — Belgique, 183, 347, 560. — Canada, 183. — Danemark, 183. — Espagne, 184, 349, 560. — États-Unis, 184, 349. — France, 186, 349, 560, 717. — Hollande, 352, 560, 719. — Hongrie, 193. — Italie, 194, 353, 721. — Lithuanie, 354. — Orient, 196. — Pologne, 196, 354, 722. — Suède, 196. — Tchécoslovaquie, 197. — Yougoslavie, 197, 354, 722.

5. — RECENSION DES REVUES

Anthropologie (L') *(Paris, Masson, 120, Bd Saint-Germain)* .	»	»	563	»
Anthropos *(Mödling bei Wien, Autriche)*	»	»	563	»
Archives de Psychologie *(Genève, 4, rue du Rhône)*	»	355	»	»
Archiv für die gesamte Psychologie *(Leipzig, W. Engelmann)*.	»	»	564	723
Archiv für Geschichte der Philosophie *(Berlin, L. Simion, 57 Bülowstrasse)*	198	»	565	»
Archiv für Religionswissenschaft *(Berlin, Teubner)*	198	»	»	»
* Archivum franciscanum historicum *(Quaracchi pr. Firenze)*	»	»	»	723
* Bessarione *(Roma, 29, Piazza S. Luigi dei Francesi)* . . .	»	355	565	»
* Biblica *(Roma, Pontificium Institutum Biblicum)*	200	356	565	723
* Bogoslovni Vestnik *(Ljubljani, Jugoslovanska Tiskarna)* .	»	»	»	724
* Bulletin de Litt. Ecclés. *(Toulouse, 31, rue de la Fonderie)*.	»	356	566	»
* Ciencia tomista (La) *(Madrid, Claudio Coello, 114)*	»	357	566	725
Comptes-Rendus de l'Académie des I. et B.-L. *(Paris, Picard)*	201	»	567	725
* Divus Thomas *(Wien, 4, Mechitaristengasse)*	201	357	567	725

* Échos (Les) d'Orient *(Paris, 5, rue Bayard)*	201	»	568	725
* Estudios ecclesiasticos *(Madrid, Aguilera)*	»	»	»	726
* Études carmélitaines *(Petit-Castelet, Tarascon, B. du Rh.)*	»	357	»	726
* Études franciscaines *(Paris, 4, rue Cassette)*	»	»	568	»
* Gregorianum *(Roma, 126, via del Seminario)*	»	358	568	726
Hibbert (The) Journal *(London, Willams and Norgate)*	202	»	569	727
International (The) Journal of Ethics *(London, G. Allen and Unwin, 40, Museum Str.,)*	202	358	570	727
* Irish (The) Theological Quarterly *(Dublin, Gill and Son)*	203	358	570	»
Jewish (The) Quarterly Review *(Philadelphie, Dropsie College)*	204	359	571	728
Journal (The) of Philosophy *(New York City, Sub-Station, 84)*	204	359	571	728
Journal (The) of Religion *(Chicago, The University Press)*	205	»	572	729
Journal (The) of theological Studies *(London, H. Milford)*	»	360	570	729
Kant-Studien *(Berlin, Reuther u. Reichard)*	»	361	»	»
Logos. Rivista internazionale di Filosofia *(Firenze, Fr. Perrella, Galleria Pr. di Napoli, 16)*	205	»	573	730
London (The) Quarterly Review *(London E. C., 25, City Road)*	»	»	574	730
Mind *(London W. C., Macmillan and Co.)*	»	»	574	731
* Muséon *(Louvain, 2, rue de l'Écluse)*	»	»	»	731
Nieuw Theologisch Tijdschrift *(Haarlem, Tjeenk Willink)*	206	362	»	732
* Nouvelle (La) Journée *(Paris, Place de Jussieu, 7,)*	206	362	575	733
Orientalistische Literaturzeitung *(Leipzig, J. C. Hinrichs)*	»	»	576	733
* Philosophisches Jahrbuch *(Fulda)*	207	362	»	733
Princeton (The) theolog. Review *(Princeton, University Press)*	207	363	576	734
* Przeglad theologiczny *(Lwow, Plac Benedyktynski, 2)*	207	»	»	»
* Razon y Fe *(Madrid, 25, Alberto Aguilera)*	208	363	576	»
* Recherches de Science religieuse *(Paris, 5, Place St-François-Xavier)*	208	»	»	734
Revue Anthropologique *(Paris, 62, rue des Écoles)*	»	»	577	734
* Revue Apologétique *(Paris, Beauchesne)*	209	363	577	735
* Revue d'Ascétique et de Mystique *(Toulouse, 9, rue Montplaisir)*	210	364	578	735
* Revue Bénédictine *(Maredsous, Belgique)*	»	364	578	735
* Revue Biblique *(Paris, Gabalda)*	210	365	579	736
Revue des Études Juives *(Paris, Durlacher, 142, Fg. St. Denis)*	211	»	579	737
* Revue d'Histoire de l'Église de France *(Paris, Letouzey)*	»	»	»	737
* Revue d'Histoire Ecclésiastique *(Louvain, 40, rue de Namur)*	211	»	579	738
Revue d'Histoire et de Littérature religieuses *(Paris, 62, rue des Écoles)*	211	365	»	738
Revue de l'Histoire des Religions *(Paris, Leroux)*	212	»	580	»
* Revue Mabillon *(Paris, Picard)*	»	366	»	»
Revue de Métaphysique et de Morale *(Paris, Colin)*	213	366	580	739
* Revue Néo-scolastique de Philosophie *(Louvain, 1, rue des Flamands)*	213	367	581	739
* Revue de l'Orient chrétien *(Paris, A. Picard)*	213	»	581	»
* Revue de Philosophie *(Paris, Rivière, 31, rue Jacob)*	214	367	582	740
Revue Philosophique *(Paris, F. Alcan)*	214	367	582	»
* Revue des Questions scientifiques *(Louvain, 11, rue des Récollets)*	214	»	583	»
* Revue des Sciences Religieuses *(Paris, de Boccard)*	»	368	584	740
* Revue Thomiste *(École de Théologie, St-Maximin, Var)*	»	369	584	»
* Rivista di Filosofia Neo-scolastica *(Milano, 4, via S. Agnese)*	»	369	584	»
Rivista trim. di studi filos. e religiosi *(Perugia, via Baldeschi, 2)*	»	370	585	741
Scientia *(Milano (26), via A. Bertani, 14)*	»	370	585	741
* Scuola (La) Cattolica *(Milano, 4, via S. Agnese)*	215	370	586	742
* Studies *(Dublin, 35, Lower Leeson Str.)*	215	371	586	742
Syria *(Paris, Geuthner)*	»	371	»	»
* Theologische Quartalschrift *(Tübingen, A. Laupp)*	»	371	»	742
* Vie (La) Spirituelle *(École de Théologie, St. Maximin, Var)*	216	372	586	743
Zeitschrift für die altt. Wissenschaft *(Giessen, Töpelmann)*	»	»	587	»
* Zeitschrift für kath. Theologie *(Innsbruck, F. Rauch)*	216	»	587	743
Zeitschrift für die neut. Wissenschaft *(Giessen, Töpelmann)*	»	»	588	»

II

TABLE ANALYTIQUE

1. — BULLETINS ET RECENSIONS DES REVUES [1]

1. AUTEURS

A. P. 576
Abad C. M. 208
Abauzit F. *685*
Abel F. M. . . . 365, 737
Ackerman H. C. . . . 728
Adam A. M. 202
Adolphus *711*
Albers B. *303*, *328*
Alès (d') A. . 209, *309*, *528*, 568, 726, 734
Alexander S. 727
Alfaric P. *508*
Aliotta A. . . 206, 574, 730
Allard P. 544
Allevi L. *149*
Allo B. *173*, *543*
Allotte de la Fuye . *468*, 567
Amann E. *324*
Ames E. S. 727
Ami du Clergé . . *704*, *705*
Anderson G. 361
Andler *685*
Andrae W. 576
André G. 208, *334*
Andres F. *330*
Andrieu M. . . . 368, 740
Anesaki M. *516*
Anthony R. 563
Antoine C. *633*
Anwander A. 372
Apelt O. *667*
Appasamy *100*
Arboleya M. 566
Archambault P. 206, 280, 733
Areta 742
Armstrong P. *158*
Arnou R. *665*
Arsandaux H. 567
Asbath P. . . . 214, 581
Asin Palacios M. . . . *680*
Aster (von) E. *686*
Auerbach *438*
Autin A. *340*
Autore *320*
Ayres C. E. 205
Aytoun R. A. 573
B. D. 586
Bacci A. 213
Bacon B. W. . . *167*, 573
Badcock F. J. 730
Baeumker C. 370
Bagenal P. H. 202
Bainvel J. V. 209, 210, 364, 577, 578, *708*
Baldwin J. M. *284*
Balfour A. J. *283*
Ballard F. 731
Bardy G. . . 213, *300*, 369, 582, 733
Barry D. 358
Bartmann *695*
Basmadjian K. J. . . . 582
Batiffol, P. 568, 584, 720, 737
Baty T. *518*
Baudissin W. G. . . . 145
Baun F. *345*
Bax E. 272
Baxter J. H. . . 573, 730
Bayle C. 576
Bayliss W. M. 585
Beccari C. 358
Becher E. 104
Beer G. 134
Belmond S. 568
Belot G. . . 213, *431*, *654*
Beltrán de Heredia V. . 566, 567, 725
Bénédite G. *457*
Ben Ibrahim S. *439*
Berg E. 285
Berlière U. *523*
Berliet J. *341*
Berner E. 564
Bernt *337*
Berr H. *298*
Berthier J. 357
Bertrand J. L. *283*
Besse C. *538*
Bessières A. *545*
Bessières J. . . . 573, 729
Besson E. *303*
Bianchi L. 711
Biase (de) A. M. 358
Bidwell E. J. 569
Bignone E. *659*
Billerbeck P. *143*
Billot Card.). *174*, *693*, *701*, *702*
Bishop E. *525*
Bittremieux J. . . *705*, *709*
Blacam (de) A. 215
Blan M. 570
Bliard P. 577
Blondel M. . . *280*, 362, 576, 733
Blondiau *709*
Bludau A. 570
Boardman N. 570
Bode B. H. 360
Bodkin M. 574
Boggs L. P. 360
Boll M. 741
Bond B *175*
Bonsfield W R. 569
Bonucci A. *741*
Bornemann W. *338*
Bosanquet B. . . . *100*, 572, 575, 731
Bosmans H. . . . 215, 583
Bottinelli P. 575
Bougaud *342*
Bouglé C. *647*
Boulanger A. *530*
Bourdon B. *84*, *85*
Boussac P. H. 212
Boutroux E. *654*
Boutroux P. . 366, 585, 586
Bouyges, P. M. . . *675*, *676*
Bouyssonie A. . . 577, 578
Bover J. M. . 200, 569, 726
Boyer C. 209, *311*
Bréhier *654*
Brémond H. . 576, 732, 735
Brentano F. *438*
Brever H. *306*
Brière (de la) Y. . . . *528*
Brillant M. *280*
Brillouin *106*
Brinktine J. 372
Broad C. D. 575
Brody H. 728
Brogan A. P. 205
Broise (de la). *708*
Brooke A. E. 729
Browe P. 371
Brown W. A 359
Browne L. E. *141*
Brunschvicg L. . . *269*, 273, 580, 583
Bruyne (de) D. . . 210, 364
Buckam J. W. 205
Budde K. 587
Buhler C. 361
Bureau P. 362
Burkitt C. *441*

1. Les chiffres en italique renvoient aux Bulletins.

Burkitt F. C. . 360, 573, 730, 736
Burnet 656
Burney F. 146
Burns C. D. 727
Bush W. T. . . . 571, 572
Bushnel G. H. 206
Busnelli G. 335
Buysse P. 532, 544
C. V. 727
Cadman P 558
Cadoux C. J. . . . 205, 358
Cagnat R. 505
Cahen M. 506
Calès J. . . . 135, 209, 734
Calkins M. W. 720
Calvet J. 557
Camboué P. 214
Campana E. 699
Campbell N. R. 113
Campbell. 710
Cannegieter 733
Cantecor G. 730
Capart J. 201, 456
Capelle B. 578, 735
Capitan L. 577
Cappellazzi A. 371
Carlini A. 273
Carlo (di) E. . . . 206, 730
Carlyle R. W. 669
Carnahan H. 337
Carnoy A. 489, 732
Carpentier J. E. . . . 513
Carr W. 107, 575
Carra de Vaux 477
Carro V. 567
Casamassa A. 355
Casanova P. 480
Case C. M. 573
Cases (de las) P.. . . . 362
Cassirer E. 108
Castoldi G. 742
Cattaneo G. 369
Catzeflis E. 214
Cavallera F. . . . 357, 566
Cavé S. 730
Cavigioli G. 742
Cerfaux L. 503
Chabot 475, 725
Chaine M. 582
Charles P. 583
Charles R. H. 174
Chase H. 175
Chatain J. B. . . . 357, 726
Chantel M. 733
Chenault Givler R. . . 359
Chénon E. 552
Chevalier J. . . . 367, 682
Chiocchetti E. . . 335, 536
Christian V. 563
Chrysostome 708
Ciafardini E. 370
Claeys-Bouuaert P. . . 702
Claparède E. . . . 94, 355
Clemen C. 302
Clermont-Ganneau . . 580
Clodd E. 202
Clow W. M. 207
Coffey P. 203
Coffin H. S. 558
Collinet P. 201
Colson F. H. 573
Columbo S. 215
Commer E. 357
Condamin 154, 734
Conger G. P. 572
Constant L. 362
Contenau G. . . . 467, 493
Cook L. W. 202
Cooke G. A. 474
Cordovani . . 335, 357, 371, 584
Coulange L. . . . 211, 738
Crafer T. W. 302
Craig S. G. 363
Crawford V. M. 742
Cremers V. 709
Cresson A. 270, 273
Creten J. 737
Crispolti F. 335
Croce B. 645
Cross G. 572, 729
Cruveilhier P. . . 465, 732
Cuénot L. 120
Cuervo 345
Cumont F. . . . 365, 494, 502, 508
Daeschler R. 735
Dale M. 452
Dalmau J. M. 358
Daulaerts J. 709
Davillé M. 198, 565
Davis J. D. 576
Davison W. T. 574
Davy G. 451
Debrunner A. 493
Dechêne A. 209
Deimel A. 200
Delacroix H. . . . 366, 367
Delafosse M. 563
Delafosse H. . . . 738, 739
Delaporte L. 470
Delbos V. 739
Delattre R. M. 201
Delitzsch F. 122
Delloue A. 548
Delsart H. M. 716
Demos R. 571
Deneffe A. 743
Denifle 339
Dennefeld L. 368
Deonna W. . 212, 503, 580
Depoin J. 366
Descoqs P.. . 209, 214, 367, 582, 740
Desnoyers L. 566
Destrez J. 326
Deubner L.. . . . 199, 494
Devis H. 732
Dewey J. . . 359, 360, 728
Dhorme P. . 154, 210, 493, 579, 736
Dibelius M. 301
Diels 657
Dieu L. 731
Dinet E.. 479
Dölger J. 527
Domenici G. . . 358, 370
Donau F. 735
Doncœur P. 735
Dood C. H. 361
Dorlodot (de) H. . 131, 578
Dorsaz A. 704
Dorward A. 575
Dotterer R. H. 729
Doumergue E. 152
Drever J. 88, 741
Driesch H. 119
Driver G. R. 730
Dublanchy E. 372
Dubot T. 699
Dubruel M. 734
Duckworth F. 160
Dudon P. 210, 342
Duhelly J. 653
Dumas G. 367, 582
Dunlap K. 360
Duperray J. 169
Duplessy E. 543
Dupont P. 110
Dupréel E. 661
Dupuis L. 583
Durkheim E. . . . 213, 366
Durst 742
Dussaud R. 474
Dyde S. W. 572
Dyroff 328
Eaton R. M. 360
Ebeling E. 153
Eddington A. S. . . . 106
Edelkoort 733
Edgeworth F. Y. . . . 731
Egan M. J. 358
Ehrenreich 449
Ehrenzweig 587
Ehrle F. 329, 569
Ehrlich L. 448
Eichrod W. 149
Einhorn E. 198
Eisler R. 565
Eitan J. 737
Elhorst H. J. 587
Emereau C 310
Enelow G. 161
Engert. 362
Epstein J. N. . . . 579, 737
Eshleman C. H. . . 203, 570
Esposito G. 685
Eymieu A. 553
Fabre L. 106
Faraoni G. 742
Farges (Mgr) 735
Farnell L. R. 498
Fauconnet P. 582
Faulkner J. A. 158
Fawcett D.. . . . . 272, 575
Felder A. 296
Felder H. 531
Feltoe C. L. 361
Fermi M.. . . . . 370, 585
Fernandez A. . 200, 356, 565
Ferrar W. 574
Field G. C. 575
Fillion L. C. 363, 364
Fischer S. 723
Fitzpatrick J. . . 203, 359
Fliche A. 584
Flournoy F. 355
Foerster F. W. 553
Fontana P. 683
Forrer R. 505
Fortune A. W. 572
Fossey C. 741

Fournier P. *337*
Franchet L. . . . *495*, 734
Franke W. M. 565
Franzelin B. *294*
Frazer J. G. . *471*, *498*, *502*
Frédégand 568
Frick E. *481*
Friedmann C. 361
Furlani G. . 213, 581, 585
741
Gabarrou F. *309*
Gabrieli G.. . . . . *335*
Gallerand H. 365
Galloway T. W. . . . 203
Galtier P. . . . 210, *306*
Garcia M. 725
Gardeil *329*
Garland T *558*
Garrigou-Lagrange R. 216
329, 369, 372, *529*, *539*,
547, *703*, *713*, *715*, 743
Geiger F. R. . . . 360, 728
Gemahling P. *280*
Gemelli A. . *96*, *335*, *533*
Génestal R. *522*
Gerkam (von) 588
Getino A. 566, 567
Geyser J. *84*, *278*
Ghedini G. 586
Gianfranceschi G. . . . 569
Gillet M. S. *634*
Gilmann B. I. 358
Gilson E. 213, *321*, *330*, *671*
681
Ginsburger M 579
Ginzburg A. 358
Girard E 363, 364
Gneisse K. 565
Gobillot P. . . . 208, *502*
Godefroy D. *479*
Goguel M. . . . 205, 580
Goldschmidt R. H. . . 565
Goldziher I. *479*
Goretti Miniati 568
Gougaud L. . . . 364, 369
Gouhier H. *739*
Goyau G. 368, *557*
Graaf (de) . . . 206, 362
Grabmann . . *327*, *672*, *674*
675, *715*, 733, 734
Graebner F. 564
Graillot M. 201
Grain G. . . 357, 566, 567
Grandgent C. H. . . . 367
Grandmaison (de) L. . . *542*
Granet M. *518*
Grazioli A. 371
Grébaut S. 213
Gredt J. *279*
Greenwood T.. 575
Grégory J. C. . . . 205, 731
Gressmann H. . . *133*, 199
Grisar H. *338*, *339*
Grivec F. *308*
Grœnewegen H.. 362
Grœthuysen B. . . . 583
Grumel V. . . . 201, 726
Gruppe O. 587
Gry L. 579
Guardini R. *331*
Guerrini P. 215
Gütler C. *654*
Guetton H. . . . 214, 367
Guibert (de) . . . 578, *715*
Guidi L. *476*
Guignebert C. *155*
Guillaume *106*
Guilloux P. . 209, *311*, 735
Gunkel H. . *129*, *133*, 174
Gutberlet C. 207
Guye C. E. *103*
Guy-Grand G. 367
Habert O. 367
Hackmann H. 362, 515, 733
Hadfield E. *452*
Haenel J. *165*
Hall H. E. 203
Hallfell M. 725
Halper B. . *143*, 571, 728
Hammond A. L. . . . 571
Harden J. M. 361
Harding W. 574
Harent *528*
Harnack A. . . . *301*, *338*
Hartmann M. . . *276*, *519*
Hastings J. *462*
Hauser K. *120*
Hausleiter J. *304*
Haydon A. E. 572
Hazzidakis *495*
Hebbelynck A. . . . 731
Hebing J. 733, 734
Heiberg J. L. 370
Heiler J. *283*
Heinemann F. *666*
Heinisch P. *155*
Henderson A. 358
Henderson G. 734
Hennecker E. *301*
Herber J. 213
Herbigny (d') M . *689*, *695*
Hessen J. 207, *316*
Heuer W. *285*
Hicks G. D. 574
Hight G. A. 575
Hillebrandt A. *513*
Hocking W. E. 729
Hodge C. W. 363
Höpfl H. 565
Holland B. 727
Holt E. B. 205
Holzmeister M. . . 21[illegible], 743
Hommel F. . . . 470, 471
Homolle T. 725
Honnecke E. 588
Horn G. 364
Hornstein (de) X. . . . 584
Horodezky S. A. . . . *142*
Horten M. *676*
Hoschander J. 204
Huarte G. 568
Hugon E. 369, 584
696, 743
Hugon J. 209
Humblet *545*
Hunter W. S. 360
Husserl E. *275*
Hutcheon R. J. 570
Hutchins W. *126*
Hutchinson P. . . 572, 729
Huyben J. 586
Ikbal ali Shah 569
Isenkrahe C. *118*
Ivanovitch I. 726
Jackson F. . . . *159*, 202
Jackson G. 727
Jacobi W. *136*
Jacobs W. 740
Jacoby A. 588
James M. R. 573
Janet C. *118*
Janssens E. . . . 213, *435*
Jean C. J. *462*
Jéguier G. *460*
Jirku A. 362
Joël K. *656*
Johnson W. E. *285*
Jolivet R. 582
Jones H. *550*
Joret D. . . 216, 586, *714*
Joulin L. 725
Joüon P. 566, 724
Jugie M. . . 201, *307*, 355,
565, 725
Kälin B. *315*
Kallen H. M. . 204, 205, 581
Kantor J. R 360
Kattenbusch F *169*
Kattum X. *332*
Keijzers *489*
Kelleher J. 203
Kern O. *501*, *711*
Kerr N. 569
Kesseler K. *283*
Kiefer M. 565
Kiesow F. 723
Kinsmann F. J. *545*
Kirtlan E.. 574
Kissane E. J. 204
Kittel R. *126*, 587
Klemm O. 564
Klingseis R. 201
Klodnicki G. *709*
Knox A. V. 727
König E. *124*, 356
Koepp W.. . . . . *95*
Köster A. *338*
Kolb V. *694*
Konow S.. . . . . *494*
Korniloff K. 564
Kors J. B. *705*
Kozlowski W. M. . . . 368
Kramp J. *324*, 569
Kraus O. 361
Krebs E.. . . . . *330*, *335*
Kremer R. . . . 367, 740
Kroll *501*
Krüger G. *302*
Kruitwagen B. *330*
Külpe O. *274*
Küsters M. 563
Kuipers R. 732
Kyle M. G. *153*
Labauche L. *693*
La Fontaine *686*
Lagarde A. . . . 366, 739
Lagrange M. J. . . *135*, *149*
163, *473*, *475*, 579, 736, 737
Laguna (de) T. . . 571, 729
Laing B. M. 202
Laird J. *278*, 727
Lake K. *157*, *159*
Lalan V. 363, 578

Lalande A. . . . *270*, 583
Lalo C. . . . 368, *434*, *664*
Lammens *480*
Lamprecht S. P. . . . 571
Landersdorfer S. . . . *151*
Landry B. . 581, *671*, 739
Landsberger B. 733
Langdon S. *469*
Langford M. B. 203
Langlois C. *337*
Lanna D. 585
Lanoë-Villène *176*
Lantier R. 725
Lanzoni F 371
Lardé G *521*
Larguier des Bancels *82*, *87*, 355
Lasbax E *120*
Latte K 199, *499*
Lavelle L *271*
Lavergne B 581
Lea S *175*
Leary D. B. 570
Le Bachelet X. *529*
Le Bec E. *540*, 582
Lebreton J. . . . 364, 577
Lee V. *282*
Lefort T. 731
Léger L. *506*
Le Grand C. *698*
Le Grand G. 213
Lehmann *336*
Leigh-Bennett E. . . . *300*
Lemaire J. . . . *117*, *279*
Lemaitre H. 201
Lemonnyer A. *472*
Lennerz H. 726
Lenoir R. 213, 730
Léon X. *683*
Lepin M. *711*
Lequyer 581
Leroux *273*
Leroy E. B. *282*
Le Roy *270*, *273*
Leuba J. H. *98*
Lévi A. 370
Lévi J. 737
Lévy-Bruhl L. *444*
Lévy-Schneider L. . . 738
Lewis C. I. 204
Lichtenstein M. *147*
Lietzmann H. . . 199, *526*
Linder J. 588
Lindsay J. . . . 198, 213
Lindworsky J. 564
Lippl J. *478*
Littleton E. 727
Ljunggren G. *305*
Lloyd A. H. 358
Lock W. 574
Lodge R. C. . . . 202, 368
Loeb J. 214
Lohn L. 568
Loisy A. *171*, 211, 365, 366 *444*, 738, 730
Longpré *320*, *331*
Longuet A. *446*
Longuet E. *115*
Loofs *302*
Lortzing F. 655
Lottin . . . *326*, 367, 730
Louismet S. *712*
Lovejoy A. O. . . 360, 728 729
Lowe E. A. 730
Lucas C. 740
Lumbreras P. 725
Lumini L. 742
Lutoslawski W. . . . 575
Lutz O. *709*
Macalister S. *441*
Macartney C. E. . . . 576
Mac Bride E. W. . . . 741
Macchioro V *501*
Machen J. G. . . . *166*, 363
Mac Inerny M. H . . . 215
Mackay C. M. 734
Mac Kenna L. . . 215, 707
Mackenzie J. S. . . 569, 575
Macler F. *475*, 580
Mac Millan. 370
Mac Namec J. J. . . . 570
Mac Neill E. 371
Maggiolo M. 584
Maiocchi R. *536*
Maisonneuve L. . 356, *519*
Mally E. 565
Mandonnet P. . . *326*, *335*
Mangenot *324*
Mann J. . 204, 211, 359, 571
Mannucci U. *299*
Manquat M. 583
Manser M. . . . 567, 725
Marchetti O. 210
Marie-Joseph 726
Marini (Card.) 356
Marín Sola F. . 566, 567, *688* 725
Maritain J. . . . *284*, *296*
Marmion C. . . . 587, 743
Marti K. 587
Martin V. 740
Marty P. *488*
Masnovo A. 584
Massignon L. *485*
Masson-Oursel P. . 212, *512* *513*, 585
Masteo (di) I. 565
Masterson E. 203
Mathis A. 170
Mattiussi G. . . . 569, 726
Mausbach J. *694*
Mayor H. D. A. 202
Mc Dowell W. F. . . . *558*
Mc Giffert A. C. *558*
Mc Govern W. M. . . . *516*
Mc Neile *168*
Mc Taggart *271*
Mead G. H. 571
Meester (de) P. . . 356, 565
Meffert F. 185
Meinhold J. . . . *134*, 527
Mellone S. H. 569
Ménégoz M. *303*
Mentré F. *91*
Mercati A. 724
Mercati G. 356
Mercati S. S. 213
Merkelbach B. . . *704*, *709*
Merril A. A. 572
Messer A. *274*, *277*
Meunier M. *664*
Meyer C. 566
Meyerson *270*
Miceli V. 206
Michalski W. . . . 207, *671*
Michel A. . 369, *639*, *705* *707*
Michelitsch A. *700*
Mieli A. *345*
Milhaud G. *681*
Moënner A. *542*
Mogk E. *505*
Mohrke W. 564
Monod W. *554*
Montefiore C. G. . *160*, 569
Montet E. *477*, *478*
Montet P. 567
Moore G. F. *160*
Moran W. . 203, 359, 570
Moret A. *455*, *459*
Morgan (de) J. . . *439*, *458* *563*, *577*
Moricca U. . . . 210, 365
Morin G. . . 364, 578, 736
Mourgue R. 581
Mouterde R. 371
Mowinckel S. *145*
Müller A. V. *339*
Müller E. 143
Müller F. S. 568
Müller-Freienfels R. . *96*
Mulert H. *339*
Munro T. 572
Murillo L. 724
Murri R. 727
Mursell J. L. 571
Natorp P. *663*
Naville M. A. *102*
Naville E. *152*
Nazzari R. *273*
Nestle W. *655*
Nevares S. 363
Neyron *528*
Nicholson R. A. . . . *483*
Nicod J. 213, 581
Nicolai F. 564
Nicolardot F. *283*
Nicolussi *709*
Nieuwenhuis *449*
Nikel J. *130*
Nimuendaju C. 564
Ninck M. *499*
Noble H. D. . . . 216, 372 586, 587
Noblet J. 362
Noël M. 581
Noguer N. . 208, 363, 576
Nordmann *115*
Nussbaumer A. *304*
Nys D. 367, 581
Obermann J. . . . *488*, *678*
Ogara F. 726
Olgiati F. . *533*, 584, *642*
Ombredane A. . . 582, 583
O' Rahilly A. 371
Otto M. C. 202
Pagès G. 564
Paget V. *228*
Paist B. F. 576, 734
Palmes F. M. 208
Palmieri A. . . . 215, 370
Pangerl *325*

Pareto V. 370
Parkhurst A. H. . . . 572
Parodi D. . . *269*, *426*, 730
Pascal B. *538*
Paschini P. 586
Passage (du) H. *633*
Pasté C. R. . 371, 586, 742
Pastore A. 574
Patterson L. *509*
Paulhan F. *280*
Paulus N. *330*
Pavese R. 206
Payot J. *431*
Pécaud F. 366
Peeters L. 578
Pègues T. *295*, 369
Peillaube E. 582
Pentimalli G. *283*
Pelster F. 200, 216, *324*, 566
587, 723, 724, 742, 743
Pelzer A. . . . 213, 738, 740
Pepper S. C. . . . 571, 728
Perez Goyena A. . 577, 726
Périer A. *677*
Périer P. M. . 209, 363, 578
Perles F. 579
Perrier E. *119*, *439*
Perrin E. 738
Perry R. B. 739
Perry W. J. 569
Pesch C. *693*
Peters M. *302*
Petre M. O. 569
Pétrovitch M. *104*
Pettazzoni R. . *495*, *507*, 585
Philippi R. *285*
Piaget J. 355
Picard C. 101
Picard M. 360, 729
Piéron H. *84*, 370
Pierse G. 203
Pinard H. . 208, 211, *443*
553, 563, *654*
Pini A, ... 741
Piovano 214, 586
Pitzer R. C. 734
Plessis J. *463*
Podechard E. 365
Poffenberger A. T. . . 572
Pohle *695*
Poinssot L. 725
Poole R. L. *667*
Poorter (de) A. . . . 581
Poplicha J. 207
Porgès N. 211
Portaluppi A. 742
Poschmann B. . . 216, *307*
Posnanski A. 737
Pott F. L. H. 573
Pourrat P. *317*
Power E. 724
Poznanski S. . . . *143*, 211
Prall D. W. 204
Prat C. *528*
Pratt J. B. 728
Preisker H. 585
Premvoi M. 214
Preuss K. T. . . . *454*, 564
Price L. L. 741
Puniet (de) J. . . 372, 588
Quinn A. *711*
Quiros Rodriguez C. . . *676*
Rabaud E. 214, 368
Rabeau G *112*
Rabindranath T. . . *514*
Rackl M. 201, 567
Radhakrishnan S. . . . *283*
Rahlfs A. 588
Ramirez J. M. . . 357, 566
Randle H. N. 731
Raphaelson 727
Rauschen 299
Ravaisson F. 575
Reade W. H. V. . . . 360
Reid L. A. 202
Reinach T. 212
Reinhardt K. *657*
Reiser B. *294*
Reitzenstein R. *502*, *510*, *511*
Renard G. . . 206, 733, 739
Repond 356
Revault d'Allonnes . . 214
Reyburn H. A. *684*
Reygasse M. *443*
Reymond A. *536*
Reypens L. 735
Reyre V. *284*
Rhodokanakis N. . . . 587
Rhys Davids *514*
Richard T. *292*
Riedinger *710*
Riessler 742
Rignano E. . 213, 585, 586
Riley W. 574
Ristori G. B. 742
Ritschl O. *339*
Ritter C. *663*
Ritter W. E. 204
Rivet P. 567
Rivière J. 368, 369, *711*, 740
Roback A. A. 728
Robb A. *113*
Robertson A. T. . . . *162*
Robinson A. *303*
Robinson T. H. 361
Rodrigues G. 432
Röck F. 564
Rösseler H. 734
Rolfes E. 201, *664*
Rolt E. 303
Rossi M. M. 198
Rossignol J. 106
Rotta P. 370
Rougier L. . . *111*, 205, *289*
Roustan *270*
Ruin H. *687*
Rung R. 584
Rutkiewicz B. 584
Ruy L. *280*
Sabin E. 202
Sageret J. *549*
Sagnac *106*
Saintyves P. 212
Saitta G. 370, 585
Salvatore *328*
Saltet L. 357
Santayana G. 360
Sartiaux F. 201
Sattler W. 588
Saunders K. J. 729
Saurat D. 579
Savignac R. . . . 365, *475*
Schaff D. S. 576
Schaffers V. 583
Scheil V. *468*
Schellenberg *337*
Schepens P. . . . 209, 734
Schiller F. C. S. . 572, 575
Schlager G. 206
Schlüter J. *340*
Schmidt W. . . . *450*, 564
Schmoll 742
Schneider A. 207
Schneider F. 199
Schneider H. 362
Schneider J. M. . 567, 725
Schnippenkötter J. . . *118*
Schrœder (von) L. . . *513*
Schubart W. 588
Schultes R. . . . *323*, 566
688, *700*
Schumpp *328*
Schwaub E. 729
Schwenn F. . . . 199, *499*
Scott A. *157*
Secchi 215
Seeberg R. *172*
Seelye L. H. 573
Segarra F. 726
Sellars W. . . *273*, *278*, 575
Senderens *533*
Serini P. 730
Sertillanges A. D. . . . *106*
Servière (de la) 358
Sestili G. *345*, 369
Shand A. *90*
Sharp D. 730
Sharp F. C. 203
Sheldon H. C. 363
Sheldon W. H. . . 205, 728
Sienatijcki M. 207
Skinner J. *140*
Sladeszek M. 363
Smith G. A. *135*
Smith G. B. 572
Smith H. B. 729
Smith V. A. *514*
Smith W. *452*
Snoj A. 565, 724
Solovine M. *683*
Sorel G. *282*
Sortais G. *682*
Souilhé J. 578
Souter A. 730
Sovig A. 200
Speer R. E. *558*
Speleers L. . *460*, *469*, *470*
Spence L. *448*
Splava-Neyman . . . *710*
Springer E. *709*
Stam N. 564
Stefanini L. 370
Steins Bisschop L. . . . 568
Stenzel J. 361
Stéphanidés M. 585
Steuernagel C. *135*
Störring G. . *275*, *285*, 723
Stohrs A. *334*
Stops J. 202, 570
Strack H. L. *143*
Straub *707*
Streatfield F. *160*
Streeter B. H. *100*

Strong C. A. . . 575, 731
Stutler J. *699*
Stumpo B. 730
Sulzberger M. *148*
Swete B. *165*
Symphorien P. . *331*, 568
Szeruda J. *144*
Szydelski P. *532*
Taille (de la) M. 577, *696*, *712*
Talbot E. *558*
Talvacchia F. 356
Tanquerey A. . . 364, *715*
Tawney G. A. . . 571, 729
Taylor J. W. . 198, *662*, *680*
Thalheimer A. *272*
Thamiry E. *551*
Thibaut J. B. 202
Thomas W. H. G. . . . 207
Thureau-Dangin F. . . *468*
Thurston H. 371
Tierney M. . . . 570, 586
Tilgher A. 370
Tippy W. M. 729
Tisserand P. *684*
Titius A. *338*
Tobac E. *138*
Toll C. H. 360
Tominec A. 724
Tondelli L. 356
Tournebize F. . . 213, 581
Toussaint C. *497*
Townsend W. J. *668*
Tredeci G. 371
Tricot A. 577, 723
Trimolé *330*
Tritton A. S. *474*
Trouessart E. 212
Truc G. *340*
Tual M. 577, 578
Tugwell R G 570
Tumarkin A. 361
Turgeon C. *643*
Turner C. H. 360
Turner J. E. . 571, 575, 731
Tyrer J. W. 730
Uccello S. *294*
Ugarte de Ercilla E. 363, 576, 726
Uhlemann *461*
Ujnic J. 724
Ungnad A. *467*
Urbano *546*
Usenicnik A. 724
Vacandard P. . . *324*, 363
Vaccari A. 200, 358, 565, 742
Vaissière (de) P. 738
Valbuena R. F. *494*
Valensin A. . . . 210, *538*
Valle (della) F. . . 573, 730
Van der Leeuw G. . . . 198
Van der Meersch . . . 709
Van de Wœstyne . . . *294*
Van Eysinga A. 206
Van Gennep A. 212
Vanhamme G. *325*
Van Noort G. *692*
Vanoberbergh M. . . . *564*
Vansteenberghe . . . *327*
Varendonck J. . . . *85*, *86*
Vaschalde A. . . 365, 579
Vassel E. 580
Vayson H. 563
Ver Eecke P. *667*
Verhelst F. *542*
Vermeil E. 213
Vernet *324*
Vigil E. 357
Vignon P. . . . 367, 582
Villada Z. G. 576
Villecourt L. . . *310*, 579
Viller M. . 211, 364, 578, 580
Villey *681*
Vincent L. H. 210, 365, *473*, *475*, 579, 736
Vischer E. *301*
Völter D. 362, 733
Vogels 742
Voisin G. 740
Volz P *147*
Vorländer K *683*
Vosté J. M. *169*
Vrede *328*
Wadman H. A. 571
Wahl J. 583
Wais K 207
Waitz H. *301*
Walker L. J. . . 569, 726
Wallace W. *545*
Wallerand G. *438*
Walters C. 731
Warfield B. B. 207
Wass V. *532*
Wassermann M. . . . 741
Watrigant H. . . 578, 580
Watt L. 202
Weber A. 733
Weber O. *469*
Weill E. 211
Weill R. 494
Welhan E. J. 576
Wells W. R. 572
Wendland P. *160*
Westermann D. . . . *453*
Westropp *504*
Wetter G. P. . . . *524*, 738
White J. *302*
Whitehead A. N. . . . *112*
Wichmann O. 361
Wiedemann A. *455*
Willems C. *536*
Willoughby H. R. . . . 572
Wilmart A. 210, 365, 366, *525*, 579, 736
Wilson H. A. 730
Wilson R. D. 207, 363, 576
Witte A. 564
Wittig J. *299*
Wittmann M. 362
Wodehouse H. 570
Wolfe A. B. 358
Wolli H. *336*
Woolley C. L . . 371, 494
Woroniecky H 369
Wright C 574
Wrinch D. 575
Wulf (de) M. 213, *284*, 581, *668*
Wust P. *278*
Yarros V. S. 728
Yu-lan Fung 570
Zacchi A. *94*
Zamboni G. *546*
Zammit T. *443*
Zanini C. 371
Zaragüeta J. *285*
Zaremba S. 585
Zeller E. *655*
Zing Yang Kuo 359
Zollmann C. 573
Zondervan P. 733
Zwemer S. M. *481*

2. MATIÈRES

Abîme de Pascal 355
Absolu *272*, *283*
Accadiens (Rituels) 738
Actes des Apôtres 206
Action (Philosophie de l') . . . 206, 733
Administration française 581, 730
Adonis. *471*
Africaine (Ethnographie). 563
Albert le Grand 569
— : Contrition *325*
— : Morale. 740
— : Œuvres. 216
Alexander S. 581, 584, 741
Alexandre de Halès 200, *324*
— : Écrits scripturaires 566
Algazel *675*
Al-Ghazâlî *678*
Al-Kindî 585
Allemande (Philosophie). 564, *654*
Alphabet araméen-sogdien 567
— égyptien 565
Ambroise (S.) *303*
Ame (Immortalité de l'). 370
— dans la Bible. *147*
Amérique 202
— (Réalisme en) 574, 730, 740
Amour de Dieu *716*, 743
Anaphore 361
Analogie. 210, 357, 566
— dans S. Bonaventure 581
Ancien Testament *221*
Angèle (Ste) de Foligno 735

Anglaise (Psychologie) *687*
Anglican (Modernisme) 741
Anglicane (Église) 569
— — et Rome 727
Animisme malais *449*
Anselme de Cantorbéry 578, 736
Anthropologie 563
Apocalypse *173*, 588
Apocalyptique chrétienne 366, 738
Apocryphes 579
Apollodore *498*
Apologétique *528*, 577
— scientifique 209, 363
— de S. François de Sales. *551*
— de Pascal *536*
— et Science *96*
Apologistes grecs 370
— et S. Paul 585
Apostolat et Pénitence 210
Appel à la vie mystique *713*
Appétibilité *548*
Arabe (Philosophie) *675*
Arabes (Versions) 200
Arabie (Religions de l') *476*
— et Bible *151*
Araméen-sogdien (Alphabet) 567
Arche 587
Archimède 583, *667*
Ardigò R. 369
Aristote *664*
— : Platonisme 370
— : Versions latines 213
— et Eusèbe 585
— et Ulrich de Str. 201
Arnobe *309*
Art dans Gravina 370
— et Beauté *284*
— et Morale *434*
— et Scolastique *284*
Ascétique *712*
— de Clément d'Alexandrie 735
Ascétiques (Traditions) 364
Asie et Égypte *458*, 563
Assomption 357, 726
Assyro-babylonienne (Religion) . . *467*, 576
Astarté *463*
Astrologie égyptienne *461*
Athée *549*
Atomisme 583
Attention 564
Auditives Impressions) 565
Augustin S.) *301*, *311*
— (Conversion de) 209
— : Béatitudes 364
— : Charité 210
— : Connaissance *315*
— : Existence de Dieu *316*
— : Péché originel 735
— : Pénitence 216, *306*, 742
— : Rédemption 365
— : Règle 573
— : Tendicula crucis 740
— : Vérité *313*
— et Tertullien 369
Autorité 203, 35)
— et Liberté *553*
Autosuggestion 727
Auxence (Lettre d'). 736
Averroës *676*
Avesta *508*
Babylonienne (Langue) 733, 737
Babylonisme et Messianisme 742
Ba-ila *452*
Bañez 566, 725
Baptême *709*
— et Formule trinitaire 372
Barbe-Bleue 212
Barnabé (Épître de) 206
Basile S.) : Confession 739
— : Correspondance 573, 729
— : Ecclésiologie 568
Béatitudes dans S. Augustin 364
Beauté *284*
Bellarmin 358, 370
Bénédictine (Règle) 736
Bergson *282*, *283*
Bergsonisme et Moralité *432*
Berkeley 198
Bernard (S.) : Amour de Dieu *716*
Bernard de Trilia *334*
Bête (Psychique de la) 214
Bible Versions de la 365, 565, 742
— et Arabie *151*
— et Musulmans 565
Biologie *119*, 367, 582
— et Morale 586
Boisgelin (Card. de) 738
Bonaventure (S.) *329*
— : Analogie 581
— : Ontologisme 207
— : Philosophie 369
— et l'Imitation 568
— et Matthieu d'Aquasparta . . . 724
Bonheur *431*
Borromée F. 371
Bouddhisme . . . 362, *514*, 72 , 731, 733
Bourcelli 578
Boutroux Em. *686*, 730
Broken Hill (Crâne de) 577, 583
Bronze (Age du) 734
Buonai ti (Conversion de) 370
Cabale 579
Cabasilas N. 364
Cadès 365
Caïn *587*
Calendes 199
Calvin *340*
Campanella *681*
Canaan (Conquête de) 565
— (Religions de) *473*
Canon de la Messe 584
Canonisation 725
Cant. des Cant. : Commentaire 200
Capitaliste (Système) 741
Capitaux 727
Caractère 90
— et Intelligence 572
— et Sympathie *438*
Caraïtes 204, 211, 359, 571
Carthage (Stèles de) 580
Cassien 202
Catherine (Ste) de Gênes 214, 367
— — de Sienne 735
Catholicisme et Protestantisme . . . 733
Catholicité *557*
— du Thomisme 369
Catholicos d'Aghthamar 582
Causalité *285*
— et Temps 580
Cécité psychique 565
Celtes *504*, 725
Celtiques (Études) 574

Certitude mystique 366
Cerveau 741
Chance (Philosophie de la) 731
Charismes 359, 570
Charité dans S. Augustin 210
— et Justice *640*
Chimie 585
— et Physique 741
Chine (Crise intellectuelle en) 573
— (Islam en) *519*
— (Religions de la) *518*
— (Science en) 570
Chrême (S.) 579
Christ *161*, *541*, 732
— : Agonie 364, 577
— : Châtiment 368
— : Consubstantiel. 211, 738
— : Costume 356
— : Légende 738, 739
— : Noms et Titres. 734
— : Voyage 733
— d'après Josèphe 577
— d'après les papyrus 737
— et l'Écriture *165*
— et l'Islam *481*
— et la Passion de Mardouk . . . 738
— et S. Paul. *167*
Christianisme antique. . *156*, *159*, *302*, 735
— et Hellénisme 575
— et Judaïsme *160*
— et Mahométisme *302*
— et Mithraïsme *509*
— et Néo-Platonisme *311*
— et Surnaturel. 363
Christologie *707*
— anglicane 202
— moderniste. 569
Christophe (S.) 215
Cicéron : Immortalité 370
Civilisation moderne 570
— et Religion. 203
Classicisme 359
Classification des Sciences *102*
Clément d'Alex. 210, *301*, 735
Codex Amiatinus 724
— Palatinus 730
Colloque de Poissy. 734
Colombienne (Ethnographie) 564
Columba (S.) 202
Commission biblique 363, 364
Communion 371
— des Saints 741
— — — d'après Dante . . . 368
Comparaison chez l'enfant 355
Comportement 359, 571, 583
Comte et Durkheim 366
Conceptualisme. 367
Concile d'Elvire 720
— de Florence 568
Conclusions théologiques. *688*
Conférentiation 204
Confession. 586
— liturgique 371
— d'après S. Basile. 730
Conflits 204
Confucius *519*
Congrès philos. américain 572
— — de Paris 572
Connaissance (Métaphysique de la). . *276*
— (Problème de la). *686*
— (Théorie de la) . . 207, *275*, 741
Connaissance sensible *279*
— des Formes *278*
— du Passé. 728
— d'après S. Augustin . . *315*
— — Rosmini *685*
— — Suarez 734
Conscience 216, 733
— et Guerre *651*
— et Justice *634*
— et Péché 372
Conservatio 733
Conservation de l'énergie 205
Conservatisme chinois. 729
Constantin Anagnostès 213
Consubstantiel 211, 738
Conte dans l'A. T *129*
Contemplation . 578, *713*, *715*, 726, 735
Contrat *451*
Contrition *325*
Conversion. *544*
— de S. Augustin. 209
— de Bunaiuti. 370
Coopération 358
Coptes (Papyrus) 731
— (Versions). 365, 579, 731
Coran. *479*
Corps en hébreu 210, 579
Cosmisme 575
Cosmologie 370
Crâne de Broken Hill. 577, 583
Création 363
— (Récit de la). *132*
Crèche de Noël 369
Crédibilité *539*
— d'après D. Scot 568
Credo 574
Critique rationaliste 203
— de la Raison pure 355
Croix (Ste) 201
Croyance en Dieu *98*
Culte babylonien. *468*
— juif 579
Cunéiformes (Langues) 741
Curés de campagne. 738
Cyprien (S.) 209
— (Pseudo). 734
Cyrille (S.) d'Alex. 737
Daniel . . . . . 207 ,363, 588
Danse rituelle 000
Dante 208, 213, 215, *335*, 356, 360, 367, 576
— : Châtiment du Christ 368
— : Communion des Saints . . . 368
— et Bellarmin. 358
— et S. Thomas 357
Darius le Mède 576
Darwinisme *131*, 572
Dédicace (Fête de la). 565
Déduction. *289*
Définibilité *688*
Démocratie. 206, 571
— et Crise morale 362
— et État 206
— et Usine 362
Démon et Rédemption 369
Démonologie dans S. Thomas . . . 725
Denys (Pseudo). 202, *673*
— — : Œuvres. *303*
Désagrégation psychol. 582
Descartes *321*, *681*, 739
— : Doute 582
— en Hollande 213

Descartes et Einstein 740
Destin 574
Déterminisme 727
Deutéronome *135*
Devenir social *642*
Dewey (Démocratie de) 571
Dialectique. *271*
Dichotomie. 728
Didaché. 211, *303*
Diégo de Déza 725
Dieu *144*
— (Amour de) *716*, 743
— (Existence de) *316*, *699*
— (Foi en) *98*
— (Idée de) *284*
— (Nom de) *506*
Dieux d'Égypte *459*
Diogène Laërce. *667*
Divorce 576
— dans le N. T. *175*
Dogmatique (Fait) 567
— (Théologie) *692*, *693*, *694*
Double égyptien (ka) *460*
Douleur 564
Dominicains arméniens 213, 582
Do ut des 198
Doute méthodique 582
Droit 206
— (Philosophie du) *684*, 730
— public 733
— romain et S. Paul 742
Duchesne (Mgr) 735
Duhem P. 215, 583
Durkheim : Pédagogie 582
— et A. Comte 366
Dynamique 366
Eckhart. 213, *336*
Écriture du Sinaï 362
— (Ste) : Lecture 742
— — d'après Jésus. *165*
Éducation 202
Égéens (Peuples). 371, *494*
Église *170*, *544*
— (Histoire de l') 734
— (Traité de l') *695*
— (Unité de l') 203, *308*
— (Visibilité de l') 568
— ancienne. 738
— anglicane 569
— orthodoxe 356, 565
— — gréco-slave. 370
— primitive. 570
— protestante. *554*
— d'après S. Basile. 568
— — S. Paul *169*
— et État *727*
— et Science 371
Églises (Union des) 202, 205, 211, 215, 370, ... *557*, 580, 726
— romaines. 737
Égypte et Asie *458*, 563
— et Moïse. *152*
Égyptien (Alphabet) 565
— Mythe) 201
Égyptienne (Religion) 212, *455*
Einstein *103*, *106*, 361, 362, 363, 567, 569, 570, 571, 574, 575, 581, 585, 725, 730
— et Descartes 740
Elam (Religion de l') *465*
Éléments 740
Emmanuel. 734
Émotions *82*, 90, 583
— (Expression des) 367
Empédocle. *659*
Empereurs (Culte des) *503*
Empire britanique 371
Encyclique de Benoît XV 588
Énergie (Conservation de l') 205
Enfance 572, 728
Enfant (Comparaison chez l') 355
— (Droit de l') 362
— (Psychologie de l') *94*
Ennui morbide 583
Enseignement 742
— philosophique. 368
Enseignes sacrées. *460*
Ensevelissement 586
Ephod. 587
Ephrem (S.) *310*
Epictète et le N. T. 730
Épigraphie. 580
Épistémologie de Meyerson 583
Épitre de Barnabé 206
Épîtres pastorales. 729
— de S. Paul 731
Erreur 362
— et Péché 586
Eschatologie juive *149*
Espace . . . *106*, *113*, 367, 729, 733, 741
Esprit-Saint 364, 727
Esthétique 204, 361, 571
— de S. Bonaventure *331*
— et Éthique 368
État. 584
— (Intervention de l') 363
— et Démocratie 206
— et Église. 727
Étendue *117*
Éternité du monde 363
Éthiopien (Rituel) 356
Éthiopienne (Littérature) 213
— (Poésie) 582
— (Version) d'Apocryphe. . . . 361
Éthique et Esthétique 368
Ethnographie. 563
— (Méthode en) 212
— de Wundt. *450*
Euboulos 725
Eucharistie. 568, *696*, *709*
— d'après S. Bonaventure . . . *332*
Eusèbe et Aristote 585
Évangile de Barthélemy. 210, 365
— selon les Hébreux 579, 736
Évangiles 207
— (Comment. sur les) 724
— (Miracles des) *543*
— (Témoignages des) *542*
— (Versions des) 724
— et Sociologie *634*
Évolution 368
— des Facultés conscientes . . . *86*
— de la Mémoire *85*
— et Adaptation 214
Évolutionnisme *115*, 577
Exégèse 356, 587
— Genèse 1 . . . . . *132*, *134*
— — 2-4. 587
— — 5 587
— — 12-50 587
— — 17. . . . . *135*
— Exode 22 211
— Deutéronome *135*

Exégèse Deutéronome 21, 1-9 587
— Josué 7, 1-8, 29. 723
— Juges 6, 11, 24 ; 8, 27, 32 ; 9, 5 211
— I Chron., 19, 7 576
— Judith 566
— Macch., ... 365
— I Macch., ... 566
— Job 14, 4 725
— Ps., 31, 6 724
— — 49 365
— — 86. 734
— — 133 724
— Prov., 20, 9 725
— — 24, 16 724
— — 25, 27 737
— — 31, 10-31 724
— Sag., 13, 1-8. 702
— Ecclé., 4, 15 ; 7, 14. 356
— — 7, 21 725
— Isaïe 140
— — 4, 2 588
— — 7 ; 8, 1-10 . . . . . 734, 736
— — 21. 736
— — 53. 147
— Jérémie 4, 11. 361
— Ézéchiel 3, 16-21 ; 18 ; 33, 1-20 209
— — 48. 734
— Daniel 207, 363, 588
— — 7, 9-28. 170
— Jonas 734
— Zacharie 1, 8 588
— Malachie. 209
— Matth., 6, 12 725
— — 16, 18 170
— — 19, 28 204
— Jean 356, 574
— — 1, 14 172
— — 3, 3-21. 216
— — 6, 26-47 568
— — 7. 580
— — 11, 49 51 209
— — 13, 3-17 579
— — 18, 14 209
— Actes 206
— Rom., 1, 18-22 . . . . . 702, 724
— Eph., ... 169
— — 1, 3-14. 200
— Hebr., ... 364
— — 11, 1 170
— Jac., 3, 2 725
— I Jean., 1, 8 725
— — 5, 7 570
— Apocalypse. 173, 588
— — 11-12 579
— — 18, 9-11 733
Existence 272
— de Dieu. 699
Expérience (Philosophie de l'). . . . 206
— religieuse. 211, 552
Expiation dans l'A. T. 146
— d'après les Pères. 740
Extase. 586, 714
— prophétique 136
Extrême-Onction 711
Fabri J. 356
Félicité et Perpétue. 734
Fichte. 683
Ficin M. 370, 585
Fidèle de Gascia 339
Finalité (Principe de) 703
— et Ignorance invinc. 369
Fini. 118
Fiske 729
Flournoy Th. 355
Foi 707
— divine 725
— ecclésiastique 566, 567
— implicite. 323
— d'après Héb. 170
— et Philosophie 574
— et Raison 367
— et Science 553
Forme et Matière. . . . 214, 367, 582, 740
Fouilles d'Aïn-Douq. 211
— de Beit-Djebrin. 579
— de Byblos 567
— de Carthage 201
— de Jérusalem 210
— de Milet 588
— de Palestine 365
— de Phocée. 201
— de Skoinokhori 201
— de Suse 466
France et Saint-Siège 740
François (S.) de Sales 551
— — Xavier. 577
Fraternité 634
Frères de la vie commune. 578
Fréron Élie 577
Gabaon 736
Galilée et Mersenne 585, 586
Gassendi 682
Gay (Mgr) 740
Gaza Théod, ... 198
Gédéon 734
Géographie biblique 737
Géométrie 213
Germains 505, 564
Gerson Jean. 337
Gertrude (Ste) 716
Geulincx 370
Gloses 579
Gnose 175, 730
Godefroy de Bouillon 578, 736
Grâce. 369, 691, 705
— et Mystique 567
— et Nature 369
— et Trinité 704
Grâces mystiques 364
Gravina G. V. 370
Grèce préhistorique 586
Grecque (Philosophie) 655
— (Religion) 495
— (Science) 370
— (Somme) de S. Thomas . . . 567
Grégoire (S.) : Pénitence 366
Grégoire d'Elvire 565
Grève de la faim. 203
Grosseteste Robert 573
Grotius 339
Guenizah du Caire 211, 571, 728
Guérisons surnaturelles 540
Guerre (Philosophie de la) 650
— et Conscience. 651
— et Religion. 199
Guibert de Tournai. 581
Guilgamesch Épopée de) 207
Guillaume d'Auvergne. 324
— de Mœrbeke 583
Guyonisme 580
Habiru 362
Habitation du S. E. 715

Habitude *684*
— et Instinct 360
Haeckel *120*
Hamelin O. 739
Hammourabi (Code avant) 732
Hantée (Maison) 599
Harphius 578
Hébraïque (Langue). 728, 730, 737
Hegel 574, *684*
Hellénisme. *497*, 575
Hénoch 588
Héros. 361
Heure (Régime de l') 362
Hexaples 210
Hieronymia 566
Hippolyte (S.) *301*
Histoire *298*
— de l'Église 734
— de la philosophie . . . 198, 361, *654*
— des Religions 365, *444*
— et Religion. 576
Historique (Méthode) *296*, 367
— (Synthèse). *298*
Hittites 211, *493*
Hobbes *682*
Hollande (Philosophie en) 568
Homicide dans la Bible *148*
Homme tertiaire 577
Humilité 587, 743
Hypocrisie 358
Iahvé *122*, *144*, *145*
Iconologie 201, 726
Idéalisme *269*, 569, 575, 726
— et Révélation 584
Idées-Forces *428*
Ignace (S.) d'Antioche . . 369, 738, 739
— — de Loyola. 576
— — Martyr . . . 357, 566, 567, 571
Ignorance invincible 369
Images (Culte des) 726
— consécutives 565
— et Suggestion 568
Imagination 575
— et Logique 202
Imitation et S. Bonav. 568
Immédiat *285*
Immortalité *98*, 370
Immunités ecclés *521*
Impressions auditives 565
— visuelles 565
Inconscient 582
Inde (Religions de l') 212, *512*
Indienne (Ethnographie). 564
Individus et Progrès 358
Indo-Européens. *489*
Inférence 572
Infidèles (Salut des) *701*
Infini *118*, 367
Inscriptions 371, 725
Inspiration religieuse *541*
Instinct *82*, *87*, 205, 359, 360, 575
— sexuel 202, 203, 570
— et Habitude 360
Intelligence *91*, 205, 585
— (Procès de l') *280*
— des noms 723
— et Caractère 572
— et Intellect 728
Intelligibilité 572
Intérêt et Revenu 203
Intervention de l'État 363
Introspection 362
Intuition. 206
— mystique. 216
— pragmatiste 581
Invérifiable *273*
Iran *507*, 732
Irlandaise (Littérature) 371
Irving E. 576
Ishtar *463*, 733
Isidore (S.) Labrador 576
Islam *477*
— (Christologie de l') *481*
— (Expansion de l') *488*, *519*
— et Bible. 565
— et Christianisme *302*
— et Pari de Pascal. *680*
Israël *125*
James (William) 583
Jansénisme. *341*
Japon (Religions du) *518*
Jean (S.) *171*
— — Berchmans 578
Jérôme (S.) : Breviarium in Ps. . . . 736
— : Écrits douteux 565
— : Patrie 215
— : Tombeau 371
— : Vie 357
— (Pseudo): Ep. 30. 730
Jérôme de Sainte-Foi. 737
Jéthro 206
Jold Fr. 362
Joseph et Asenath 742
Josèphe et Jésus 577
Journalisme 728
Judaïsme *141*, *142*
— et Christianisme *160*, 575
— et Synoptiques 569
Judde (P.). 735
Juif (Culte) 579
Juifs et Jésus *161*
Juive (Littérature) *144*
Justice *435*
— légale 357, *635*
— originelle. 369, *705*
— sociale *634*
— et Charité *640*
Justification 724
Justin (S.) 573
Kant 361, *683*
— et la philosophie allemande . 739
Kpelle *453*
Labour Party 358
La Mettrie *683*
Langage secret 563
Langues (Division des) 563
Légende de Jésus. 738, 739
— d'Octave-Auguste. 212, 580
Légendes. 564
Leibniz 198, 209, 565
Lénine. 215
Léonce de Byzance 355
Léontius. 201
Liberté personnelle 358
— d'après Leibniz 209
— et Autorité. *553*
— et Nature *270*
Limpias (Miracles de) . . . 208, 363, 576
Liturgie *524*, 586, 742
Liturgique (Confession 371
— (Louange 372
Livre d'Elkasai *301*

Livre des Morts *460*
— des Songes 213, 581
Logique 202, 204, *285*, *294*
571, 575, 585, 729
— au M. A. *674*, 733
— et Morale 570
Loi douteuse *727*
Louange liturgique 372
Louis de Grenade. 210, *345*
Loyson Hyacinthe 739
Luc (S.) *163*, 742
Lucifer de Calari et S. Luc. 742
Luther. *338*
Luthéranisme. *301*
Macain Caloritès 213
Macaire (S.) *310*
Madeleines (Stes). 743
Mahomet *479*
Maine de Biran. *684*
Maistre (J. de) 725
Mal (Problème de) *120*
Malachie (Prophétie de) 363
Malais (Animisme) *449*
Malebranche *682*
Mana 198
Mani et Thor 564
Manichéisme. *510*, 573
Manuscrits orientaux 213
Marc (Homélie de) 732
Marcion 734
Marcionites : Rédemption 368
Mardouk 738
Marie (Maternité de) 372
— (Médiation de) 372, *708*
Marie de l'Incarnation . . . 576, 733, 735
Martyre *544*
Martyrologe arménien. 580
Martyrs d'Irlande. 215
Maspero *455*
Matérialisme. . . 214, 360, *643*, 728, 729
Mathématiques *110*
Matière . . *115*, *117*, 214, 367, 582, 740
Matthieu d'Aquasparta 724
Maximin 578, 735
Mazdéisme *507*
Mécanisme 370
Mécanismes communs *104*
Médiat. *285*
Médiation de Marie *708*
Médiévale (Philosophie) *667*
Méditation méthodique 578
Meinong A. 565, 574
Mémoire *85*
Mentales (Structures) 205
Mentalité primitive *444*, 739
Mérite. 725
Mersenne et Galilée 585, 586
Messe *697*, *710*
— romaine 584
Messianisme et Babylonisme 742
Métaphysique 207, 213, *269*, 360, 584, 729
— de la Connaissance *276*
— de Geulincx 370
— et Morale 367
— et Physique 369
Métaux (Éclat des) 723
Metchnikoff (Morale de). *426*
Méthode ethnographique. 212
— historico-culturelle 208, *443*
— historique *296*, 367
— en Histoire des Religions 365, *444*
Méthode en Métaphysique 360
— en Mystique 372
Mexicaine (Archéologie). 567
— (Ethnographie) 564
Meyerson : Epistémologie 583
Mignot (Mgr). 739
Milton et la Cabale 579
Minucius Felix 212
Miracles. *546*, 574, 582
— de l'Évangile *543*
— de Limpias. 208, 363, 576
Missel romain 586
Mithraïsme *509*
Moderne (Philosophie) *680*
Modernisme *158*
— (Christologie du) 569
Modernistes anglicans 202, 741
— chinois. 207
Moïse et l'Égypte. *152*
Molinos *342*
Monachisme *523*
— mérovingien 366
— et Religion égyptienne 208
Monde (Éternité du) 363
— (Mensonge du) *280*
— extérieur 201, *279*
— sensible *271*
Monothéisme 585
Montaigne. *681*
Moral (Problème). *426*
Morale. 203, 213
— (Crise). 362
— (Origine de la) *438*
— (Théologie) *693*
— actuelle 367
— biologique *426*
— évolutionniste 577
— grecque *499*
— positive *431*
— sociale *428*
— sociologique *427*
— d'Aristote (Comm. d'Albert le Grand) 740
— de Jodl F. 362
— de Platon 202, 358
— et Art *434*
— et Biologie. 586
— et Logique 570
— et Métaphysique 367
Morales (Règles) 572
Moralité des actes 367
— — d'après S. Thomas 740
— et Bergsonisme *432*
Mort (Peur de la) 205
Mouvement *117*
— relatif 581
Moyen Age 362
— (Philosophie du) *667*
Mozarabe (Rite) 361
Mystères *500*
Mystique *100*, 205, 209, 210, 216, *317*, *325*
336, *337*, *339*, 366, 372, 572, 576
577, 578, *678*, *712*, 725, 726, 733
734, 735
— (Intuition) 216
— (Méthode) 372, 735
— de Ste Catherine de G. . . . 214
— de l'Islam *482*
— de S. Jean *171*
— de S. Paul *162*
— de Plotin 578

Mystique et Grâce 567
Mystiques (Grâces) 364
Mythologie *448*
— égyptienne 201
— germanique *505*
— grecque *498*
— slave *506*
Nabatéens *474*
Naplouse. 365
Nationalités 739
Naturalisme *278*
Nature (Dichotomie de la). 728
— et Grâce 369
— et Liberté *270*
Nerveux (Système) 360
Nietzsche *685*
Ninib 200
Noétus 360
Noms 723
Nouveau Testament. *155*
— — : Citations de l'A. T. 588
— — : Étude 572
— — : Strophique 586
— — : Témoignages anciens 573
— — et Epictète. 730
Novatien : Trinité. 726
Obéissance 210
Occam Guillaume 738
Occultisme. 202
Ochao J. 726
Octave-Auguste (Légende d') . . 212, 580
Ollé-Laprune L. 362, 576, 733
Optat (S.) : Sermon. 740
Oraison *713*
Ordo romanus primus 368, 740
Ordres sacrés. 588
Organisme *119*
Orientaux (Manuscrits) 582
Origine de la Morale *438*
— des Religions *446*
— — — australiennes . . *448*
Origines chrétiennes. 735
— de l'Égypte *456*
Originel (Péché) *705*
Orphisme *500*, 570
Otinger *346*
Oxford au M. A. *672*
Oxyrhynchus 588, 737
Pacôme (S.) : Règle. 731
Paléontologie 563
Palmyréniens *475*
Panthéisme 209
Pâque des Samaritains 737
Paraboles *164*
Paradis de l'âme *325*
— terrestre *133, 134*
Parapsychologie 207
Pari de Pascal. *538, 680*
Parménide *657*
Parole de Iahvé *144*
Parousie *174*, 738
Particulier 564
Pascal : Abîme 355
— : Apologétique *536*
— : Pari *538*
— — et l'Islam *680*
Passé (Connaissance du) 728
Pasteur d'Hermas *301*
Patavin M. 586
Patriarcat serbe 726
Patristiques (Textes) *302*
Patrologie *299*
Paul (S.) *166*
— : Christologie 569
— : Droit Romain 742
— : Épîtres Pastorales 363
— et les Apologistes grecs . . 370, 585
— et l'Hellénisme *497*
— et Jésus *167*
Paulin (Hymne de). 365
— de Tyr 369
Péché 199
— originel *706*, 735
— véniel 724
— et Conscience 372
— et Destin 574
— et Erreur 586
Pédagogie 728
— médiévale 581
— de Durkheim 582
— et Religion 213
Pénitence 207, 216, *306*
— d'après S. Augustin 742
— — S. Grégoire 366
— et Apostolat 210
Pensée 575
— Analyse et Critique de la). . . *287*
— (Dualité de la) 572
— (Lois de la) *288*
— moderne 371
— réflexe 360
Pentateuque *130*
Perception *84*, 271, 565
Pères apostoliques 211, 726
— : Expiation 740
— : Saintes Madeleines 743
Perfection 743
Perfectionnisme 207
Personnalité 575
Personnification *155*
Peur de la mort 205
Pharisiens *162*
Phénicie 371
Phénicienne Religion) *471*
Philippe (S.) de Néri 742
Philosophie (Histoire de la) . . . 198, 361
— allemande *654*, 739
— arabe *675*
— grecque *655*
— médiévale *321*, 581, *667*
— moderne *680*
— — étrangère *654*
— religieuse *283*
— sociale *633*
— de l'Action 206, 733
— de la Chance 731
— du Droit 206, *684*, 730
— de l'Expérience 206
— de la Guerre *650*
— de la Religion 362
— des Sciences *102*
— d'Alexander 581, 584
— de S. Augustin *313*
— de S. Bonaventure 369
— d'É. Boutroux. 730
— de Dante 213
— d'Eckhart 213
— de Ficin M. 370, 585
— d'Hamelin. 739
— de Meinong 574
— de Proclus 313
— de Russell. 581, 731

Philosophie en Angleterre 198
— dans les Universités 359
— et Foi 574
— et Sociologie 213
Philosophique (Enseignement) . . . 368
— (Mouvement) 568
Photius 355, 565
Physique *113*
— et Chimie 741
— et Métaphysique 369
Pierre (S.) d'Alcantara 210, *345*
— d'Hivernia 370
— Martyr 576, 734
Pierre taillée 734
Piété naturelle 727
Pigeon sacré 199
Pistis Sophia 730
Platon *663*
— : Morale 358
— : Politique
— : Philèbe 565
— : Théétète 571
— et les Valeurs Morales 202
Platonisme dans Aristote 370
— et Christianisme *311*
Plothon *680*
Pline le Jeune 733
Plotin *664*
— : Mystique 578
Pluralisme *271*
Pneumatique (Caractère) des Évang. . 207
Poésie éthiopienne 582
Politique du M. A. *669*
Polycarpe (S.) : Prière 730
Positive (Morale) *431*
Pottier (Mgr) : Sociologie 566
Pragmatisme 282, 360, 581
Prédestination 568
Préd termination *699*
Préhistoire *439-443*, 563, 564, 567, 577, 586
Présocratiques *655*
Prières babyloniennes *468*
Primauté romaine 215, 307
Primitifs (Mentalité des) *444*, 739
— de la Colombie *454*
— des îles Loyalty *451*
— de Libéria *453*
— de Rhodésie *452*
Principe de finalité *703*
Privilège du for *522*
Probabilisme 213, 436
Probabilité 575
Problème moral *426*
Processions 364
Proclus 213
Profondeur *271*
Progrès social 358
Prométhée d'Eschyle 730
Prophètes *136*, 200
Prophéties du Christ *543*
Proportion 739
Proposition *286*
Propriété *149*
— et travail 215
Protestantisme . . . *338*, *554*, 572, 576
— et Catholicisme 733
Providence *699*
— et Salut *701*
Prudence 726
Psaumes (Comment.) 573
Psautier et Smaragde 736
Psichari E. 587
Psychique de la bête 214
Psycho-analyse 581, 582
Psychologie *82*, 361, 741
— (Introduction à la) *82*
— anglaise *687*
— religieuse *94*, 363
— sociale 569
— de l'Enfant *94*
— du Radicalisme 358
— du Raisonnement 583
— de la Religion 729
— de Russell 572
Psychologique (Désagrégation) 582
Purgatoire 201, 358, 568
— d'après S. Thomas 742
Quiétisme *342*
Radicalisme 358
Raison pure 355
— et Foi 367
Raisonnement 583
— et Science *292*
Réactions 564
Réalisme 273
— américain 574, 730, 740
— critique 360
— de Whitehead 571
Rédemption 209
— d'après S. Augustin 365
— — S. Bonaventure . . . *331*
— — l'Église orth. . . 356, 565
— — les Marcionites . . . 368
— et Démon 369
Réelle (Vie) 570
Règle bénédictine 736
Régression 565
Relativité *103*, *106*, 361, 571, 574, 575, 581
585, 725, 730
Religieuse (Coopération) 573
— (Expérience) 211
— (Philosophie) *283*
— (Psychologie) *94*, 363
Religieuses (Valeurs) 727
Religion *100*, 213, *532*
— (But de la) 730
— (Définition de la) 728
— Philosophie de la) 362
— (Psychologie de la) 729
— assyro-babylonienne *467*
— cananéenne *473*
— égyptienne 212, *455*
— — et monachisme. . . 208
— élamite *465*
— grecque 199, *495*
— islamique *477*
— israélite *126*
— plénicienne *471*
— romaine *199*, *495*
— sociale 573
— de l'Athée *540*
— en France 205
— et Autosuggestion 727
— et Civilisation 203
— et Darwinisme 572
— et Guerre 199
— et Histoire 576
— et Pédagogie 213
— et Science *533*
Religions (Etude des) 563, *654*
— (Histoire des) 208, 365
— (Origine des) *446*, *448*

Religions de l'Arabie 476
— de l'Australie *448*
— de la Chine *518*
— de l'Inde 212, *512*
— du Japon *518*
— des Sémites *462*
— à mystères *500*
Repas sacré 588
Responsabilité 727
Résurrection 726, 742
Rétribution individuelle 209
Révélation *529*, *539*
— et Idéalisme 584
Révélé (Théologie du) *689*
Rêves 213
Rite mozarabe 361
Rituel éthiopien 356
— accadien 738
Roch (S.) 215
Romantisme 571
Rome et l'Anglicanisme 727
Rosaire 567
Rosmini *685*
Royaume de Dieu 732
Russell : Philosophie 581, 731
— Psychologie 572
Ruysbrœck J. 586, 735
Saadia 211
Sabéens *474*
Sacramentaire grégorien *526*, 730
Sacrements 203
— (Institution des) 726
— et Vie Spirituelle, ... 743
Sacrifice 198, *450*, *696*, *710*
— cananéen 738
— israélite 738
— de la Messe *697*, *710*
Sadhu *100*
Saint-Esprit *715*
Saint-Siège et la France 740
Saints (Communion des) 741
— de Cornouailles 574
Salut (Certitude du) *305*
— des Infidèles *701*
Samaritains (Pâque des) 737
Samedi-Saint 736
Santayana 204, 205, 360
Saturnin (S.) 357
Scepticisme 564, 585, 727
Schèmes des sens 214
Science grecque 370
— en Chine 570
— et Apologétique *96*
— et Église 371
— et Foi *553*
— et Raisonnement *292*
— et Religion *533*
Sciences (Classification des) *102*
— (Philosophie des) *102*
Scolastique 207, 569
— et Art *284*
Scolastiques (Titres) 742
Scot (Duns) *671*
— : Crédibilité 568
Secret (Langage) 563
Secrétan Ch. *685*
Sémitiques (Religions) *462*
Sens (Schèmes des) 214
Sensations 723
— de douleur 564
— de mouvement 213
Sensations d'après Platon 571
Sentences 736
Sergius 741
Serlon de Savigni 366
Serviteur de Iahvé *145*, 573
Set-Typhon 212
Sexuel (Instinct) 202, 203, 570
Shinto *518*
Simplicité 208
Sinaï (Écriture du) 362
Slave (Mythologie) *506*
Smaragde 736
Social (Mouvement) 742
Sociale (Justice) *634*
— (Morale) *428*
— (Philosophie) *633*
— (Psychologie) 569
— (Question) 370, *638*
— (Religion) 573
Sociales (Valeurs) *647*
Socialisme 207, 208, 213, 366, 570
Société 728
Sociologie de Mgr Pottier 567
— et Instinct 205
— et Philosophie 213
— et Théologie *638*
Sociologique (Morale) *427*
Socrate *661*
Soldat martyr 201
Sommeil 213
Somme théol. *698*
Sorcellerie 371
— et S. Thomas 567
Soûfîsme *482*, 569
Souvenir 723
Souveraineté 202
Spécialisation 584
Spéculation 570
Speculum monachorum 364
Spiritisme 207, 731
Spiritualisme 214
Spiritualité *317*
Stèles 201, 580, 725
Stölzle R. 362
Suarez 725
— : Autorité 203, 359
— : Connaissance 734
Suggestion et Images 568
Sully-Prudhomme 209
Supernaturalis 743
Superstition 741
Surnaturel 574
— et Christianisme 363
Suso H. 584
Sylvestre de Ferrare *345*
Symbole 730
— Origines du *304*
Symboles *469*, 572
Symbolique *176*
Sympathie *438*
Syncrétisme *502*
Syndicats 363, 576
Synoptique (Problème) 573
Synoptiques et Judaïsme 569
Synthèse historique *298*
Syrie 566
Système nerveux 360
Talmud *143*
Taoïsme 356
Targum 573, 579
Tatouage 213

Téléologie 205
Télépathie 208, 569
Témoignages de l'Évangile *542*
Temples *471*
Temps *106, 113*, 733, 741
— et Causalité 580
— et Valeur 573
Tertiaire (Homme 577
Tertullien et S. Augustin 369
— et Minucius Félix 212
Testament de N.-S. 361
Thaddée de Péluse 582
Théodore (S.) Studite 201
Théologie *720*
— (Introduction à la) *688*
— ascétique *712*
— dogmatique *692, 694*
— morale *693*
— mystique *712*
— protestante 363
— systématique *692*
— et Sociologie *638*
Théologiques (Conclusions *688*
Théonas *296*
Théories (Valeur des) 360
Théosophie 363, 364
Thérèse (Ste) 576
Thor et Mani 564
Thomas (S.) d'Aquin . . *321, 325, 635, 638*
— : Analogie 566
— : Comm. sur le Cant. des C. . . *328*
— : — sur les Évang. 724
— : Cours d'Albert le G. 740
— : Création 363
— : Démonologie 725
— : Éternité du monde 363
— : Fête 567
— : Loi douteuse 727
— : de Magistro 584
— : Moralité des actes 367, 740
— : Mystique 372
— : Proportion 730
— : Purgatoire 359, 742
— : Raisonnement. *292*
— : Révélé *689*
— : Somme grecque 567
— — en vers latins 726
— : Sorcellerie 567
— : Travail 208
— : Vie *327*
— — catalane 566
— — (Idée de) *329*
— et Dante 357
— et Diégo de Deza 725
— et Pierre d'Hivernia 370
— et la Philosophie du M. A. . . . *668*
Thomas de Bailli *337*
— de Sutton 587, 743
— d'York 723
Thomisme 369, 584
— (Initiation au) *295*
Tiâmat 368
Tiers-Ordre de S. François 568
Titres scolastiques 742
Togo 564, 730
Tombes en Afrique 563
Transformisme. 367, 582
Travail 362
— d'après S. Thomas 208
— et Propriété 215
Trinité 372
— (Histoire de la) *704*, 726
— d'après S. Bonaventure *334*
— et Baptême 372
Ubertino de Casale 573
Uitoto *454*
Ulfila 736
Ulrich d'Imola 584
— de Strasbourg 201
Union des Églises . 202, 205, 211, 215, 370
557, 572, 580, 726
Unitariens 202, 569
Unité de l'Église 203, *308*
Universel 564
Université catholique 371
— — de Louvain . . . 213
— — de Milan . . 369, 371
Valeur 206, *285*, 729, 730
— et Temps 573
Valeurs religieuses 727
— sociales *647*
Versions d'Aristote 213
— de la Bible arabes 200
— — coptes 365, 579
— — slave 565
Vertus *325*
Vetus Itala 210, 579
Vie *115, 118*, 214, *329*
Vie réelle 570
— spirituelle et Sacrements . . . 743
Visuelles (Impressions) . . . *271*, 565, 731
Vita Fulgentii *302*
Vitalisme 585, 741
— et Mécanisme 370
Whitehead (Réalisme de) 571
Wundt (Ethnologie de) *450*
Yahyâ ben ʿAdi *677*
Yidisch alsacien-lorrain 211
Zervaniste (Doctrine) 365
Zohar *143*
Zoroastre 365, *508*

2. — CHRONIQUE

Publications

1. — Collections et Recueils

Barth Aug. : Édition de ses œuvres 188
Fontes Historiæ Religionum 178
Liturgiegeschichtliche Forschungen 178
Liturgiegeschichtliche Quellen 178
Livre du Centenaire de la Société Asiatique 560
Mélanges de l'École Pratique des Hautes-Études 188
Münchener Studien zur historischen Theologie 717

2. — Périodiques

Archiv für Religionspsychologie . . 347
Archives des Sciences Anthropologiques 722
Bogoslovka Smotra. 354, 722
Correo (El) Catalan 184
Estudios Ecclesiasticos 349
Gnosi 353
Gregorianum : Centenaire de Bellarmin 353
Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 178
— für Philosophie und phænomenologische Forschung 347
Idea (L') 353
Levana 353
Modern (The) Churchman 717
Muséon 347
Pazmaveb (L'Érudit) 195
Progresso (Il) religioso 353
Psychologische Forschung 178
Psychopathic (The) Review 184
Revue Bénédictine 183
Revue d'Histoire et de Littérature religieuses 718
Rivista internazionale di filosofia del diritto 195
Theologische Blätter 559
Theology. A monthly Journal of historic Christianity 347
Vie Spirituelle 717

Universités

Bratislava 197
Buenos-Aires 182
Londres 182
Milan 194
Montréal 183
Paris 186
Rome (Grégorienne) . . 721
Zagreb 722

Congrès, Sociétés savantes et Musée

Conférence internationale de Psychotechnique 184
Congrès international des Sciences psychiques 183
Congrès de la Semaine d'Ethnologie religieuse 561, 719
Institut international d'Anthropologie 722
Institut oriental de Rome 177, 722
Musée d'Adana 196
Société française de Philosophie 186
Société philosophique S. Thomas d'Aquin 349
Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft 178

Concours, Fondations et Prix

Concours de la Faculté catholique de Strasbourg 189
Concours de la Revue Logos 354
Fondation de Clercq 189
Fondation Debrousse 718
Prix Audiffred 189
Prix d'Ault du Mesnil 350
Prix Bordin 189
Prix Dagnan-Bouveret 189
Prix de la Faculté cath. de Strasbourg 560
Prix Gegner 189
Prix Juteau-Duvigneaux 718
Prix Kleiweg de Zwaan 350
Prix Lambert 189
Prix Lévêque 718
Prix Montyon 189
Prix Saillet 718
Prix Saintour 189
Prix de la Teylersche Theologische Gessellschaft 562
Prix Thérouanne 560
Prix Thiers 560

Fouilles et Découvertes

Crâne de Broken Hill (Rhodésie) 182
Fouilles de Byblos 196
Grottes de l'Ariège 189
Manuscrit de Léonard de Vinci 196
Temple de Tanit (Carthage) 347

Cours et Conférences

Begouen 197
Einstein A. 350
Le Roy E. 188
Leuba J.-H. 188
Mazzoni 189
Perry R.-B. 350

Nominations

Bergstraesser G. . . . 347
Bittremieux 560
Brockelmann K. . . . 559
Bujanovic J. 722
Bulic (Mgr) 197
Conti Rossini 190
Coover J.-E. 184
Driesch H. 178
Frazer J.-G. 190
Gielecki W. 196
Gry L. (Mgr) 190
Guibert (de) J. 722
Hartmann E. 179
Hempel J. 178
Heymans G. 179
Hölscher G. 178
Irenei (Mgr) 197
Jelenic 722
Josey Ch. 185
Junglas J.-P. 559
Kniewald C. 722
Lalande 560
Lallement 719
Lamprecht S.-P. . . . 184
Landsberger B. 178
Leite de Vasconcellos . 190
Liebich B. 559
Lo Tchen Yu 190
Maksîmovic 197
Maric J. 722
Mc Clure M. T. 184
Müller G.-E. 179
Niederle 190
Noël 560
Prat 718
Ritig S. 722
Ruspini A. 722
Schmidt C.-L. 178
Schreiber C. 179
Sovic A. 722
Stefanovic D. 197
Thamin 560
Titov T.-J. 197
Tjuric N. 197
Tricot 718
Ungnad A. 347
Vosté J. 178
Wulf (de) M. 185
Zagoda F. 722
Zimmermann S. . . . 722

Retraites

Esser G. 559
Forget 560
Laminne (Mgr) 560
Pasquier (Mgr) 190

Décès

Arréat L. 351
Beaunis H.-E. 190
Béchaux A. 710
Bolland G.-J. 562
Boutroux E. 191
Boutroux P. 718
Cartailhac E. 192
Castelein A. 349
Cauchie A. 348
Cochin D. 352
Diels H. 559
Duchesne (Mgr) 561
Erdmann B. 179
Espinas A. 350
Gazier A. 351
Goldziher I. 193
De Groot J. J. M. . . . 353
De Groot V. 352
Heuzey L. 351
Hitze (Mgr) 181
Houzé E. 183
Isenkrahe C. 181
Jastrow M. 185
Küchler F. 181
Lacroix (Mgr) 351
Ladd G. T. 185
Lange C. 180
Lehmann A. 184
Lobstein P. 560
Magistretti (Mgr) . . . 353
Mangenot J.-E. 352
Mankowsky B. 196
Ménégoz E. 190
Monod A. 710
Montélius O. 196
Peters J.-P, ... 349
Pierling 349
Pohle J. 559
Poznanski S. 354
Rivers W. H. R. . . . 717
Sâailles G. 719
Sorel G. 719
Stölzle R. 186
Stohr A. 182
Straszewski M. 196
Strong A.-H. 349
Valbuena (Mgr) . . . 560

IMPR. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 1.567.

Supplément au N° d'Octobre 1922

Ouvrages envoyés à la Rédaction

H. J. Vogels, **Novum Testamentum Græce**. Deuxième édition. Düsseldorf, Schwann, 1922 ; petit in-8° XVI-661 pp.

Id. — **Novum Testamentum Græce et latine.** Ibid, 1922 ; petit in-8° de XVI-IV et 1326 pp.

En 1920, le Dr. H. J. Vogels, professeur à la Faculté Catholique de théologie de Bonn, publiait une édition critique du Nouveau Testament Grec, qui fut unaniment jugée excellente et que cette Revue recommanda. Une seconde édition vient de paraître, où l'auteur a tenu compte des quelques critiques qui lui ont été adressées. L'appareil critique surtout a été précisé et enrichi sur un assez grand nombre de points.

Simultanément, l'auteur a publié une édition qui comporte, en regard du texte grec, le texte de la Vulgate Sixto-Clémentine. Cette édition gréco-latine sera particulièrement appréciée. L'impression est soignée et le caractère, tant grec que latin, est des plus agréables. Très utile et méritoire publication catholique, la meilleure que nous ayons. A. L.

Dom P. Delatte, **L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu.** Tours, Mame, 1921 ; 2 vol. in-8° 506-390 pp.

L'abbé de Solesmes dédie à ses novices et offre aux âmes religieuses cette Vie de Notre-Seigneur obtenue par la fusion des quatre Évangiles. Le texte évangélique, cité d'après la Vulgate, est commenté d'une façon suivie avec la préoccupation de faire mieux connaître la personne même de Jésus-Christ, sa vie et sa doctrine. Les âmes religieuses et contemplatives trouveront dans cet ouvrage un aliment spirituel infiniment riche et savoureux. Les personnes cependant qui n'ont pas l'usage familier du latin regretteront que le texte même des évangélistes ne leur ait pas été rendu accessible par une bonne traduction. A. L.

L. Cl. Fillion, **Vie de N.-S. Jésus-Christ : Exposé historique, critique et apologétique.** Paris, Letouzey, 1922 ; 3 vol. in-12, 562-628 et 630 pp.

Depuis 25 ans au moins, M. Fillion songeait à écrire la Vie de Jésus-Christ qu'il nous a enfin donnée. Tout le monde se réjouira, qu'après des années déjà longues de travail assidu et d'enseignement, après avoir publié un grand nombre d'ouvrages bibliques, le très méritant exégète ait pu réaliser son désir et nous donner, dans ces trois volumes, ce qu'il considère lui-même, sans doute, comme le fruit principal de sa vie de labeur.

Le sous-titre de l'ouvrage dit bien son caractère. M. Fillion ne s'est pas proposé simplement d'ordonner en une Biographie de Jésus les données explicites des quatre Évangiles. Il a voulu écrire une ample Histoire, évoquant en détail le milieu géographique et historique et, après avoir retracé les faits, s'approfondissant en psychologie de Jésus. Et tout cela selon le mode critique, avec documents à l'appui et justifications pertinentes, bien plus dans un contact permanent avec les travaux et les conceptions récentes, pour les utiliser ou en montrer, suivant les cas, les défauts et erreurs.

L'on ne peut qu'admirer l'information d'une étendue peu commune, la sagesse, la modération, la sérénité, le sens religieux dont fait preuve M. Fillion et qui font de cette savante et copieuse Vie de Jésus-Christ une œuvre vraiment sympathique et dont le clergé, en particulier, tirera le plus grand profit. A. L.

Id. — **L'Étude de la Bible.** Paris, Letouzey, 1922 ; in-8°, VIII-366 pp. — 9 fr.

En donnant, sous forme de lettres d'un professeur d'Écriture Sainte à un jeune professeur, des conseils sur la lecture pieuse et l'étude savante de la Bible, M. F. réalise un rêve caressé dès le début de sa carrière de professeur, en 1871. Ces conseils sont donc longuement réfléchis : on aurait pu craindre qu'ils ne fussent ennuyeux ; il n'en est rien ; présentés dans un genre familier, avec des souvenirs personnels, des « histoires », des anecdotes, des citations, ils disent aux prêtres et même aux laïques instruits les moyens de tirer de la lecture de la Bible un profit religieux, et d'étudier scientifiquement les Livres Saints par la critique et l'exégèse biblique, à l'aide des travaux antérieurs publiés surtout par les catholiques à quelque école qu'ils appartiennent : comme de juste, le P. Lagrange et la *Revue Biblique* ont une place de choix. Ces pages sont écrites *con amore*, dit l'auteur ; on le sent bien ; elles sont alertes, vives, tout à tour enjouées et sérieuses, d'un enthousiasme qu'on me permettra de qualifier de juvénile. Et ce n'est pas pour déplaire. Le souci constant d'être pratique a amené M. F. à tracer dans un appendice « l'ébauche d'une bibliothèque scripturaire contemporaine ». L'auteur ne se flatte pas d'être complet : il y a quelques oublis, comme par exemple le commentaire du P. Joüon sur le Cantique des Cantiques ou la synopse de MM. Camerlynck et Coppieters ; on aurait mauvaise grâce à en faire reproche. Il va sans dire qu'on pouvait difficilement attendre qu'une brève indication de valeur accompagnât chaque ouvrage. Cette nomenclature qui comprend près de vingt pages de petit texte est déjà très méritoire : telle quelle, elle rendra aux débutants un réel service. P. S.

Mgr. H.-L. Janssens, O. S. B. **Au pays du Messie**. Paris-Bruxelles, Desclée, De Brouwer et Cie, 1921 ; grand in-8°, 416 pp.

L'utilisation d'un bon Guide, celui des Assomptionnistes de Notre-Dame de France, *la Palestine*, le maniement expert d'un excellent appareil photographique, le choix heureux de jolis points de vue relevés par de fidèles croquis et dessins à la plume, le don d'observation avisée, le goût des sites bibliques, la sérieuse méditation des récits sacrés, ce sont autant de qualités qui rendent attrayant le récit de voyage entrepris en Palestine par Mgr Janssens, évêque titulaire de Bethsaïde, peu de temps avant la guerre. Je crois que ce récit est un récit très réaliste : il n'idéalise point ni ne force les impressions qui sont livrées telles quelles, comme elles se présentent, dans leurs caractéristiques du moment, monotones, ordinaires, vives ou enthousiastes ; mais sous ces impressions diverses on sent la foi et l'amour profonds du pèlerin pour le divin Messie. L'ouvrage, magnifiquement édité, avec de très nombreuses photographies, mérite d'être offert en cadeau ou en livre de prix : il est agréable et instructif, évocateur et bienfaisant. P. S.

L'Apocalypse, traduction du poème avec une introduction par Paul-Louis Couchoud, bois de A.-F. Cosyns. Editions Bossard, Paris, 1922 ; in-8°, 138 pp.

L'intention de l'auteur a dû être de faire une œuvre d'art à base de science. La présentation, dans cette jolie édition Bossard, est faite avec éloquence ; les bois ont de la vigueur brutale ; M. Couchoud n'écrit point platement. Le livre pourra donc trouver bon accueil près de certains lettrés ; seulement, il ne leur donnera de l'Apocalypse qu'une idée bien convenue et inexacte.

L'auteur, qui a du goût, sent très bien — et nous pouvons l'en féliciter, — que l'Apocalypse déborde de sublime ; mais il ne sait pas découvrir en quoi ce sublime consiste. Ce n'est pas sa faute ; ou du moins c'est premièrement celle des pontifes en qui les libres penseurs voient les maîtres de l'exégèse scientifique. Disciple soumis de Loisy et d'historiens du même genre, C. se figure les premières communautés chrétiennes composées de gens exaltés n'ayant d'autre rêve que celui de la Parousie prochaine et de la destruction du monde ; il force même la note, en littérateur épris d'écriture sensationnelle.

En outre, C. se croit autorisé à supprimer de l'œuvre certains passages, « ceux que des raisons de sens ou de rythme font regarder comme gloses, interpolations, adaptations » (p. 45). Il est aisé de noter d'interpolation tout ce qu'on a de la peine à comprendre et à faire entrer dans une théorie préconçue ce qui ne cadre pas avec un « rythme » dont on a fixé soi-même les lois. Ces procédés commencent à paraître un peu désuets. Quant à la langue, l'auteur était certainement un Juif qui avait appris le grec, (ce qui n'est pas du tout la même chose qu'un « Juif hélléniste », (v.p. 32), mais qui ne la maniait pas sans difficulté. Depuis qu'on étudie les papyrus, il n'y a plus de philologue versé dans l'histoire de la langue grecque qui voulût encore soutenir que la langue de l'Apocalypse, « jargon judéo-grec », a dû « être le parler littéraire des Juifs hellénistes ». (p. 9). L'information de Couchoud n'est donc pas tout-à-fait au point.

Il a pourtant lu beaucoup, et des auteurs d'opinions variées, mais, arrêtant son choix sur celles de Charles, il a pleinement adopté les vues les plus contestables du Rév. Archidiacre — que sa science minutieuse de sémitisant ne garantit pas de fantaisies assez bizarres en matière de critique de provenance. L'auteur français a même voulu pousser plus loin que son garant anglais, et découvrir trois sources continues mêlées à travers l'Apocalypse, une « Apocalypse juive du temps de Néron », un « Jugement de Rome », et l'Apocalypse dont le Jean qui a combiné le tout fut proprement l'auteur. Les spécialistes, qui connaissaient déjà une bonne cinquantaine de ces découvertes, peuvent encore prendre note de cette dernière ; cette intuition vaut bien les autres, quoique notre auteur n'en ait pas expliqué les raisons critiques.

Si notre critique a été un peu longue, c'est que l'ouvrage ne manque pas de qualités qui risquent de faire illusion sur sa valeur de fond, pour ceux qui sont étrangers aux études grecques et scripturaires. Nous n'y voyons qu'un essai d'amateur, qui sait du reste bien écrire, et qui ne manquant pas de finesse, eût été capable de faire mieux. E. B. A.

Baron Carra de Vaux, **Les Penseurs de l'Islam**. Tome I, **Les Souverains. L'Histoire et la Philosophie politique**. Tome II. **Les Géographes. Les Sciences Mathématiques et naturelles**. Paris, Geuthner, 1921 ; in-16, 383-400 pp.

Le premier de ces deux volumes est consacré aux Souverains, aux Historiens Arabes, aux Historiens Persans et Mongols, aux Historiens Turcs, à la Philosophie politique et aux Proverbes et Contes ; le second a pour objet les Géographes, les Sciences mathématiques (Arithmétique et Algèbre, Géométrie, Mécanique, Astronomie) et les Sciences naturelles (Médecine, Histoire naturelle, Minéralogie et Alchimie).

L'entreprise de M. C. de V. n'est ni un Catalogue, ni une Encyclopédie, ni une histoire de la littérature arabe. C'est bien plutôt une œuvre vivante, écrite agréablement et agrémentée de nombreuses anecdotes et d'extraits caractéristiques. L'auteur a choisi les figures les plus représentatives et il en retrace la physionomie intellectuelle, à l'aide des œuvres maîtresses que ces penseurs nous ont laissées. L'ensemble de ces figures constitue, par là même, un tableau de l'activité spirituelle musulmane en chaque genre où elle s'est exercée.

On pourrait trouver étrange que la galerie s'ouvre par le tableau de quelques souverains,

mais «la vie du plus farouche conquérant est dominée par des goûts intellectuels sincères, par une sorte d'instinct supérieur de bonne administration, de raison, de sagesse ». Pourtant j'avoue que je suis bien en peine pour découvrir la raison pour laquelle le premier nommé de ces souverains est El-Mansour, le second Khalife de la dynastie des Abbassides. Pourquoi Mahomet est-il écarté, et aussi Moawia, le fondateur de la dynastie des Omeyades? Par ailleurs, quelques-uns des souverains qu'on nous replace sous les yeux, ont eu une activité intellectuelle bien insignifiante, ou sans grand relief. Peut-être, dès lors, eût-il été plus agréable aux lecteurs de trouver au seuil de l'ouvrage non pas quelques biographies de souverains, mais une histoire brève de l'Islam et de son expansion qui eût servi de cadre à tout l'ouvrage et où se serait accusée la personnalité de certains khalifes musulmans. — Il est fâcheux que les dates de l'hégire ne soient pas accompagnées de la date qui leur correspond dans l'ère chrétienne. Ainsi p. 89, Tabari naquit en 838 ou 839 Ch. à Amol, et p. 90, Tabari mourut à Bagdad, en 310. — Mais ce sont là, sans doute, des chicanes comme on pourrait en trouver beaucoup. J'aime mieux louer au passage, dans le premier volume les résumés de l'œuvre de Saladin, de celle de Mahomet II, de celle de Soliman, les quelques pages (84-87) où est brièvement analysé le genre des historiens arabes, l'extrait qui nous informe sur la manière de l'historien Ibn ben-Athîr (pp. 123 et ss.), les conceptions du sociologue Ibn Khaldoun sur la philosophie politique (pp. 278 et ss.), le chapitre sur les Proverbes et les Contes. Le second volume abonde en détails d'un vif intérêt sur les découvertes ou inventions des astronomes, algébristes, chimistes et médecins de l'Islam du moyen âge. P. S.

Abou Yousof Ya'koub, **Le livre de l'Impôt foncier** (*kitâb el-kharâdj*), traduit et annoté par E. Fagnan. (*Bibliothèque archéologique et historique du service des Antiquités de Syrie.*) Paris, Geuthner, 1921 ; in-8°, XVI-352 pp.

Le titre de cet ouvrage, — le premier que publie M. Virolleaud dans la *Bibliothèque* qu'il dirige — est quelque peu trompeur. C'est « une sorte de mémoire sur des sujets d'ordre politico-administratif », une réponse à des questions qui furent adressées à l'auteur par le calife Hâroûn er-Rechîd. « Il n'y faut pas chercher l'ordre, la rigueur et la précision que réclament notre tournure d'esprit et notre temps ». C'est ainsi qu'au milieu d'une énumération d'impôts, de dîmes, de revenus, de biens fonds, l'on trouve rapportées toutes sortes de traditions sur Mahomet et ses premiers compagnons, une foule de coutumes anciennes (le droit de boisson peut légitimer la force; audiences pour entendre les plaintes; frais d'entretien des criminels détenus, etc.), ou encore une lettre d'Omar sur les devoirs des percepteurs, la façon de traiter les naufragés et les captifs libérés : l'ouvrage s'achève, du reste, par des « formules de condoléances à adresser à un juif et à un chrétien ». Rarement livre juridique fut plus vivant, et de lecture moins sévère, et aussi de rédaction plus lâche.

Abou Yoûsof appartient au VIIIe siècle de notre ère. Né à Koûfa en 731, il mourut en 798. Il fut l'élève du grand Abou Hanîfa. Quoique de condition très modeste, sa science du droit le fit nommer Kadi de Baghdad, et il fut le premier à recevoir le titre de Kadi-el-Kodat, c'est-à-dire de juge à compétence générale. On saisit dès lors l'intérêt qui s'attache à cette codification de la science juridique musulmane. M. Fagnan nous en donne une traduction remarquable. P. S.

H.-F. Stewart, **La sainteté de Pascal**. Ouvrage traduit de l'anglais par G. Roth. Paris, Bloud, 1919 ; in-12, XX-213 pp.

Les quatre chapitres qui composent cet ouvrage sont en réalité quatre leçons, ou plus précisément quatre sermons donnés par M.S. à l'université de Cambridge (Hulsean Lectures) en 1915. Ce livre ainsi formé dépasse son titre : il constitue une étude assez complète, bien documentée, faite d'après les plus autorisés des pascalisants. Et ce que l'auteur appelle la sainteté de Pascal n'est guère mis en relief que dans le premier et le dernier chapitres. Dans le premier il rappelle quelques traits de sa vie, qui rendent plus rare et plus persuasive sa sainteté : il ne fit point partie du groupe restreint des Solitaires de Port-Royal et demeura dans le monde ; « c'était un homme ayant de la fortune et une belle position. En se tournant vers la religion, il ne se détourna pas à jamais des mathématiques », et sut allier le travail scientifique le plus rigoureux à la plus ardente contemplation. Dans le le dernier chapitre, M. S. décrit avec amour la religion personnelle de Pascal. Imprégné quelque peu de la sévérité du jansénisme, elle dépasse en profondeur et en richesse humaine cette étroite et appauvrissante doctrine. Tous ces côtés de la morale janséniste : élimination systématique du sens esthétique, et des émotions ; individualisme marqué, insistance sur la grandeur terrible de Dieu Tout-Puissant, se retrouvent dans Pascal. Mais ils y sont notablement atténués. Pascal est assoiffé de commerce direct avec Dieu. Pascal a une tendresse passionnée pour Notre-Seigneur et une touchante bonté pour les pauvres ; Pascal veut plutôt la religion que la crainte. Dans un sens relatif mais réel, c'est un saint que Pascal. Sur la valeur du livre on peut s'en rapporter au jugement autorisé d'un pascalisant comme M. F. Strowski: «On n'a jamais dit avec plus de force, de bon sens, et de vraisemblance ce que devait être, ce qu'était Pascal sur la fin de sa vie ». Et sur la valeur de la traduction on peut s'en rapporter à l'auteur traduit : « ... mon ami Georges Roth, qui a si fidèlement interprété ma pensée. »

M.-J. B.

Ernest Seillière, **George Sand. Mystique de la passion, de la politique et de l'art.** Paris, Alcan, 1920 ; in-12, XII-452 pp. — 10 fr.

A force de travail, d'érudition et de psychologie, M. E. Seillière impose de plus en plus à l'attention des philosophes et des sociologues sa puissante conception de l'impérialisme. Il entend par là, comme on sait, la tendance foncière et partout active qui porte tout être vivant non seulement à se conserver dans son être mais à s'accroître ; c'est là chose difficile et qui exige une lutte continuelle, et contre les menaces et les dangers dont sa vie est pleine l'homme sent le besoin d'un allié céleste, et dans l'âme religieuse l'impérialisme tourne en mystique de l'action. Quand cette mystique est fausse et manque de règle appropriée elle devient un fléau. C'est ce qui est arrivé à Georges Sand. Avec une patience vraiment méritoire, M. S. a lu toute l'œuvre de la trop célèbre romancière. Il a courageusement exhumé les longs récits que personne ne lit plus, il n'a point reculé devant les œuvres incohérentes et malvenues, et de cette trouble littérature il tire à notre profit d'utiles et suggestives études de psychologie religieuse, sociale et esthétique. La mystique de l'amour est la plus développée et paraît la plus spontanée dans G. S. Elle inspire les plus étranges et les plus néfastes de ses livres. Et c'est ici une parodie sacrilège et insupportable de l'amour chrétien, car l'auteur enseigne que l'irrésistible passion est jusque dans ses poussées les plus immorales et dans ses plus désastreux caprices une divine inspiration ! M. E. S. n'a pas besoin de bien longuement critiquer cette théorie : l'exposé objectif et fort détaillé qu'il en donne suffit à la faire apprécier, et la meilleure réfutation est la petite histoire réelle. si poignante et tragique en sa brièveté qui se trouve racontée à la fin du livre I, consacré à l'étude du mysticisme passionnel (p. 141 et ss.). Le livre II est consacré à l'étude du mysticisme social. Aussi peu sage que l'autre et aussi antisocial, il fait du peuple en son inculture et en ses passions l'inspiré par excellence, détenteur de la force divine et qui a toujours Dieu pour allié. Puis M. E. S. expose la théorie du mysticisme esthétique, qui fait de l'artiste l'intermédiaire entre Dieu et l'homme et qui n'aboutit en réalité qu'au gaspillage du talent et à l'échec du génie. G. S. elle-même est comme incapable de bien finir ses livres. Tout de même, à la fin, après beaucoup de mal fait et d'idées fausses répandues, la romancière s'assagit et revient à des doctrines moins contraires à l'expérience et à la droite raison. Enseignements de l'âge aboutissant à une partielle adhésion à la morale traditionnelle (livre IV). C'est là un ouvrage fort neuf et qui suggère bien des réflexions. Il est d'ailleurs abondamment documenté et fait de première main. M.-J. B.

Joseph de Tonquédec, **G. K. Chesterton. Ses idées et son caractère.** Paris, Nouvelle librairie nationale, 1920 ; in-12, 116 pp. — 5 fr.

La conversion récente, depuis longtemps espérée, de « l'un des écrivains les plus en vue de l'Angleterre », donne un renouveau d'actualité au fin et joli livre du R. P. de Tonquédec. Quand il fut écrit, « en France, à part quelques amateurs, personne pour ainsi dire ne connaissait Chesterton. » Ce n'est plus vrai maintenant ; et le R. P. de T. aura contribué pour une bonne part à nous révéler le singulier et profond penseur. En quatre alertes chapitres — la philosophie d'un humoriste, une manière de prendre la vie, l'art, la religion — il nous introduit dans la familiarité de ce « chrétien, de cet apologiste, espiègle et pieux, fantasque et sincère, de cet original qui introduit la théologie dans le roman et le romantisme dans la démonstration religieuse ». Et le lecteur, en achevant le livre, approuve le R. P. de T. quand il écrit : « Je ne crois pas avoir rendu mauvais service à mon auteur, ni l'avoir trahi. »

Pierre Guilloux, **L'esprit de Renan.** Paris, de Gigord, 1920 ; in-12, 408 pp.

« L'esprit de Renan n'est plus un mystère pour personne. C'est une chose déjà classée, il a un nom, il s'appelle le « Renanisme ». Dilettantisme ? — Oui mais élevé à une puissance telle qu'il constitue un genre spécial et mérite une appellation nouvelle. » De cet esprit, le R. P. G. étudie la genèse et les manifestations. De la littérature du sujet, qu'on devine bien qu'il connaît, il utilise quasi uniquement les écrits de Renan lui-même. D'une manière continue c'est Renan qui parle, qui se dit lui-même, avec abondance, avec subtilité. De lui le R. P. G. expose tout ce qu'il y a lieu de savoir ; mais il semble avoir apporté plus de soin à pénétrer les raisons, les sentiments, les influences qui décidèrent Renan à apostasier (ch. III à VI). « Cette crise était mal connue, et des documents publiés ces dernières années ont permis d'y apporter quelque lumière. » L'interprétation qu'en fournit le R. P. G. diffère un peu de celle qu'adoptait le R. P. Mainage dans le *Témoignage des apostats* (leçon VII). Émiettement intellectuel, horreur de la certitude, dit celui-ci. Tendance et mentalité, dit celui-là, prétention de juger tout le monde et Dieu même, sans être jugé par personne et non pas même par Dieu. Aucun des deux auteurs d'ailleurs ne prétend éclairer complètement le fond de cette âme insaisissable. Et après la lecture de *L'esprit de Renan* bien des questions se posent encore et il demeure du mystère... Mais s'il en était autrement aurions-nous une peinture fidèle de Renan et du Renanisme ? M.-J. B.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, publié sous la direction de Mgr A. Baudrillart, R. Aigrain P. Richard et U. Rouziès. Fasc. XIV *Anni-Antioche*. Paris, L. Letouzey, 1921 ; in-4° col. 385 à 672.

Le fascicule XIV du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* continue très honorablement une œuvre de grand mérite et de grande utilité. Souhaitons pourtant

qu'elle avance avec un peu plus de rapidité et ne tombe pas dans les errements pratiques du *Dictionnaire de théologie*, où l'ampleur de certains articles ne répond pas à ce qu'on attend d'une encyclopédie et les rend presque inutilisables ; sans compter qu'ils entravent la marche de l'œuvre.

Ici rien de pareil, sauf peut-être pour l'article *Antioche*, très documenté, mais qui eut pu être allégé, sans inconvénient, de quelques détails. Relevons en outre les notices sur les *Annonciades* (P. Fournier), *Anselme de Cantorbéry* (P. Richard), *Anteguera*, évêché du Mexique (A. Palmieri), *Anthime*, I-VIII, patriarche de Constantinople (R. Janin), *Antilles* (H. Froidevaux). M. J.

AMANN, E. **Le Dogme catholique dans les Pères de l'Église**. Paris, Beauchesne, 1922 ; 1 vol. in-12, VIII-419 pp.

ARNOU, René. **Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin** (*Collection historique des Grands Philosophes*). Paris, Alcan, 1921 ; in-8, XIX-323 pp. — 15 fr.

ID. — ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. **Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin**. Paris, Alcan, 1921 ; in-8, VII-87 pp. — 5 fr.

BERGSON, Henri. **Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein**. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1922 ; in-16, VIII-345 pp. — 8 fr.

BOREL, Émile. **L'espace et le temps** (*Nouvelle collection scientifique*. Directeur : Emile BOREL). Paris, Alcan, 1922 ; in-16, IV-245 pp. — 8 fr.

BORGESE, Maria Pia. **Il Problema del Male in Sant' Agostino**. Palermo, Cooperativa grafica editrice « Prometeo », 1921 ; in-12, 133 pp. — 10 l.

BOSANQUET, Bernard. **The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy**. London, Macmillan, 1921 ; in-12, XXVIII-220 pp. — 8 sh. 6 d.

BOUYGES, P. M., S. J. **Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen age. V. Inventaire des textes arabes d'Averroès**. (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth (Syrie) tome VIII, fasc. 1). Beyrouth, Imprimerie catholique, 1922 ; in-8°, 54 pp.

BRUNSCHVICG, Léon. **L'expérience humaine et la causalité physique**. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, Alcan, 1922 ; in-8°, XVI-625 pp. — 30 fr.

CARLYLE, R. W. and A. J. **A History of Mediæval Political Theory in the West**. Vol. IV. **The Theories of the Relation of the Empire and the Papacy from the Tenth Century to the Twelfth**. Edinburgh and London, Blackwood, 1922 ; in-8°, XXIII-419 pp. — 30 sh.

CAUSSE, A. **Les « Pauvres » d'Israël (Prophètes, psalmistes, messianistes)** (*Etudes d'histoire et de philosophie religieuses* publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Fasc. 3). Strasbourg et Paris, Istra, 1922 ; gr. in-8°, 172 pp. — 8 fr.

DE WULF, M. **Philosophy and Civilization in the Middle Ages**. Princeton University Press, 1922 ; 1 vol. in-8°, IX-313 pp. — 3 sh.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie publié sous la direction du R^me dom Fernand CABROL et du R. P. dom Henri LECLERCQ. **Fasc. XLIX-L. Expositio-Fibules**. Paris, Letouzey et Ané, 1922.

Dictionnaire de théologie catholique... commencé sous la direction de A. VACANT et E. MANGENOT, continué sous celle de E. AMANN. **Fasc. LIII. Immaculée-Conception ; Fasc. LIV-LV. Immaculée Conception-Infidèles (Salut des)**. Paris, Letouzey et Ané, 1922.

DÖLGER, Fr. Jos. **Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum**. II. Bd. Textband, XVI-656 pp. ; III Bd. Tafeln, XX pp. 410 Abbildungen. Münster, Aschendorff, 1922; 2 vol. in-8°. — 400 mk., 80 fr.

DREWS, Arthur. **Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes**. (*Sammlung Göschen. — Geschichte der Philosophie*. IX.) Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter u. Co., 1922 ; in-16, 148 pp.

DUBALLET, Chanoine B. **La Famille, l'Église, l'État dans l'éducation**. Paris, Bonne Presse, 1921 ; in-12, 538 pp.

FOERSTER, Fr.-W. **Autorité et liberté**. Lausanne, Frankfurter, 1920 ; in-8°, XV-205 pp. — 6 fr.

GILLET, M. S., O. P., **Conscience chrétienne et Justice Sociale**. Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 1922 ; in-12, 457 pp. — 10 fr.

GILSON, Étienne. **La Philosophie au Moyen Age** (*Collection Payot*, nos 25 et 26). Paris, Payot, 1922 ; 2 vol. in-16 de 160 et 159 pp. — 8 fr.

GRESSMANN, Dr. Hugo. **Die älteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea)**. Zweite, stark umgearbertete Auflage (*Die Schriften des A. T....* 2 Abt. 1. Bd.) Göttingen, Vandenheock u. Ruprecht, 1921 ; in-8o; XVIII-408-16 pp. — 16 fr.

JANSEN, Bern., S. I. **Fr. Petrus Iohannis Olivi O. F. M.. Quæstiones in secundum librum Sententiarum**. Volumen I. Quaestiones 1-48. (*Bibliotheca franciscana Scholastica medii aevi* cura Patrum Collegii S. Bonaventurae. Tome IV.) Quaracchi, 1922 ; in-8o, XIV-10*-763 pp.

JOHNSON, W. E. **Logic**. Part II. **Demonstrative Inference : Deductive and Inductive**. Cambridge, University Press, 1922 ; in-8o, XX-258 pp. — 14 sh.

JONES, Sir Henry. **A Faith that enquires**. The Gifford Lectures delivered in the University of Glasgow in the Years 1920 and 1921. London, Macmillan, 1922 ; in-8o, X-361 pp. — 18 sh.

JUGIE, Martin. **Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe**. Paris, Bonne Presse, 1922 ; in-16, XVIII-198 pp.

KÜLPE, Oswald. **Grundlagen der Aesthetik**. Hrsg. v. Siegfried BEHN. Leipzig, Hirzel, 1921 ; VII-190 pp. — mk. 21, 60.

LAGRANGE, P. M.-J., O. P. **Évangile selon S. Marc** (*Études bibliques*). Paris, Gabalda, 1922 ; in-12, XIV-177 pp.

LIPPERT, Peter, S. J. **Credo. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre**. Drittes Bändchen. **Gott und die Welt**. Fünfte u. sechste Auflage. Freiburg i. Br., Herder 1922 ; in-16 ; 160 pp. — relié 30 mk.

LIPPL, Dr Joseph. **Der Islam** (*Sammlung Kösel*). Kempten, Kösel u. Pustet, s. d. (1921) ; in-16, 99 pp.

LIPPS, Dr. G. F. **Grundriss der Psychophysik**. Mit 6 Zeichnungen. Dritte, neubearbeitete Auflage (*Sammlung Göschen*) Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter u. Co., 1921 ; in-16, 132 pp. — 3 fr.

LOUISMET, Dom S. **La Vie Mystique**, Paris, Mame, 1922 ; 1 vol, in-16, 316 pp.

MALEBRANCHE. **Entretiens sur la Métaphysique**, publiés par Paul FONTANA. (*Les classiques de la Philosophie* publiés sous la direction de MM. Victor DELBOS †, André LALANDE, Xavier LÉON. II.) Paris, Armand Colin, 1922; 2 vol. in-12, XI-383 pp.— chaque vol. : 6 fr. 50.

MALLON, Alexis, S. J. **Les Hébreux en Égypte** (*Orientalia*, 1921, no 3) Roma, Pontificio Istituto Biblico ; in-8o, 213 pp.

MARITAIN, Jacques. **Antimoderne**. Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1922 ; in-12, 247 pp. — 7 fr.

MAURICE-DENIS, Noële. **L'Être en puissance d'après Aristote et S. Thomas d'Aquin** Paris, Rivière, 1922 ; 1 vol. gr. in-8o, 234 pp. — 12 fr.

MOLLAT, G. **La collation des bénéfices sous les Papes d'Avignon (1305-1378)**. (*Université de Strasbourg. Bibliothèque de l'Institut de droit canonique*. Volume I). Paris, de Boccard, 1921 ; in-8o, 353 pp.

NATORP, Paul. **Platos Ideenlehre**. Zweite durchgeschene und um den metakritischen Anhang *Logos, Psyche, Eros* vermehrte Ausgabe. Leipzig, Meiner, 1922 ; in-8o, VIII-571 pp. — 17 fr.

NYS, D. **La notion d'espace**. Bruxelles, Sand, 1922 ; 1 vol. gr. in-8o, 446 pp. — 30 fr.

PERDRIZET, Paul. **Negotium perambulans in tenebris. Étude de Démonologie gréco-orientale**. (*Publications de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg* : fasc. 6). Strasbourg, 1922 ; 1 vol., gr. in-8o, 38 pp. — 3 fr.

PINARD DE LA BOULLAYE, H., S. J. **L'étude comparée des religions. Essai critique. I. Son histoire dans le monde occidental**. Paris, Beauchesne, 1922 ; in-8o, XIV-515 pp. — 36 fr.

PLATON. **Phèdre ou de la beauté des Ames.** Traduction intégrale et nouvelle avec notes suivie du Traité de Plotin sur le Beau par Mario MEUNIER. Paris, Payot, 1922 ; in-16, 254 pp. — 10 fr.

POOLE, Reginald Lane. **Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning.** Second edition, revised. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1920 ; in-8°, XIII-327 pp.

RAUSCHENBERGER, Dr. Walther. **Ueber Idendität und Kausalität,** Leipzig, Meiner, 1922 ; in-8°, 20 pp. — 1 fr. 40.

REUSS, Rudolphe. **La Constitution civile du Clergé et la crise religieuse en Alsace (1790-1795).** Tome I (1790-1792). (*Publications de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg* : fasc. 7). Strasbourg, 1922 ; gr. in-8°, VI-378 pp. — 15 fr.

RICHARD, R. P., O. P. **Le probabilisme moral et la philosophie** (*Bibliothèque française de philosophie.*) Paris, Nouvelle librairie nationale, 1922 ; in-8°, 279 pp. — 12 fr. 50.

RIVERS, W. H. B. **Instinct and the Unconscious. A Contribution to a biological Theory of the Psycho-Neuroses.** Second Edition. Cambridge, University Press, 1922 ; in-8°, VIII-277 pp. — 15 sh.

ROLFES, Eug. **Aristoteles Lehre vom Beweis** (Des Organon vierter Teil) oder **Zweite Analytik** neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen (*Der Philosophischen Bibliothek Band* 11.) Leipzig, Meiner, 1922 ; in-12, XVIII-164 pp. — 8 fr.

RUEFF, Jacques. **Des sciences physiques aux sciences morales. Introduction à l'étude de la morale et de l'économie politique rationnelles** (*Les questions du temps présent...* publiées sous la direction de Emile BOREL et Georges DUMAS). Préface de M. C. COLSON. Paris, Alcan, 1922 ; in-12, XX-202 pp. — 8 fr.

SKINNER, John. **Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah.** Cambridge, University Press, 1922 ; 1 vol. in-8°, VIII-360 pp. — 12 sh. 6.

SORTAIS, Gaston, S. J. **La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. Études historiques.** Tome deuxième. **L'empirisme en Angleterre et en France. Pierre Gassendi (1592-1655). Thomas Hobbes (1588-1679).** Paris, Lethielleux, 1922 ; gr. in-8°, XI-584 pp. — 20 fr.

SOUTER, Alex. **Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul. Introduction** (*Texts and Studies,* vol. IX). Cambridge, University Press, 1922 ; 1 vol. in-8°, XVI-360 pp. — 40 sh.

STODERL, Dr. Wenzel. **Zur Echtheitsfrage von Baruch I-3, 8.** Münster i. W., Aschendorff, 1922 ; in-8°, 23 pp. — 10 mk.

STRASSER, Dr. med. Vera. **Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen.** Berlin, Springer, 1921 ; in-8°, VIII-591 pp. — 34 fr. 60.

STRAUB, Antonius, S. J. **De analysi fidei.** Innsbruck, Rauch, 1922 ; in-8°, IV-422 pp.. — 90 mk.

THAMIRY, Ed. **De l'Influence. Étude psychologique, métaphysique, pédagogique.** Lille, Facultés catholiques; Paris, Beauchesne, 1922; 1 vol. in-8°, 368 pp. — 16 fr.

ID. — **La méthode d'influence de S. François de Sales. Son apologétique conquérante.** Lille, Facultés catholiques ; Paris, Beauchesne, 1922 ; 1 vol. in-8°, 147 pp. — 6 fr.

VER EECKE, Paul. **Les œuvres complètes d'Archimède** traduites du grec en français avec une introduction et des notes. Paris et Bruxelles, Desclée, De Brouwer et Cie, 1921 ; in-8°, LIX-553 pp. — 75 fr.

VORLÄNDER, Karl. **Immanuel Kant vermischte Schriften** mit Einleitung, Anmerkungen, Personen-und Sachregister neu hrsg. (*Der Philosophischen Bibliothek.* Bd. 50). Leipzig, Meiner, 1922 ; in-12, LI-324 pp. — 15 fr.

WULF, P. Th., S. J. **La théorie de la relativité d'Einstein. Exposé élémentaire.** Traduit d'après la troisième édition revue et augmentée par le P. H. DOPP, S. J. Bruxelles, Dewit, 1922; in-8°, VIII-85 pp.

TABLE DES OUVRAGES RECENSÉS DANS LES SUPPLÉMENTS

Actes de Pie X, Tome VI 14*
Memoriale Rituum 2*
Missale Romanum 2*
ABOU YOUSOF YA'KOUB. *Le Livre de l'Impôt foncier* 19*
ARRIGHINI, A. *I Santi Domenicani* 2*
BAUDRILLART... *Dictionnaire d'histoire... fasc. XIV* 20*
CARRA DE VAUX. *Les Penseurs de l'Islam. Tomes I et II* 18*
COCCHI, G. *Comment. in cod. juris can... II De clericis in genere* 2*
COUCHOUD, P. L. *L'Apocalypse* 18*
CRŒGAERT. *Aux sources de la piété liturgique* 14*
DANTE. *La divine Comédie (Traduction du* R. P. BERTHIER*)* 14*
DELATTE, P. *L'Évangile de N.-S. J.-C., le Fils de Dieu* 17*
DÖLLER, J. *Die Reinheits – und Speisegesetze des A. T.* 1*
FILLION. *L'Étude de la Bible* 17*
— *Vie de N.-S. Jésus-Christ* 17*
FLICHE, A. *Saint Grégoire VII* 2*
GUILLOUX, P. *L'esprit de Renan* 20*
GUTBERLET, C. *Das erste Buch der Machabäer* 9*
HAUSER, P. *Évolution intellectuelle et religieuse de l'Humanité* 13*
HOH, J. *Die Lehre der hl. Irenäus über das N. T.* 10*
JANSSENS, H.-L. *Au pays du Messie* 18*
LACAU, J. *In tit. III l. I. novi cod. juris can. De tempore* 2*
LEMONNYER, A. *Saint Paul* 9*
MAROUZEAU, J. *La Linguistique ou science du langage* 1*
MAUQUOY, J. *Une œuvre d'éducation populaire : le Patronage* 14*
NAU, F. *Documents relatifs à Ahikar* 1*
NOGARA, G. *Nozioni bibliche... Introduzione generale* 2*
PRÜMMER, D. M. *Vade mecum Theologiae moralis* 10*
RAUER, M. *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar* 9*
SCHULTE, A. *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias* 1*
SEILLIÈRE, E. *George Sand* 20*
SEVIN (CARD). *Œuvres pastorales* 14*
STEWART, H. F. *La sainteté de Pascal* 19*
TONQUÉDEC (DE), J. *G. K. Chesterton* 20*
VOGELS, H.-J. *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron* 9*
VOGELS, H.-J. *Novum Testamentum Graece* 17*
— *Novum Testamentum Graece et Latine* 17*
WOLFF, O. *Mein Meister Rupertus* 13*
ZAPLETAL, V. *Grammatica Linguae hebraicae* 14*

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE — 1.567.

REVUE des Sciences
Philosophiques et
Théologiques - 1922.

v. 11